

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO

Facoltà di Lettere e Filosofia

Corso di Laurea Magistrale in Scienze filosofiche

MICHEL FOUCAULT E IL PROBLEMA DELLA GENEALOGIA

Tesi di laurea di:

Enrico ABENI

Matr. n. 716464

Relatore:

Chiar.mo Prof. Carlo SINI

Correlatore:

Prof. Carmine DI MARTINO

Anno Accademico 2007/2008

*A Silvia,  
che mi salva dai libri.*

“I filosofi sono spesso come i bambini piccoli, che prima scarabocchiano con la loro matita dei segni qualsiasi su di un foglio di carta, e poi chiedono agli adulti: “che cos’è?” – La cosa era andata così: varie volte l’adulto aveva disegnato qualcosa al bambino e aveva detto: “questo è un uomo”, “questa è una casa”, ecc... E adesso anche il bambino traccia delle linee e domanda: e *questo* che cos’è?”.

L. WITTGENSTEIN

## **Indice**

<b><i>Avvertenza</i></b>	1
<b>1. <i>Genealogia. L'eredità nicciana</i></b>	
1.1. Foucault e Nietzsche. L'incontro	6
1.2. La genealogia in Nietzsche	10
1.2.1. Genealogia: genesi di un metodo	19
1.2.2. Volontà di potenza: radici genealogiche	26
1.2.3. Tra genealogia e volontà di potenza: l'interpretazione	32
1.2.4. Il soggetto	34
1.2.5. Genealogia e storia	37
<b>2. <i>Le ricerche archeologiche. In cammino verso la genealogia</i></b>	
2.1. <i>Introduzione a Sogno ed esistenza</i>	40
2.2. <i>Storia della follia</i>	49
2.3. Intermezzo. Il ruolo delle pratiche nella produzione e comprensione della storia	89
2.4. <i>Nascita della clinica</i>	96

2.5.	Archeologia. Motivi fondamentali da <i>Le parole e le cose e Archeologia del sapere</i>	125
<b>3.</b>	<b><i>La genealogia in Michel Foucault</i></b>	
3.1.	Dall'archeologia alla genealogia	145
3.2.	Le ricerche genealogiche sul potere	163
3.2.1.	Genealogia ed «événementialisation»	180
3.2.2.	Il dispositivo di sessualità	185
3.3.	L'analitica del potere	197
<b>4.</b>	<b><i>Orizzonti della genealogia. Per un'ontologia critica di se stessi</i></b>	
4.1.	La continuazione delle ricerche sulla sessualità. Per una possibilità di soggettivazione	217
4.2.	La critica come «ontologia storica di se stessi»: il traguardo della genealogia	225
	<b><i>Bibliografia</i></b>	244

## Avvertenza

“Je ne veux pas universaliser ce que je dis: et, inversement, ce que je ne dis pas, je ne le récuise pas, je ne le tiens pas forcément pour inessentiel. Mon travail, il est entre des pierres d’attente et des points de suspension. Je voudrais ouvrir un chantier, essayer, et si j’échoue, recommencer autrement”.

M. FOUCAULT

“Si j’étais prétentieux, je donnerais comme titre général à ce que je fais: généalogie de la morale”. Dietro questa affermazione, rilasciata nel contesto colloquiale dell’intervista, è possibile scorgere il segno di una confessione intellettuale e il compendio di un pensiero, cui Foucault accenna tramite un duplice indizio: in primo luogo, allusivamente, rinvia alla figura di Nietzsche, e alla traccia indelebile che il suo pensiero ha lasciato nella filosofia e nella ricerca dello stesso Foucault; in secondo luogo, autorizza ad osservare nella riflessione foucaultiana la filigrana di quella genealogia che il presente lavoro si propone di affrontare e presentare in quanto stile proprio di interrogazione filosofica. Si è inteso pertanto, nel presente percorso, indagare e illustrare, attraverso le fasi della sua gestazione e le direzioni del suo esercizio, la realtà e la consistenza che la genealogia assume nella ricerca di Michel Foucault, la cui esperienza di pensiero rivendica un’originalità da cui la filosofia non dovrebbe distogliere lo sguardo.

A detta dello stesso Foucault, Nietzsche costituisce (insieme ad Heidegger) la principale figura su cui si è plasmato filosoficamente l’autore francese. Se questa influenza è senza dubbio riscontrabile nell’intera ricerca foucaultiana, quasi essa vi imprimesse un marchio o ne suggerisse uno stile o una certa postura filosofica, essa è chiaramente riconosciuta da Foucault nell’unico saggio che dedica interamente al pensiero di Nietzsche, nel quale si rivolge a quella “metodologia storica” che prende il nome di «genealogia». È stato quindi necessario, come compito preliminare ed imprescindibile, passare al vaglio la quasi totalità della produzione filosofica nicciana, almeno fino a *Genealogia della morale*, testo in cui questo metodo d’indagine assume espressione matura, prima di affrontare direttamente la riflessione foucaultiana.

Si ritiene opportuno sottolineare a questo proposito alcune delle precauzioni che hanno guidato questa ricognizione ed esibire i suoi confini, per meglio chiarire, al loro interno, la sua validità. Riguardo alle opere di Nietzsche, non si è trascurata l’importanza

capitale che riveste la corrispondente situazione biografica della loro cronologia e in particolare, per opere come *La nascita della tragedia*, *Umano, troppo umano I e II* e *Aurora*, la salienza delle rispettive prefazioni, redatte successivamente alla pubblicazione delle opere tutte attorno al 1886: questa data, e gli anni ad essa immediatamente circostanti rappresentano la maturità ancora pienamente lucida del pensiero di Nietzsche, al cui alto livello speculativo fa da contraltare la condizione estremamente cagionevole della salute. Nietzsche – lo testimoniano appunto le cronologie delle prefazioni – è impegnato in un indefesso lavoro di revisione della sua produzione: le prefazioni infatti, lungi dal poter essere liquidate come semplice incombenza editoriale, ad aggiunte *pro forma*, si rivelano fondamentali non tanto – o non in prima istanza – per comprendere il testo dell'opera, ma ancora prima in quanto riflettono il rapporto che Nietzsche stesso, anni dopo, era venuto instaurando con essa: si possono infatti talvolta cogliere gli sviluppi, le ritrattazioni sibilline o le chiare prese di distanza, e infine quelle che al momento della prefazione erano le effettive preoccupazioni intellettuali dell'autore, non di rado ben lontane dal corpo del testo che avrebbero dovuto introdurre.

Dopo aver osservato lo sviluppo del concetto stesso di genealogia nella riflessione del filosofo tedesco, si è perciò indagata la consistenza della complessa eredità che Foucault raccoglie da Nietzsche in riguardo principalmente alla questione genealogica, nei molteplici sviluppi che la sua elaborazione ha consentito. Riguardo alla produzione foucaultiana, si è realizzato uno studio trasversale lungo la sua intera estensione, dallo scritto introduttivo di *Sogno ed esistenza*, attraverso le ricerche archeologiche che hanno impegnato Foucault durante gli anni Sessanta, fino alle indagini propriamente genealogiche condotte nel decennio successivo e fino alla scomparsa dell'autore, nelle articolazioni che hanno conosciuto: l'analisi del potere dai dispositivi al governo, la genealogia dell'individuo moderno in quanto soggetto di desiderio, l'ontologia storica di se stessi e della propria attualità. Fuoco e filigrana del percorso sono state l'apparizione, la formulazione, l'esercizio della genealogia nel pensiero di Foucault, la cui indagine risulta inseparabile da un esame dei suoi oggetti, dei suoi risultati, e anzitutto dei suoi presupposti.

Ricerca la genealogia in Foucault significa inoltre imbattersi in altre due questioni capitali della sua riflessione, vale a dire l'archeologia e la storia, che con la genealogia sono legate da relazioni complesse e fondamentali quanto problematiche. Nell'imperativo di *rem tenere*, è infatti risultata necessaria l'ampia digressione nel terreno dell'archeologia,

così come l'approfondimento teorico dei suoi punti principali, senza i quali non sarebbe stato possibile (e nemmeno onesto) cercare di istituire un raffronto con il momento genealogico; senza una preventiva ricognizione del terreno archeologico, la genealogia si sarebbe trovata privata se non delle sue radici, almeno del suo antecedente teorico, e della giustificazione del suo dominio di ricerca. Inoltre, dal momento che, a differenza di quanto avvenga per la storia, che è sovente richiamata sia in relazione all'archeologia che alla genealogia, pressoché nessuna distinzione tra gli ultimi due concetti compare in un testo o contributo espressamente dedicatovi da parte di Foucault, gli indizi a riguardo devono essere reperiti in interventi "secondari" dell'autore, come interviste, tavole rotonde o colloqui, il cui carattere talvolta informale o apertamente colloquiale non obbliga d'altro canto Foucault ad una esattezza e precisione che sarebbero utili e illuminanti. A fianco di queste fonti, si è fatto di frequente riferimento ai numerosi corsi tenuti da Foucault al Collège de France a partire dagli anni Settanta, che si sono avvicinati talvolta direttamente – come nel caso di *"Bisogna difendere la società"* –, talvolta e più spesso attraverso i *Résumés* redatti dall'autore al termine di ogni ciclo di lezioni: sono, questi, documenti non soltanto utili per la consultazione, ma costituiscono "i luoghi in cui" Foucault "sintetizzava il lavoro svolto e comunicava il bilancio dei suoi risultati", i segni dell'approdo di un lavoro spesso pionieristico, che non conosce la propria meta che al termine delle proprie incursioni.

All'interno del presente percorso si sono concessi frequenti e ampi riferimenti agli interventi contenuti nei due volumi dei *Dits et écrits*, i cui contributi sono secondo Deleuze le "linee di attualizzazione" fondamentali delle opere di Foucault, i luoghi in cui, spesso riallacciandosi all'urgenza di questioni dettate dall'attualità, Foucault offriva chiarimenti, precisazioni, ed eventuali rettifiche del proprio pensiero; motivato, secondo quanto scrive Fontana, da un carattere intrinseco al pensiero foucaultiano – "diversificare i punti di intervento, moltiplicare le sedi enunciative, disporre al pensiero e provocare alla riflessione occasioni propizie" – l'insieme di questi "interventi «minori» di Foucault (articoli, interviste, schermaglie)" costituisce anche una delle opportunità migliori per comprendere e individuare la natura della genealogia all'interno del suo pensiero.

Rintracciare nell'opera di Foucault (e ancor prima in quella di Nietzsche), i segni della genealogia significa, coerentemente con quanto vuole l'oggetto stesso della ricerca, ricercarla anche laddove e nel momento in cui non è ancora «genealogia», senza tuttavia

cadere nella seduzione anticipatrice che la vorrebbe cogliere compiuta già nelle sue sintomatiche aurore – ma con la consapevolezza di non poter partire, nel sondare un’origine, che dalla fine. Si tratta in altre parole di cercare da un lato le fasi di maturazione, nel corso dell’opera, dell’interrogazione stessa, attraverso la sua elaborazione teorica; dall’altro, di rintracciare i segni della sua silenziosa presenza nelle architetture cui ha dato luogo, ritrovare il metodo ricavandolo per derivazione dai suoi effetti, dalle configurazioni che ha realizzato; scoprire la mano che ha plasmato l’opera attraverso il vuoto plastico che ha lasciato in essa, riafferrare il gesto genealogico nei suoi risultati, ma anche le sue fasi preliminari, la postura che esige e ordina, il muto e brulicante «prima che fosse quel gesto».

Avendo rinunciato alla pretesa di intravedere la genealogia dove ancora non poteva essere presente, né tanto meno a quella tentazione, a questa non dissimile, che se la ripromette a titolo di meritata ricompensa alla fine del proprio cammino di ricerca, si è cercato di far giocare la genealogia su e talvolta contro il suo autore, tanto più quando è stato lo stesso Foucault a trasformarsi, suo malgrado, in Circe della sua filosofia, presentando d’un tratto la genealogia come frutto già maturo d’una ricerca ancora troppo vicina ai suoi modesti inizi – “Non è d’altronde la filosofia”, chiede giustamente Natoli, “il sospetto dell’ovvio?”. Ci si è invece tenuti appresso a quanto Foucault dice della sua ricerca al momento in cui la sta compiendo, e vi è ancora significativamente vicino perché le sue riflessioni non siano portate a falsificarla retrospettivamente attraverso l’esibizione di una verità ormai dominata e definitiva.

Attraverso la realizzazione di molteplici genealogie regionali, condotte tra domini disparati e sviluppate lungo il triplice asse del sapere, del potere e del soggetto, Foucault giunge a coniare, sulla scorta dell’eredità nicciana, che non smette di costituire la filigrana del suo lavoro, un peculiare “stile d’interrogazione” – quello appunto genealogico – che restituisce alla filosofia il proprio ruolo di diagnosi dell’attuale. Trasfigurando quello che è un metodo d’indagine in un *ethos* del pensiero, Foucault impiega la storia, vagliata dalla genealogia, in un compito che è inscindibile da una critica di ciò che noi stessi siamo; come scrive Deleuze: “Non predire, ma essere attenti all’ignoto che bussa alla porta”.

Nell’«ontologia critica di noi stessi», in cui si compendia il ruolo che Foucault in ultimo assegna alla genealogia, è inoltre possibile cogliere un tentativo di indagine condotta da Foucault su se stesso o più esattamente sulla propria posizione filosofica;

laddove caratteristica e lacuna del suo pensiero era la mancata dichiarazione e interrogazione dei propri fondamenti teoretici – “non solo il mio discorso non determina il luogo da cui parlo”, scriveva nell’*Archeologia del sapere*, “ma addirittura evita il terreno su cui potrebbe appoggiarsi” – nella presenza, al cuore della genealogia, di questa attitudine critica, è possibile intravedere il disegno preparatorio, ma mai terminato, di un esercizio questionante che avrebbe condotto il pensiero di Foucault a chiedere radicalmente conto di se stesso.

Al di là del suggestivo traguardo cui mostra di condurre, la questione della genealogia, nella complessità e nelle zone grigie che la sua cartografia presenta, conserva intatto un duplice interesse: innanzitutto perché non è presente all’interno del pensiero di Michel Foucault se non in maniera problematica, condizione che è di per sé difficilmente resistibile alla tentazione del pensiero; e in secondo luogo, strettamente legato al primo, perché il pensiero stesso, come afferma Foucault, ha la sua forma propria nelle spoglie falsamente impacciate del problema. Se questo è vero, allora la genealogia si trova ad essere un momento non trascurabile in cui il pensiero filosofico, nella misura in cui è tale, non può non imbattersi e soffermarsi, incontrando, per così dire, il suo elemento.

## 1 Genealogia. L'eredità nicciana

“Nessun fiume è di per sé grande e ricco: è il fatto di accogliere e di convogliare in sé tanti affluenti, ciò che lo rende tale. Così avviene con tutte le grandezze dello spirito. Ciò che solo importa è che uno dia la direzione, che poi tanti affluenti dovranno seguire”.

F. NIETZSCHE

“...perché io vengo da altezze dove nessun uccello ha mai volato, io conosco abissi nei quali ancora nessun piede si è perso”.

F. NIETZSCHE

### **1.1. Foucault e Nietzsche. L'incontro**

In un brillante e ammirevole contributo, Erich Auerbach, riflettendo sulla condizione della filologia del suo tempo e sui compiti che l'avrebbero attesa, suggerisce un sobrio e illuminante principio di metodo: “per attuare un grande progetto sintetico, occorre trovare, in primo luogo, un punto di partenza, un appiglio che permetta di afferrare l'oggetto” e possieda “una tale forza di irradiazione da ordinare e coinvolgere nell'interpretazione un settore assai più esteso di quello di partenza”<sup>1</sup>. Il termine tedesco utilizzato da Auerbach, *Ansatz*, indica la mossa iniziale che definisce, determinandola a partire da sé, la posizione di un problema, l'impostazione di una questione. Il punto d'abbrivo allora suggerisce, anticipandolo, quel mare aperto del pensiero di cui, come un porto, costituirebbe insieme il limite e l'annuncio.

Seguendo il suggestivo invito di Auerbach si è scelto di prendere le mosse da un momento nella vita di Michel Foucault la cui particolarità lo rende un *Ansatz* particolarmente adeguato a fornire uno scorcio retrospettivo della profonda affinità intellettuale che legava Foucault a quello che più di ogni altro egli sentì come il «suo» autore. Nell'occasione della sua ultima intervista, *Le retour de la morale*, rilasciata poche settimane prima della scomparsa, Foucault definisce le sue più consistenti eredità filosofiche, delineando due importanti direttrici, due figure fondamentali:

---

<sup>1</sup> E. Auerbach, *Filologia della letteratura mondiale*, Book Editore, Bologna 2006, p. 63.

“Tout mon devenir philosophique a été déterminé par ma lecture de Heidegger. Mais je reconnais que c’est Nietzsche qui l’a emporté. [...] ce sont les deux expériences fondamentales que j’ai faites. [...] Mais je n’ai jamais rien écrit sur Heidegger et je n’ai écrit sur Nietzsche qu’un tout petit article; ce sont pourtant les deux auteurs j’ai le plus lus. Je crois que c’est important d’avoir un petit nombre d’auteurs avec lesquels on pense, avec lesquels on travaille, mais sur lesquels on n’écrit pas. J’écrirais su eux peut-être un jour, mais à ce moment-là ils ne seront plus pour moi des instruments de pensée”<sup>2</sup>.

Non si affronterà in questo luogo la questione dei rapporti che legano Foucault al pensiero di Heidegger, la cui indagine, lungi dal poter essere liquidata in poche righe, richiederebbe uno studio specifico<sup>3</sup>. Non è probabilmente priva di nota tuttavia la circostanza che nei precedenti *Colloqui*<sup>4</sup> avuti nel 1978 con Duccio Trombadori, Foucault avesse taciuto quei debiti intellettuali che sei anni dopo sarà invece disposto a riconoscere nei confronti di Heidegger. Nei numerosi punti in cui egli risale la propria esperienza e la propria formazione politica ed intellettuale, ai silenzi poco riconoscenti su Heidegger, fanno da controcanto i plurivoci e aperti riferimenti a Nietzsche, in particolare avvicinato a quegli autori – Blanchot e Bataille – attraverso i quali Foucault lo ha inizialmente conosciuto. Questo atteggiamento è con ogni probabilità sintomo di un persistente disagio – verosimilmente di natura politico-ideologica – da parte di Foucault a render note le proprie radici filosofiche per le conseguenze ‘imbarazzanti’ che una tale rivelazione avrebbe potuto avere sulla sua figura di intellettuale chiaramente (anche se criticamente) schierato «à gauche». Così si comprenderebbe anche come questa reticenza si sciogla nell’ultima intervista, quando le sue condizioni di salute convincono Foucault dell’inutilità di questo segreto.

Pur ammettendo la magra riconoscenza del filosofo francese nei confronti di Heidegger – del quale dice tuttavia di non conoscere molto e comunque non abbastanza<sup>5</sup> – si indulgerà su questa debolezza «umana, troppo umana» per consentirsi con maggiore libertà di affrontare la questione dei legami tra la filosofia di Foucault e quella di Nietzsche, al cui pensiero il primo non ha mai smesso né negato di richiamarsi: “je suis

<sup>2</sup> M. Foucault, *Le retour de la morale*, (entretien avec G. Barbedette et A. Scala, 29 mai 1984), *Les Nouvelles littéraires*, n° 2937, 28 juin-5 juillet 1984, in *Dits et écrits II. 1976-1988*, sous la direction de D. Defert et F. Ewald avec la collaboration de J. Lagrange, Paris, Éditions Gallimard, 2001, p. 1522.

<sup>3</sup> Si veda al riguardo l’intervento comparativo di Hans Sluga, *Foucault’s Encounter with Heidegger and Nietzsche*, in *The Cambridge Companion to Foucault*, II<sup>nd</sup> Edition, Cambridge University Press 2003, pp. 210-239.

<sup>4</sup> D. Trombadori, *Colloqui con Foucault. Pensieri, opere, omissioni dell’ultimo maître-à-penser*, Castelvecchi, Roma 1999.

<sup>5</sup> M. Foucault, *Le retour de la morale*, cit., in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., p. 1522.

simplement nietzschéen et j'essaie dans la mesure du possible sur un certain nombre de points, de voir, avec l'aide de textes de Nietzsche – mais aussi avec des thèses antinietzschéennes (qui sont tout de même nietzschéennes!) ce qu'on peut faire dans tel ou tel domaine”<sup>6</sup>.

L'incontro con Nietzsche avviene a detta dello stesso Foucault attorno agli anni Cinquanta, e da quel momento in poi il filosofo di Röcken sarà un costante riferimento per l'esperienza intellettuale di Foucault: “Nietzsche, Blanchot, Bataille sono gli autori che mi hanno consentito di liberarmi di altri, attraverso i quali avevo compiuto la mia formazione universitaria, agli inizi degli anni Cinquanta”<sup>7</sup>. In un dibattito intellettuale dominato dall'hegelismo e dalla fenomenologia, Foucault si affida a queste figure eterodosse, “personaggi che non erano «filosofi» nel senso istituzionale del termine”<sup>8</sup>, e “non avevano il problema di costruire sistemi, ma di compiere esperienze dirette, personali”<sup>9</sup>. Ciò che di queste esperienze costituiva il maggior motivo di interesse e fascino era, a parere di Foucault, la loro ‘cifra’ interna – il tentativo di giungere tramite esse “a quel punto della vita che è il più vicino possibile all'impossibilità di vivere” – e soprattutto i loro effetti, la loro forza de-soggettivante, in grado di “«strappare» il soggetto a se stesso” fino a giungere “al suo annullamento, alla sua dissociazione”<sup>10</sup>.

La messa in questione della categoria filosofica del soggetto e della sua sovranità fondativa si rivela già in cammino nella fase aurorale del pensiero di Foucault, confermandosi nei suoi sviluppi – dissociazione, dispersione, dissoluzione prima, e ricerca di una soggettivazione e della sua cura poi – come uno dei temi trasversali della sua ricerca.

Momento fondamentale di questa riflessione si rivela essere l'adozione e l'elaborazione da parte di Foucault del metodo genealogico, che, se vede in Nietzsche il suo indiscusso inauguratore, trova in Foucault – questa è la tesi che si vuole dimostrare – uno dei più fedeli e al contempo originali continuatori.

Il luogo più proprio dal quale tracciare alcune delle coordinate di questo percorso è quel “breve articolo” cui lo stesso Foucault accenna fuggacemente nella sua ultima

---

<sup>6</sup> Ivi, p. 1523.

<sup>7</sup> D. Trombadori, *Colloqui con Foucault*, cit., p. 43.

<sup>8</sup> Ivi, p. 33

<sup>9</sup> Ivi, p. 34.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

intervista<sup>11</sup>. Si tratta del limpido saggio *Nietzsche, la genealogia, la storia*<sup>12</sup> scritto in occasione di un convegno su Nietzsche tenutosi a Cerisy-la-Salle. Questo contributo, apparso inizialmente nel volume collettaneo *Hommage à J. Hyppolite* curato dallo stesso Foucault, suo allievo e successore al Collège de France, si situa in una fase particolare della produzione foucaultiana, e segna una ripresa e insieme una svolta nella sua ricerca. Foucault ha infatti da poco pubblicato *Archeologia del sapere*, che egli stesso definisce “libro di metodo” (insieme a *Le parole e le cose*) in contrapposizione a quei libri “di esplorazione”<sup>13</sup> che sarebbero *Storia della follia* e *Nascita della clinica*. Poco dopo aver dunque definito la metodologia del suo lavoro, Foucault sembra increspare la superficie teorica della sua ricerca attraverso la composizione di un articolo che, pur tacitamente, da essa segna un distacco consistente e progressivo, che non si traduce però in abbandono definitivo. Se infatti il termine «genealogia» quasi non compare in Foucault prima degli anni Settanta, dopo questa data è difficile reperire nei suoi scritti il termine «archeologia», che viene recuperato soltanto in alcune circostanze nell’ultimo periodo della ricerca foucaultiana, in cui rivela una inedita collocazione teorica. Il saggio *Nietzsche, la genealogia, la storia* sancisce allora un momento di passaggio verso quella nuova metodologia storica che prende il nome di genealogia, e segna con ciò anche il recupero di un elemento cardine del pensiero di Nietzsche che, dopo la fase giovanile, torna ad influenzare direttamente la ricerca foucaultiana.

## 1.2. *La genealogia in Nietzsche*

Benché appaia esplicitamente soltanto in una fase più che matura del suo pensiero, il concetto di «genealogia» è nello stesso Nietzsche in cammino da lungo tempo; come

---

<sup>11</sup> In realtà in questa occasione Foucault omette di aver dedicato a Nietzsche anche una parte consistente della prima delle cinque conferenze dal titolo *A verdade e as formas jurídicas*, tenute tra il 21 e il 25 maggio 1973 presso la Pontificia Università Cattolica di Rio de Janeiro, il cui testo in italiano, dal titolo *La verità e le forme giuridiche*, è contenuto in M. Foucault, *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. Vol. 2: 1971-1977. Poteri, saperi, strategie*, Feltrinelli, Milano 1997, pp. 83-165, (in particolare pp. 87-97). Un ulteriore scritto foucaultiano che riguarda Nietzsche è *Nietzsche, Freud, Marx*, in M. Foucault, *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. Vol. 1: 1961-1970. Follia, scrittura, discorso*, a cura di J. Revel, trad. it. di G. Costa, Feltrinelli, Milano 1996, pp. 137-146.

<sup>12</sup> M. Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire, Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, P.U.F., coll. «Épiméthée», 1971, trad. it *Nietzsche, la genealogia, la storia*, pubblicato in italiano per la prima volta in M. Foucault, *Microfisica del potere. Interventi politici*, a cura di A. Fontana e P. Pasquino, Einaudi, Torino 1977, pp. 29-54; ora anche in M. Foucault, *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, a cura di M. Bertani, Einaudi, Torino 2001, pp. 43-64. D’ora in avanti si farà riferimento alla seconda edizione.

<sup>13</sup> D. Trombadori, *Colloqui con Foucault*, cit., pp. 32-33.

sostiene Sini, sarebbe già a suo modo operante nella *Nascita della tragedia* e in altri scritti minori “come un cuneo sotterraneo che «buca» la pelle schopenhaueriano-wagneriana del giovane Nietzsche”<sup>14</sup>. Demandando al saggio qui citato la dimostrazione di questa precoce presenza – che non si vuole in alcun modo smentire – preferiamo illustrare nei suoi tratti essenziali quello che la genealogia diventa in Nietzsche (e anzitutto *per* Nietzsche) nel momento della compiuta formulazione di questo concetto-progetto, nel saggio *Genealogia della morale*<sup>15</sup>.

Questo «scritto polemico», come l’autore lo descrive esplicitamente nel sottotitolo, vede la luce nell’estate del 1887, in un momento, si è detto, tutt’altro che giovanile del pensiero nicciano. Alla straordinaria brevità della stesura (che impegna l’autore per meno di trenta giorni) fa da contraltare il lungo – più che decennale – processo di gestazione, che, senza voler contraddire la cronologia della pubblicazione, ne legittima – almeno negli interessi nicciani – la retrodatazione alla metà degli anni Settanta, facendo così dell’opera un “effetto postumo” dello stesso opificio intellettuale da cui nacque *Umano, troppo umano*<sup>16</sup>. Proprio quest’ultimo “libro per spiriti liberi”, insieme ad *Aurora*<sup>17</sup>, richiamato nella *Prefazione* della *Genealogia*, è infatti riconosciuto essere un precursore (dall’andatura però ancora “sobria e provvisoria”<sup>18</sup>) della ricerca cui è espressamente dedicato il saggio del 1887, ciascuna delle cui dissertazioni porta alla luce un “‘primum mobile’ di quella complessa formazione che si chiama morale”<sup>19</sup>.

Nietzsche dunque si propone di indagare sotto una luce in parte nuova e più matura quegli stessi pensieri che lo avevano visitato nel decennio precedente, in particolar modo dopo la lettura dell’opera di Paul Rée sull’origine dei sentimenti morali<sup>20</sup>. Prendendo le mosse da «un sospetto sempre più radicato, uno scetticismo intento a scavare sempre più a

---

<sup>14</sup> C. Sini, *Eracle a bivio. Semiotica e filosofia*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 111.

<sup>15</sup> F. Nietzsche, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, Adelphi, Milano 2007.

<sup>16</sup> F. Nietzsche, *Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi*, vol. I e *Umano troppo umano. Opinioni e sentenze diverse e Il viandante e la sua ombra*, vol. II, Adelphi, Milano 2006. (Si veda a proposito della collocazione dell’opera nel corpus nicciano la *Nota introduttiva* di M. Montanari, in particolare pp. XVII-XVIII).

<sup>17</sup> F. Nietzsche, *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*, Adelphi, Milano 2001.

<sup>18</sup> F. Nietzsche, *Prefazione*, § 2, in F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 4.

<sup>19</sup> M. Montanari, *Nota introduttiva*, (lettera a Overbeck, 4 gennaio 1888), in F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. XVIII.

<sup>20</sup> “Il mio primo impulso a manifestare qualcuna delle mie ipotesi sulla genesi della morale mi venne da un libricino chiaro, pulito e accorto, pure saputello, in cui mi si fece innanzi, per la prima volta, una specie opposta e perversa d’ipotesi genealogiche, la specie propriamente *inglese*, ed esso mi attrasse con quella forza di seduzione che ha ogni realtà antitetica e antipodica. Il titolo del volumetto era: «Origine dei sentimenti morali»; il suo autore, dottor Paul Rée, anno di pubblicazione, 1877”. F. Nietzsche, *Prefazione*, § 4, in F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 6.

fondo»<sup>21</sup> all'interno del valore della morale, Nietzsche cerca nelle pagine di questo saggio di soddisfare, e ancora prima di portare alla luce, una nuova, inaudita esigenza: la necessità di “una critica dei valori morali, di cominciare una buona volta a porre in questione il valore stesso di questi valori”<sup>22</sup>, la cui validità non è mai stata recata in dubbio. Come fa notare Deleuze, se “da una parte i valori sembrano o si fanno passare per principî [...] d'altra parte, però, se si va più a fondo, sono i valori a presupporre valutazioni, «punti di vista di apprezzamento» da cui proviene il loro stesso valore”<sup>23</sup>. Nietzsche riconosce il carattere non originario e derivato dei valori morali, e individua nella valutazione la loro condizione di esistenza, la scaturigine del loro stesso valore. La valutazione quindi, e non il valore che da essa discende, è logicamente ed esistenzialmente prima: essa corrisponde infatti a quel particolare modo “di essere, di esistere, da parte di chi giudica e valuta”<sup>24</sup> da cui hanno origine i valori. Essa costituisce, nelle parole di Deleuze, “l'elemento differenziale da cui deriva il valore dei valori stessi”<sup>25</sup>. Così, in fondo, «nobile» e «vile» non sono propriamente valori, o lo sono solo nella misura in cui corrispondono a forme di esistenza concrete e determinate, che decidono del loro valore. I cosiddetti valori non sono così che *sintomi*<sup>26</sup>, che acquistano e mutano il proprio valore sulla base delle valutazioni che li fondano, li creano e li fanno valere come valori<sup>27</sup>. «Genealogia» significa, come scrive ancora Deleuze, “valore dell'origine e, al tempo stesso, origine dei valori”<sup>28</sup>: essa rintraccia un'origine non come dimora immacolata di un valore sempre uguale a se stesso, ma come luogo già da sempre abitato da una prospettiva interpretante (la valutazione) che determina un *partage* a partire dalla differenza specifica che essa costituisce. Per questo

---

<sup>21</sup> Ivi, p. 7.

<sup>22</sup> Ivi, p. 8.

<sup>23</sup> G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, Einaudi, Torino 2002, p. 3.

<sup>24</sup> Ivi, p. 4.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> “La morale è soltanto un'interpretazione di determinati fenomeni, o per parlare con maggior precisione, una *falsa* interpretazione. [...] In questo senso, il giudizio morale non è mai da prendersi alla lettera [...] Come *semiotica*, tuttavia, resta inestimabile: esso rivela, almeno per il sapiente, le più preziose realtà della civiltà e delle interiorità, che non *sapevano* abbastanza per «comprendere» se stesse. La morale è un mero discorso per segni, una mera sintomatologia: si deve già sapere *di che* si tratta, per trarre da essa un vantaggio”. F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli. O come si filosofa col martello*, Adelphi, Milano 2005, «*Quelli che migliorano*» l'umanità, § 1, p. 66.

<sup>27</sup> Una precisazione terminologica: il termine «valore» possiede e si trova in Nietzsche utilizzato in un duplice significato. Esso innanzitutto significa valenza, validità, importanza, senso, significato, ed è in sé un termine neutro. Ma in una seconda e altrettanto comune accezione, esso è ciò che – sulla base, come si è visto, di una valutazione – arriva a possedere quella validità, importanza, significato generici ad un livello incondizionato, e che in virtù del suo statuto acquista forza normativa, tale da porsi e apparire come principio e non come termine, esito o sintomo.

<sup>28</sup> G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 5.

Deleuze può scrivere che “genealogia vuol dire origine e nascita, ma anche differenza o distanza *nell’origine*”<sup>29</sup>.

Una critica sintomatologica dei valori rende perciò necessaria la conoscenza delle origini, delle circostanze e delle trasformazioni che hanno costituito la *wirkliche Historie* della morale, il cui aspetto effettivo risulta affatto diverso dalla “congerie d’ipotesi costruite sulle nuvole”<sup>30</sup> avanzate dai moralisti come Rée<sup>31</sup>. I falsi genealogisti della morale innanzitutto non sono in grado, secondo Nietzsche, di pensare in maniera autenticamente storica riguardo alle origini della morale; per questo le loro ipotesi e ricostruzioni sono superstiziose, poiché figlie di un annoso pregiudizio che identifica la moralità di un’azione con la sua bontà, e questa con il suo carattere altruistico. «Morale» in questo modo è venuto a designare, prima ancor che un ambito di relazioni o un oggetto di studio, un sinonimo di «buono», degno di approvazione e plauso sociale. Ma questa convinzione, benché radicata e ovunque diffusa, si rivela essenzialmente erronea in quanto discende da un epocale sovvertimento plebeo dell’originaria morale dei signori a favore dell’istinto dell’armamento, che con la diffusione del Cristianesimo ha ricevuto la propria legittimazione e ha trovato piena realizzazione tanto da far presa sul linguaggio, campo e trofeo di lotta i cui vettori – le parole – sono sequestrati e ri-polarizzati dalla morale ascetica. L’errore di Rée è in fondo quello di non avvedersi della dipendenza delle proprie ipotesi sull’origine dei sentimenti morali da quel primo e fondamentale rovesciamento nella gerarchia dei valori ad opera del giudaismo. Rée inoltre, ignaro di questa derivazione, è vittima di un ulteriore abbaglio: ingenuamente, muovendo dalla considerazione dell’utilità e del significato attuali di un valore (e più in generale di una cosa), retroflette indebitamente questo punto d’arrivo e lo pone «già là», nella terra incontaminata dell’inizio, costruendo quindi la storia del suo plausibile (ma erroneo) sviluppo:

“L’*altra* idiosincrasia dei filosofi non è meno pericolosa: essa consiste nello scambiare l’ultima cosa con la prima. Essi pongono al principio *come* principio quel che viene in ultimo – purtroppo! perché non dovrebbe venire affatto! – i «concetti sommi», cioè i concetti più generali e più vuoti, l’ultimo fumo della svaporante realtà”<sup>32</sup>.

---

<sup>29</sup> *Ibidem* [corsivo mio].

<sup>30</sup> F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 10.

<sup>31</sup> Come scrive Foucault: “[...] l’inizio storico è basso. Non nel senso di modesto, o di discreto come il passo della colomba, ma derisorio, ironico, atto a distruggere tutte le infatuazioni”. M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, cit., p. 46.

<sup>32</sup> F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, cit., *La «ragione» nella filosofia*, § 4, p. 42.

Come scrive Foucault: “Ponendo il presente all’origine, la metafisica fa credere nel lavoro oscuro d’una destinazione che cercherebbe di farsi strada sin dal primo momento”<sup>33</sup>.

Si tratta allora per Nietzsche, opponendosi a Rée e seguaci, di recuperare quell’autentico «senso storico» di cui è invece privo proprio lo storico, quella capacità d’indagine anatomica del tessuto della storia che sappia restituire la consapevolezza della genesi effettiva dei valori morali, da ricercarsi non nell’incorruttibile purezza dell’ideale, ma in quel *corpus vile* che sono le battaglie, le lotte, le sopraffazioni, gli egoistici interessi e le violente interpretazioni che si sono succedute sul suolo sanguinante della storia: in altre parole, una *puđenda origo*, come la chiama altrove Nietzsche<sup>34</sup>. Questa, in sostanza, la fondamentale convinzione critica da cui prede le mosse il progetto nicciano<sup>35</sup>.

---

<sup>33</sup> M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, cit., p. 50.

<sup>34</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Aurora*, cit., § 102, p. 71.

<sup>35</sup> Oltre ad alcuni cardini metodologici, che si affronteranno tra breve, Nietzsche offre anche esempi concreti di genealogia della morale, illustrando in ciascuna delle tre dissertazioni distinti focolai di nascita del medesimo fenomeno. A questo proposito, Orsucci rileva una marcata irricoscenza di Nietzsche nei riguardi dei suoi debiti verso Eugen Dühring, al cui pensiero, rigettato aspramente già nella *Genealogia*, aveva nondimeno attinto copiosamente, come è dimostrato dai *Frammenti postumi* (A. Orsucci, *La Genealogia della morale di Nietzsche: introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2001, pp. 82-90). Senza giustificare l’atteggiamento nicciano, crediamo sia però opportuno notare tra Nietzsche e Dühring il sussistere di una fondamentale differenza, che Orsucci non sembra rilevare: mentre Dühring parla dell’origine del diritto dal sentimento di vendetta, Nietzsche affronta una genealogia dei concetti morali a partire dal diritto delle obbligazioni. In altre parole, se nel primo il diritto è nell’ordine dei risultati e delle conseguenze derivanti dalla *Grundform* della vendetta, per il secondo esso costituisce un “focolaio della nascita di quella complessa formazione che si chiama morale” (M. Montanari, *Nota introduttiva*, (lettera a Overbeck, 4 gennaio 1888), in F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. XVIII). Questa rilevazione permette di comprendere il motivo per cui una coincidenza teorica tra i due pensatori debba essere esclusa da subito, dal momento che muovono da presupposti differenti; sebbene le loro posizioni non manchino di farli talvolta incontrare, è per allontanarli subito dopo nella loro necessaria divergenza, che si tratta ora di esplorare. Dühring riconosce nella vendetta la radice prima del diritto (reperendovi in questo modo, in accordo allo spirito positivista, una *Grundform*), ma Nietzsche gli obietta che l’introduzione di questo concetto non fa che oscurare e velare “la penetrazione visiva” (F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 54). Per comprendere la sibillina replica nicciana, è necessario riconoscere che, agli occhi di Nietzsche, la vendetta appare come una reazione eccessivamente raffinata per costituire la radice autenticamente genealogica del diritto. La proposta nicciana nella sua *pars costruens* non è forse estremamente convincente sul piano strettamente storico, ma d’altra parte essa è avanzata solo “in via di supposizione; giacché è difficile scrutare nel fondo di tali cose sotterranee” (F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 54). Inoltre, se si inquadra l’ipotesi nicciana all’interno della teoria della volontà di potenza, che come vedremo fa da sfondo alla genealogia, si comprende come un concetto come quello di vendetta risulti sovradeterminato per rendere conto di fenomeni consistenti in conflittuali opposizioni tra *quanta* di potenza. La compensazione che Dühring chiama «vendetta» è alle sue origini qualcosa di molto più vicino ad una reazione fisico-chimica e organica di riequilibrio di quanto non riguardi la sfera superna dell’intenzione e della coscienza morale. Quella «crudeltà» che Nietzsche riconosce come propria di queste dinamiche è intesa nella sua originaria ingenuità ed innocenza ferina, in cui quello di crudeltà è un già di per sé un giudizio retrospettivo, che implica la malvagità dell’agente, laddove di per sé il fenomeno della compensazione e soddisfazione di un danno non conosce queste attribuzioni. Inoltre, nella logica della compensazione e della soddisfazione del danno si potrebbe leggere un’espressione dell’affermazione di sé, e non della propria conservazione, come invece afferma Dühring, ponendosi così in un’ottica che Nietzsche non avrebbe potuto non rifiutare.

Dopo aver presto chiaramente le distanze dagli storici della morale<sup>36</sup>, Nietzsche passa ad enunciare quelli che sono i cardini della sua genealogia. Il primo è un criterio per così dire metodologico, eppure definito “il più importante [...] per ogni specie di storia”<sup>37</sup>: “il principio, cioè, che la causa genetica di una cosa e la sua finale utilità, nonché la sua effettiva utilizzazione e inserimento in un sistema di fini, sono fatti *toto caelo* disgiunti l’uno dall’altro”<sup>38</sup>. Il fondamento di validità di questo principio, che ripudia le parabole lineari di un’evoluzione netta e limpida, è da ricercarsi in quello che Nietzsche chiama il “capitale punto di vista della metodologia storica”, che afferma “la teoria di una volontà-potenza svolgentesi in ogni accadere”<sup>39</sup>. Non il progresso verso un fine determinato *ab initio* come motore della storia, non l’utilità come segno verace di un’essenza nascosta e suo inconfondibile sintomo, ma un succedersi di dominazioni, sopraffazioni e reinterpretazioni sanguinose di qualsivoglia fenomeno vitale:

“qualche cosa d’esistente, venuta in qualche modo a realizzarsi, è sempre nuovamente interpretata da una potenza superiore in vista di nuovi propositi, nuovamente sequestrata, rimanipolata e adattata a nuove utilità”, così che in fondo “l’intera storia di una «cosa», di un organo, di un uso può essere in tal modo un’ininterrotta catena di segni che accenna a sempre nuove interpretazioni e riassetamenti”<sup>40</sup>,

momenti dell’affermazione continua, policefala e inarrestabile del carattere di potenza che pertiene alla vita. Già un anno prima, nella stesura della prefazione di *Umano, troppo umano* – testo pubblicato nel 1878 ma prefato nel 1886 – Nietzsche aveva mostrato di avere piena consapevolezza della centralità della forza interpretante della volontà di potenza e del carattere brutale che è proprio di ogni interpretazione. Scriveva infatti, nel giustificare la lunga fase di malattia e convalescenza dello spirito libero – la sua lunga solitudine –, che esse erano necessarie poiché

---

<sup>36</sup> “Forse non ho mai letto nulla, cui dentro di me avessi detto a tal punto no, frase per frase, conclusione per conclusione, come a questo libro”. F. Nietzsche, *Prefazione*, § 4, in F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 6. Si noti tuttavia ciò che Nietzsche scrive riguardo a Rée nel § 37 di *Umano, troppo umano I*, e successivamente in *Ecce homo*, “*Umano, troppo umano*” § 6. Può essere utile inoltre, per illuminare i rapporti personali tra Nietzsche e Rée, consultare la sezione *Cronologia* posposta a *La gaia scienza*, Adelphi, Milano 2003, pp. 337-351.

<sup>37</sup> Ivi, p. 66.

<sup>38</sup> *Ibidem*. Si confronti, a questo proposito, l’enunciazione di questo principio già in *Aurora*, scritto ben sette anni prima: “*Illazioni errate dedotte dall’utilità*. Se si è dimostrata l’altissima utilità di una cosa, non si è ancora, con ciò, fatto un passo avanti per chiarire la sua origine: cioè non si può mai con l’utilità rendere comprensibile la necessità dell’esistenza.[...]”. F. Nietzsche, *Aurora*, cit., § 37, pp. 32-33.

<sup>39</sup> Ivi, p. 67.

<sup>40</sup> Ivi, p. 66.

“dovevi [tu, lo spirito libero, ndr] imparare a comprendere ciò che appartiene alla prospettiva in ogni giudizio di valore: lo spostamento, la deformazione e l'apparente teleologia degli orizzonti e ogni altra cosa che fa parte della prospettiva [...]. Dovevi imparare a comprendere la necessaria ingiustizia di ogni pro e contro, l'ingiustizia inseparabile dalla vita, la vita stessa come condizionata dalla prospettiva e dalla sua ingiustizia”<sup>41</sup>.

Fulcro teoretico dell'indagine nicciana, la teoria della volontà di potenza definita poco oltre da Nietzsche “l'essenza della vita”<sup>42</sup>, si rivela anche essere il cuore pulsante della genealogia, che conduce ad una concezione dello sviluppo storico *toto caelo* distinta da quella adottata in maniera filosoficamente ingenua dagli stessi genealogisti della morale seguaci di Rée. Così infatti per Nietzsche

“evoluzione di una «cosa», di un uso, di un organo [...] è tutt'altro che il suo progressus verso una meta, e ancor meno un progressus logico [...] – bensì il susseguirsi di processi di assoggettamento svolgentisi in tale cosa, più o meno spinti in profondità, più o meno indipendenti l'uno dall'altro, con l'aggiunta delle resistenze che continuamente si muovono contro, delle tentate metamorfosi di forma a scopo di difesa e reazione, nonché degli esiti di fortunate controazioni”<sup>43</sup>.

La teoria della «volontà-potenza», come la definisce lo stesso Nietzsche (in questa formula crediamo più correttamente che altrove<sup>44</sup>) non è una dottrina della volontà di sentire – si sarebbe tentati di dire – schopenhaueriano, che abbia come suo oggetto inappagabile la potenza, cui mirerebbe incessantemente; non si tratta di un pensiero della

<sup>41</sup> F. Nietzsche, *Umano, troppo umano I*, cit., *Prefazione*, p. 9. Si veda inoltre, allo stesso proposito, § 36 di *Al di là del bene e del male*, composto tra il 1885 e il 1886: “Posto infine che si riuscisse a spiegare tutta quanta la nostra vita istintiva come la plasmazione e la ramificazione di un' *unica* forma fondamentale del volere – cioè della volontà di potenza, come è la mia tesi –; posto che si potesse ricondurre tutte le funzioni organiche a questa volontà di potenza e si trovasse in essa la soluzione del problema della generazione e della nutrizione – si tratta di *un solo* problema –, ci si sarebbe con ciò procurati il diritto di determinare univocamente *ogni* forza agente come: *volontà di potenza*. Il mondo veduto dall'interno, il mondo determinato e qualificato secondo il suo «carattere intelligibile» – sarebbe appunto «volontà di potenza» e niente altro che questa. –”. F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano 2004, § 36, p. 44. In questa fase la volontà di potenza è concepita ancora soltanto relativamente al mondo organico, e non è ancora diventata, come sarà poi, un “capitale punto di vista della metodologia storica”.

<sup>42</sup> F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 68.

<sup>43</sup> Ivi, p. 67.

<sup>44</sup> L'espressione nicciana «volontà di potenza» soffre in effetti una certa infelicità sintattica che ne determina il frequente fraintendimento. Se talvolta lo stesso Nietzsche indulge a utilizzarla (spesso anche in formule quali «sentimento di potenza») nel significato di desiderio, brama e collegarla alla sfera del potere o del dominio, essa è innanzitutto altro. La potenza cui allude Nietzsche è infatti qualcosa di più primitivo e originario, di cui potere e dominio sono forme particolari derivate e caduche. Come scrive Deleuze: “Volontà di potenza non significa che la volontà voglia la potenza e non implica alcun antropomorfismo [...] la potenza è *ciò che* nella volontà vuole, è l'elemento differenziale all'interno della volontà”. G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 126.

volontà in quanto assenza, privazione, mancanza, o – in termini fisiologici che Nietzsche avrebbe apprezzato – “anemia”, in cerca di un appagamento al suo vuoto, come un pensiero empirico potrebbe concepirlo<sup>45</sup>. Molto più che a tutto questo, Nietzsche pensa ad un policefalo processo organico in cui forze reciprocamente conflittuali sono impegnate in tattiche di assoggettamento e reinterpretazione continua, ingiusta e arbitraria, eppure non casuale o meccanica:

“Ogni accadimento nel mondo organico è un sormontare, un signoreggiare, e [...] a sua volta ogni signoreggiare è un reinterpretare, un riassetto, in cui necessariamente il «senso» e lo «scopo» esistiti sino a quel momento devono offuscarsi o del tutto estinguersi”<sup>46</sup>.

Ogni «cosa» sarebbe quindi forgiata nel sangue delle fucine della storia, teatro di sopraffazioni e asservimenti che non si compiono grazie al fecondo concorso di volontà individuali, di soggetti razionali progettanti precise strategie di autopotenziamento; le linee di forza su cui “ogni potenza in ogni momento trae la sua estrema conseguenza”<sup>47</sup> attraversano, investono e trascendono ogni «soggetto», che sussiste solo come residuo astratto della metafisica. La vita stessa per Nietzsche è potenza, eterno autosuperamento di sé, violento, contraddittorio e irresponsabile (e nello stesso tempo luogo matriciale di ogni giustizia e responsabilità), torrente tumultuoso e torbido che investe, sopprime e genera plasmandola indefinitamente ogni cosa:

“anche il parziale divenire inutile, l'intristirsi o il degenerare, lo smarrirsi di senso e conformità al fine, la morte insomma, rientrano nelle condizioni di progressus reale: il quale compare sempre *in figura di volontà* e cammino inteso a una nuova più grande potenza e sempre si attua a spese di potenze più piccole”<sup>48</sup>.

Estremamente utile per comprendere sotto un altro punto di vista la particolare natura della *Wille zur Macht* nicciana appare proprio quest'ultima citazione, in cui viene esplicitata la relazione – che si è già escluso essere del tipo *facoltà*→*appetito*→*oggetto* – sussistente tra la volontà e la potenza. Deleuze scrive a questo proposito che una volontà

---

<sup>45</sup> Si veda al riguardo Deleuze: “C'è, in Nietzsche, una domanda che si ripete di frequente: cosa vuole una volontà? [...] Non si deve però intendere questa domanda come la ricerca di un fine, di un motivo o di un oggetto da attribuire alla volontà”. G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 14.

<sup>46</sup> F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 66.

<sup>47</sup> F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., § 22, p. 28.

<sup>48</sup> F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 67 [corsivo mio].

“vuole affermare la propria differenza, e, nel rapporto essenziale con un'altra volontà, fa della propria differenza un oggetto di affermazione”<sup>49</sup>; più propriamente, “solo la volontà di potenza vuole”, in quanto essa “è l'elemento genealogico della forza, differenziale e genetico al tempo stesso”<sup>50</sup>. L'autentico soggetto grammaticale del *progressus* sarebbe perciò da rintracciarsi nella potenza, rispetto a cui la volontà non sarebbe che una *figura* mobile, ossia una maschera e un modo improprio – e tuttavia non ingannevole o falso, in contrapposizione ad un altro modo «più vero» o «adeguato» – ma uno dei plurivoci travestimenti assunti dalla potenza nella trafila complessa del suo divenire.

La genealogia non può esercitarsi che intraprendendo un indefesso lavoro di scavo nel brulicante sottosuolo dell'uomo, in quella che Nietzsche chiama la sua permanente “preistoria”. Questo lavoro stratigrafico conduce nella III dissertazione della *Genealogia* all'individuazione di diversi livelli, tra cui è opportuno stabilire un ordine e una gerarchia, dal momento che nel loro avvicinarsi risultano compenetrarsi e sopravvivere l'uno nell'altro. Se l'ideale ascetico è, da un punto di vista stratigrafico, soltanto il terzo momento che il genealogista incontra nel suo lavoro di scavo, esso si configura “come il senso e il valore degli altri due [morale e conoscitivo, *ndr*]”<sup>51</sup>, sopravvivendo in essi. Quello che Nietzsche descrive nella *Genealogia* è un gioco di progressivi sgretolamenti che si verificano sotto i colpi inferti dall'interpretazione genealogica: al venir meno della religione come dogma, ad essa si sostituisce la morale, e ancora oltre si trova la scienza, ultima e più recente custode della volontà di verità<sup>52</sup>. Nelle parole di Deleuze: “La morale è la prosecuzione delle religioni, come la conoscenza lo è per la morale e la religione. L'ideale ascetico è diffuso ovunque, ma i mezzi cambiano”<sup>53</sup>. La volontà di verità che oggi anima la scienza non è in fondo che quella stessa volontà di verità che muoveva morale e religione, e in forza della quale la prima è giunta a far crollare la seconda<sup>54</sup>; la scienza

---

<sup>49</sup> G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 14.

<sup>50</sup> Ivi, p. 75.

<sup>51</sup> Ivi, p. 145.

<sup>52</sup> “Queste due cose, scienza e ideale ascetico, riposano invero sullo stesso suolo – l'ho già fatto intendere –: vale a dire sull'identica sopravvalutazione della verità (più esattamente: sull'identica fede nella suscettibilità di valutazione e di critica da parte della verità) [...] No! Questa «moderna scienza» – aprite un po' gli occhi voi! – è intanto la *migliore* alleata dell'ideale ascetico, per il fatto appunto che è la più inconsapevole, la più involontaria, la più segreta e sotterranea! [...] L'ideale ascetico non è stato per nulla debellato in essi [gli oppositori scientifici dell'ideale, *ndr*], è stato invece reso più forte, cioè più inafferrabile, più spirituale, più capzioso grazie al fatto che da parte della scienza è stato sempre di nuovo sgretolato, demolito un muro, un bastione che si era addossato a quello e ne *involveriva* l'aspetto”. In F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 149.

<sup>53</sup> G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 146.

infatti riposa su una fede metafisica, “per cui Dio è la verità e la verità è divina”<sup>55</sup>. In forza della veracità insita nella stessa morale, il cristianesimo viene a crollare come religione, e così la morale stessa deve trovare il suo crollo da parte della scienza. Questa tuttavia, come fa notare Deleuze, non è ancora l’ultima, più drastica conclusione<sup>56</sup>, che si raggiunge quando la «volontà di verità» si costringe alla soppressione di sé come feticcio:

“anche il cristianesimo *come morale* deve ancora crollare – noi siamo alla soglia di *questo* avvenimento. Avendo la veracità cristiana tratta una conclusione dopo l’altra, trae infine la sua *più drastica conclusione*, la sua conclusione *contro* se stessa; ma questo avviene, quand’essa pone in questione «*cosa significa ogni volontà di verità?*»... E a questo punto tocco ancora una volta il mio problema [...]: che senso avrebbe tutto il nostro essere, se non quello espresso dal fatto che in noi codesta volontà di verità sarebbe diventata cosciente a se stessa *come problema?*”<sup>57</sup>.

Solo in questo modo l’ideale ascetico è non più mascherato, travestito, ma definitivamente eliminato, rifiutando infine non *ciò* che ogni verità è, il suo «che cosa», ma per così dire il suo «che»: “non sostituiamo l’ideale ascetico” scrive Deleuze, “non permettiamo che alcunché occupi il suo posto; anzi è proprio quel posto che vogliamo distruggere: vogliamo [...] una verità che non sia il presupposto di una volontà di verità, ma che presupponga una volontà del tutto diversa”<sup>58</sup>.

La genealogia si configura così, nel traguardo che raggiunge e nel cammino che inaugura, come il crocevia in cui critica e compito filosofico vengono ad incontrarsi e coincidere, così che la prima diventa il momento essenzialmente attivo e creativo della filosofia.

---

<sup>54</sup> “[...] una bimillenaria costrizione educativa alla verità, che finisce per proibirsi la *menzogna della fede in Dio*. [...] il cristianesimo come *dogma* è crollato per la sua stessa morale”. In F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., III, § 27, pp. 154-155.

<sup>55</sup> F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., § 344, p. 255.

<sup>56</sup> Cfr. G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., pp. 146-147.

<sup>57</sup> F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., pp. 155-156.

<sup>58</sup> G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 148.

### 1.2.1. *Genealogia: genesi di un metodo*

Dopo aver perlustrato la cartografia compiuta del metodo genealogico, da Nietzsche presentata nella *Genealogia della morale*, è opportuno ora procedere a ritroso nella produzione nicciana per rintracciarvi motivi e momenti idonei a delineare il progetto genealogico mentre esso era in cammino e stava prendendo corpo.

Se è solo nel 1887, con *Genealogia della morale*, che il progetto genealogico assume in Nietzsche un aspetto compiuto e definito, numerose tracce in questo senso possono essere ravvisate in opere precedenti; la coerenza e la consapevolezza che questi indizi mostrano di possedere nei confronti del progetto cui avrebbero dato corpo aumentano insieme con il chiarirsi nel pensiero di Nietzsche della centralità della teoria della «volontà di potenza», che si configura come il nucleo teoretico su cui Nietzsche viene elaborando il metodo proprio della genealogia.

Vi sono tuttavia testi nicciani, per lo più appartenenti al periodo giovanile, che – pur senza presentare ancora una chiara formulazione della *Wille zur Macht* – contengono nondimeno elementi che possono essere circoscritti nell’area che sarà propria della genealogia. Uno dei migliori esempi a questo proposito è costituito dal testo della II Inattuale, *Sull’utilità e il danno della storia per la vita*<sup>59</sup>, in cui Nietzsche, in precoce e significativa rottura con la cultura filologica e storicistica in cui si era formato, sostiene la contrapposizione tra storia e vita e rivendica il primato di quest’ultima contro la crescita ipertrofica della febbre storica<sup>60</sup>. Trattandosi di un testo che privilegia la problematica storica nel suo complesso, è in questa direzione che vanno colte le affinità con la genealogia. Nietzsche infatti, dopo aver elencato – con uno schema argomentativo che si ripresenterà formalmente identico per tutti i tipi di storia da lui distinti – i possibili benefici della storia detta «monumentale», mette prontamente in guardia circa i suoi rischi: un’ipertrofia monumentale, nel tentativo di recuperare e salvaguardare la gloria e i fasti di un passato irrimediabilmente trascorso, condurrebbe innanzitutto all’eliminazione di un’enorme porzione di storia a favore di pochi fatti “che emergono come isole”<sup>61</sup>, celebrati

---

<sup>59</sup> F. Nietzsche, *Sull’utilità e il danno della storia per la vita*, Adelphi, Milano 2003.

<sup>60</sup> Benché sarebbe possibile scorgere in questa apologia della priorità della vita un sintomo più o meno chiaro in direzione di quella centralità che il polimorfo fenomeno «vita come potenza» avrebbe acquistato anni più tardi nel pensiero di Nietzsche, ci limiteremo ad evidenziare i luoghi dell’opera che più pertengono al nostro discorso.

<sup>61</sup> Ivi, p. 21.

abbelliti fino a farne monumenti. Ma se questo è ancora per lo più un rammarico da filologo, la riflessione nicciana non manca anche di un risvolto più specificamente genealogico: “Quanta diversità dev’essere al riguardo trascurata [...], quanto violentemente l’individualità del passato deve essere costretta in forma generale e smussata in tutti gli angoli acuti, e le linee spezzate a favore di una concordanza!”<sup>62</sup>. Invece di soffermarsi sull’irriducibilità delle differenze, sulla singolarità degli eventi, invece di attardarsi sulle lotte, le dominazioni, la storia monumentale ricostruisce il passato nello splendore di un monogramma essenziale che lo avvicina alla “libera invenzione”<sup>63</sup>. Laddove assioma e precauzione prima della genealogia è quella che Papini chiama “*instauratio maximae diversitatis*”<sup>64</sup>, “la storia monumentale inganna con le analogie”<sup>65</sup>; le sue costruzioni ciclopiche si innalzano sul postulato surrettiziamente introdotto dell’uniformità e regolarità della storia umana, ipotesi che esime la storia monumentale da qualsiasi obbligo storiografico e la avvicina pericolosamente alla metafisica:

“Solo se la terra ricominciasse ogni volta la sua commedia dopo il quinto atto, se fosse stabilito che la stessa concatenazione di motivi, lo stesso *deus ex machina*, la stessa catastrofe ritornassero a determinati intervalli, allora il potente potrebbe desiderare la storia monumentale secondo una piena, iconica *veracità*, ossia ogni fatto nella sua particolarità e unicità esattamente formate: probabilmente dunque non prima che gli astronomi fossero diventati di nuovo astrologi. Fino ad allora la storia monumentale potrà non aver bisogno di quella piena veracità: sempre avvicinerà, generalizzerà, e infine parificherà il dissimile, sempre attenuerà la diversità dei motivi e delle occasioni, per presentare gli *effectus* a spese delle *causae* in maniera monumentale, cioè esemplare e degna di imitazione”, mentre “il *connexus* veramente storico di cause ed effetti [...] conosciuto completamente, dimostrerebbe soltanto che mai più qualcosa di assolutamente uguale potrà risultare nel giuoco di dai del futuro e del caso”<sup>66</sup>.

Se già in queste pagine Nietzsche mostra di possedere un’intuizione storica che si raccoglierà più tardi, raffreddandosi, nello stampo della genealogia, vi è un ulteriore passo che rivela una consapevolezza della questione quasi inattesa: “l’origine della cultura storica [...] *deve* essere essa stessa riconosciuta storicamente, la storia *deve* essa stessa

---

<sup>62</sup> Ivi, pp. 19-20.

<sup>63</sup> Ivi, p. 21.

<sup>64</sup> M. Papini, *Il geroglifico della storia. Significato e funzione della dipintura nella «Scienza nuova» di G. B. Vico*, Cappelli, Bologna 1984, p. 82.

<sup>65</sup> F. Nietzsche, *Sull’utilità e il danno della storia per la vita*, cit., p. 21.

<sup>66</sup> Ivi, pp. 20-21.

risolvere il problema della storia, il sapere *deve* volgere il suo pungolo contro se stesso”<sup>67</sup>. Il senso storico, malattia e virtù della cultura occidentale, deve avere il coraggio di riconoscere la propria ingiustizia, la prospettiva che lo abita e lo nutre, e comprendere la parzialità che necessariamente gli è propria. Come scrive Foucault a questo proposito, l’autentico senso storico che anima la genealogia “sa di essere prospettiva” e se ne assume il carico, quando “dà al sapere la possibilità di fare, nel movimento stesso della sua conoscenza, la propria genealogia. La «wirkliche Historie» effettua, sulla verticale del luogo in cui si trova, la propria genealogia”<sup>68</sup>. Nietzsche delinea così, nella *II Inattuale*, i tratti che definiscono quel gesto autenticamente teor-etico che la comprensione filosofica animata dalla radicalità genealogica richiedono.

Se alla data di composizione delle sue *Inattuali* egli è ancora avviluppato nella sua pelle di filologo e di wagneriano, c’è indubbiamente un momento, nella parabola intellettuale di Nietzsche, a partire dal quale lo spirito autenticamente critico della sua filosofia emerge con chiarezza e si distingue dal retroterra che aveva costituito il *milieu* della sua formazione culturale e professionale. Se dal punto di vista biografico viene a coincidere con un netto peggioramento delle condizioni di salute (tanto da indurre l’università di Basilea ad accordare al giovane docente un prepensionamento), questo periodo segna per Nietzsche un capitolo fondamentale della sua produzione e una fase cruciale del suo pensiero. Nascono in questi e nei successivi anni *Aurora*, *La gaia scienza* ma innanzitutto i due volumi di *Umano, troppo umano*, di cui Nietzsche dirà:

“*Umano, troppo umano* è il monumento di una crisi. Si definisce un libro per spiriti *liberi*; quasi ogni proposizione vi esprime una vittoria – per mezzo suo mi sono liberato da *ciò che non apparteneva* alla mia natura. Ciò che non mi appartiene è l’idealismo: il titolo dice: «dove *voi* vedete cose ideali, *io* vedo cose umane, ah, troppo umane!» [...] L’espressione libero spirito non vuole essere intesa qui in nessun altro senso: uno spirito *divenuto libero*, che ha ripreso possesso di sé”<sup>69</sup>.

---

<sup>67</sup> Ivi, p. 68.

<sup>68</sup> M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, cit., p. 57.

<sup>69</sup> F. Nietzsche, *Ecce homo*, Adelphi, Milano 2000, *Umano, troppo umano. Con due continuazioni*, § 1, p. 80.

È un libro che, più di altri, parla dei “superamenti”<sup>70</sup> del suo autore: segnato da una “grande separazione”<sup>71</sup>, è il risultato di “un opposto e mai sperimentato *clima dell’anima*”, raggiunto per abbandonare se stesso e ritrovarsi dopo “un lungo errare, cercare, cambiare, un’avversione ad ogni fissarsi, ad ogni goffo affermare e negare”<sup>72</sup>. Esperienze in prima persona, in cui a venire in questione è lo statuto stesso del soggetto, messo duramente alla prova nella sua statutaria unità da una vita vissuta “per esperimento”, come dirà altrove Nietzsche. Questi, nella sostanza, i tratti del retroterra su cui il libro è cresciuto – e che costituiranno alcuni dei motivi di più forte interesse ‘personale’ di Foucault nei confronti di Nietzsche.

“Io stesso non credo che alcuno abbia mai scrutato il mondo con un sospetto ugualmente profondo”<sup>73</sup>. Questa sola proposizione, scritta nel 1886, data in cui il testo (composto tra il 1876 e il 1878) è stato prefato, permette di misurare il radicale sovvertimento che quest’opera inaugura. Strumento della ricerca non è un dubbio di retaggio cartesiano, puramente speculativo e cautelativo, ma un sospetto temerario che diventa in Nietzsche autentica regola d’indagine. Nietzsche sperimenta in questa e nelle altre opere degli stessi anni tutte le potenzialità di una critica genealogica dei fondamenti metafisici su cui riposa la tradizione filosofica, scomponendola attraverso una “chimica delle idee e dei sentimenti”<sup>74</sup> in grado di svelarne le effettive radici. La metafisica, incapace di uno sguardo autenticamente «storico», deduce dal postulato di una miope analogia la presenza silenziosa, nel clamore della storia, di un senso e una finalità già presenti all’origine di ogni cosa, nel suo momento d’innocente e perfetta aurora, anteriore a ogni corruzione e decadimento<sup>75</sup>; “come se le parole avessero conservato il loro senso, i desideri la loro direzione, le idee la loro logica” e non avessero invece “conosciute invasioni, lotte, rapine, simulazioni, astuzie”<sup>76</sup>. Di fronte all’imporsi di un’opposizione, di

---

<sup>70</sup> “Bisogna parlare solo quando non è lecito tacere; e solo di ciò che si è *superato* [...] . I miei scritti parlano solo dei miei superamenti: dentro ci sono «io», con tutto ciò che mi fu nemico, *ego ipsissimus*, anzi addirittura, se è consentita un’espressione più superba, *ego ipsissimum*. Lo si indovina: io ho già molto – sotto di me...”. F. Nietzsche, *Prefazione*, in F. Nietzsche, *Umano, troppo umano II*, Adelphi, Milano 2006, § 1, p. 3.

<sup>71</sup> F. Nietzsche, *Prefazione*, in F. Nietzsche, *Umano, troppo umano I*, cit., § 3, p. 5.

<sup>72</sup> Ivi, § 6, p. 8.

<sup>73</sup> Ivi, § 1, p. 3.

<sup>74</sup> Ivi, § 1, p. 15.

<sup>75</sup> “*In principio era*». Glorificare l’origine – è questo il germoglio metafisico che rispunta nella considerazione della storia e che fa ogni volta credere che al principio di tutte le cose si trovi il più perfetto e il più essenziale”. In F. Nietzsche, *Umano, troppo umano II*, cit., *Il viandante e la sua ombra*, § 3, p. 135.

<sup>76</sup> M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, cit., p. 43. Si veda anche Nietzsche: “Come se tutte le parole non fossero delle borse, in cui è stato ficcato ora questo, ora quello, ora più cose insieme!”. F. Nietzsche, *Umano, troppo umano II*, cit., *Il viandante e la sua ombra*, § 33, p. 155.

una discontinuità che non sa dissimulare, la metafisica proclama la sua credenza fondamentale, e la sua implicita resa filosofica: “la credenza nelle antitesi dei valori”<sup>77</sup>.

“Come può” si chiede il metafisico “qualcosa nascere dal suo opposto, per esempio il razionale dall’irrazionale, ciò che sente da ciò che è morto, la logica dall’illogicità, il contemplare disinteressato dal bramoso volere, il vivere per gli altri dall’egoismo, la verità dagli errori?”<sup>78</sup>.

Se la metafisica, in un malcelato imbarazzo, ha affermato “per le cose stimate superiori un’origine miracolosa, che scaturirebbe immediatamente dal nocciolo e dall’essenza della «cosa in sé»”<sup>79</sup>, il genealogista rifiuta questa superstizione e riconosce la frattura, la differenza e la discontinuità come caratteri propri del divenire storico, e riconduce l’antitesi del metafisico al corso accidentato di un’evoluzione realmente storica. Laddove qualcosa si presenta come unità incontaminata, la genealogia agisce dissociando sistematicamente, frammenta, scompone, rintraccia l’origine (*Herkunft*) in elementi dispersi ed eteroclitici. “Come è venuta la ragione nel mondo? Com’è giusto che arrivasse, in un modo irrazionale [*unvernünftige*], attraverso il caso”<sup>80</sup>. La genealogia si oppone alla ricerca di un’origine metafisica (*Ursprung*), che “si sforza di raccogliere l’esatta essenza di una cosa, la sua possibilità più pura, la sua identità”<sup>81</sup> senza storia. Se la metafisica trascura fino a prescindere l’intero divenire delle cose, per il genealogista si tratta invece di “attardarsi sulle meticolosità e sui casi degli inizi”<sup>82</sup>, essere uno che “perfora, scava, scalza di sotterra”<sup>83</sup> per scoprire infine che le cose non nascondono alla loro origine il loro “segreto essenziale”, la perla della loro verità irresistibile e pura, ma il vuoto della sua assenza, in quanto “la loro essenza fu costruita pezzo per pezzo a partire da figure ad essa estranee”<sup>84</sup>, opera di un gioco di prestigio, di una fabbricazione ingannevole.

Come fa notare Foucault, in più luoghi della sua opera Nietzsche affronta genealogicamente l’origine storica di un determinato fenomeno umano (morale, conoscenza, poesia, religione) utilizzando un termine che possiede nel contesto “un suono quanto mai inusitato”<sup>85</sup>: *Erfindung*, «invenzione». Al di là dell’effetto retorico, la scelta

<sup>77</sup> F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., § 2, p. 8 [in corsivo nel testo].

<sup>78</sup> F. Nietzsche, *Umano, troppo umano I*, cit., § 1, p. 15.

<sup>79</sup> *Ibidem*.

<sup>80</sup> F. Nietzsche, *Aurora*, cit., § 123, p. 93.

<sup>81</sup> M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, cit., p. 45.

<sup>82</sup> *Ivi*, p. 47.

<sup>83</sup> F. Nietzsche, *Prefazione*, in F. Nietzsche, *Aurora*, cit., § 1, p. 3.

<sup>84</sup> M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, cit., p. 45.

<sup>85</sup> F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., § 4, p. 9.

lessicale risponde in Nietzsche a motivazioni ben più solide: “L’invenzione, *Erfindung*, è da un lato per Nietzsche una rottura, dall’altro qualcosa che possiede un inizio piccolo, basso, meschino, inconfessabile. Questo è il punto cruciale della *Erfindung*”<sup>86</sup>. L’invenzione introduce una frattura, una discontinuità rispetto a ciò che la precedeva, afferma una estraneità nei confronti della natura delle cose: “la conoscenza non è assolutamente iscritta nella natura umana”<sup>87</sup>, ma risulta dal conflitto degli istinti che la fondano e ne costituiscono la base e il punto di partenza<sup>88</sup>. Che qualcosa come la morale, o la religione, o persino la conoscenza<sup>89</sup> siano state inventate, significa in Nietzsche che la loro realtà è quella di un artificio, una oscura fabbricazione degna di uno *Schwarzkünstler*; significa che la loro nascita non segue i passi voluti da una natura previdente, ma è da ricercarsi in sordidi interessi, macchinazioni e umane astuzie.

L’oggetto proprio della genealogia è perciò l’*origine*, non però in quanto *Ursprung*, ma intesa in altre due accezioni, che Nietzsche adopera in opposizione polemica a questa. Negli scritti di Nietzsche, oltre ad *Erfindung*, il cui utilizzo è in realtà molto circostanziato, Foucault reperisce infatti l’utilizzo più diffuso di due termini, *Herkunft* e *Entstehung*, sulla cui disamina il saggio *Nietzsche, la genealogia, la storia* si sofferma approfonditamente.

La prima connotazione, *Herkunft*, è traducibile con provenienza, appartenenza, ma non è volta a rintracciare un nucleo stabile di caratteri il cui possesso conferirebbe una sanzione identitaria accomunante. Essa mette piuttosto in risalto i segni individuali, idiosincratici, “gli innumerevoli inizi”<sup>90</sup> la cui molteplicità irriducibile porta ad una dissociazione dell’Io tale da dispiegare in una pluralità senza possibilità di sintesi gli avvenimenti e le circostanze che ne occupano il fondo torbido. Nell’*Herkunft* insomma, non c’è “nulla che somiglierebbe all’evoluzione di una specie, al destino di un popolo. Seguire la trafila complessa della provenienza è al contrario – scrive magistralmente Foucault – “mantenere ciò che è accaduto nella dispersione che gli è propria”<sup>91</sup>. È far perdurare alla radice di ciò che siamo e conosciamo l’alchimia strabica dell’accidente incalcolabile.

---

<sup>86</sup> M. Foucault, *La verità e le forme giuridiche*, cit., p. 89.

<sup>87</sup> *Ibidem*.

<sup>88</sup> Cfr. F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., § 333, p. 236.

<sup>89</sup> “In un angolo remoto dell’universo scintillante e diffuso attraverso infiniti sistemi solari c’era una volta un astro, su cui animali intelligenti inventarono la conoscenza [*das Erkennen erfanden*]. Fu il minuto più tracotante e più menzognero della «storia del mondo»”. F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, in F. Nietzsche, *La filosofia nell’epoca tragica dei greci. E scritti 1870-1873*, Adelphi, Milano 1991, § 1, p. 227. Ci si discosta qui dalla traduzione Adelphi riguardo al termine cruciale ‘erfanden’, tradotto nel testo con «scoprirono», scelta che non rende giusta all’intento nicciano.

<sup>90</sup> M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, cit., p. 48.

<sup>91</sup> *Ibidem*.

Ma se questo è ciò che è proprio dell'analisi dell'*Herkunft*, se questi sono i risultati della sua azione, va anche detto di ciò che è al contempo tavolo di lavoro, reagente primo e straordinario catalizzatore di questa operazione: il *corpo*. Esso è il crocevia in cui le varie forze e le molteplici direttrici della storia si incontrano, si scontrano, si contaminano e *prendono corpo*, nel senso in cui prendono il corpo, attraversandolo e disfacendolo. Esso è definito da Foucault il luogo dell'*Herkunft*, il supporto d'iscrizione degli avvenimenti che reca su di sé i segni degli investimenti cui è costantemente oggetto, e che esibisce, impressa su di sé, la stigma di una storia che ne fa un "volume in perpetuo sgretolamento"<sup>92</sup>, devastandolo. Nel suo testo Orsucci rileva a questo proposito un'aporia nel pensiero di Nietzsche, diviso tra una consapevolezza filosofica della storicità costitutiva del corpo e l'aspirazione ad un rinnovato "stato di natura"<sup>93</sup>: se la riflessione è puntuale e corretta, sembra opportuno tuttavia precisare che il corpo, porosa superficie su cui la storia aderisce continuamente, è anche quel residuo che la storia non cancella così come non istituisce mai *tout court*, ma che sfugge come orlo negativo della sua azione mentre le si consegna sempre di nuovo. Come scrive ancora Foucault: "esso è preso in una serie di regimi che lo plasmano; è rotto a ritmi di lavoro, di riposo e di festa: è intossicato da veleni – cibo o valori, abitudini alimentari e leggi morali insieme; si costruisce delle resistenze"<sup>94</sup>.

Se l'*Herkunft* indica le intricate radici della provenienza, l'*Entstehung* "designa piuttosto l'emergenza, il momento della nascita. È il principio e la legge singolare di un'apparizione"<sup>95</sup>. Rovesciando "i diversi sistemi di asservimento"<sup>96</sup> la genealogia restituisce al gioco casuale e mai definitivo delle dominazioni, dello scontro tra forze, il termine finale di questa dinamica instabile; laddove la metafisica gli attribuiva il ruolo di scopo e senso dell'intero processo, l'analisi della sua *Entstehung* mostra che anch'esso sconta la caducità che gli deriva dall'essere l'esito di un *polemos* sottostante. Lo scontro da cui appare "ogni grandezza terrena" si gioca su un campo (*Entstehungherd*) che è essenzialmente distanza, e definisce gli avversari nella loro opposizione. Per questo Foucault scrive che "nessuno è responsabile d'un'emergenza, nessuno può farsene gloria; essa si produce sempre nell'interstizio"<sup>97</sup>. Su questo terreno, "a fondo e lungamente irrorat[o] di sangue", si svolge, nel teatro della storia, "l'opera che [...] ripetono

---

<sup>92</sup> Ivi, p. 50.

<sup>93</sup> A. Orsucci, *La Genealogia della morale di Nietzsche: introduzione alla lettura*, cit., p. 109.

<sup>94</sup> M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, cit., p. 54.

<sup>95</sup> Ivi, p. 50.

<sup>96</sup> *Ibidem*.

<sup>97</sup> Ivi, p. 52.

indefinitamente i dominanti e i dominati”<sup>98</sup>. Ogni emergenza così non è il segno di una continuità che si fa largo sotterraneamente nel corso della storia, ma reca la sanzione del conflitto che la genera, e ripete con il suo apparire l’infinita giostra delle lotte, dei sequestri e delle sopraffazioni: “Tale è appunto la caratteristica dell’*Entstehung*”, scrive ancora Foucault: “non è il risultato necessario di quel che, per tanto tempo, era stato preparato in anticipo; è la scena dove le forze si mettono a rischio e s’affrontano”<sup>99</sup>.

### 1.2.2. *Volontà di potenza: radici genealogiche*

Come si è precedentemente anticipato, l’elaborazione del metodo genealogico è strettamente connessa in Nietzsche all’affacciarsi nel suo pensiero della *Wille zur Macht*. Se infatti in un primo momento, collocabile all’incirca nella fase della «grande separazione» che presiede alla stesura di *Umano, troppo umano* è già presente in Nietzsche una certa consapevolezza della genealogia, essa trova nella concezione della volontà di potenza un nucleo teoretico forte a partire da cui esercitare la propria critica, mentre ne viene circoscritta dal punto di vista teorico. Con la formulazione della volontà di potenza un fondamento è dato alla genealogia, che si rivela chiave di lettura privilegiata per penetrare i nuovi tratti della peculiare ontologia nicciana. D’altro canto però, è la genealogia a rendere visibile nella trama storica l’azione plasmatrice della *Wille zur Macht*, individuando la base su cui realizzare una *wirkliche Historie*. È la genealogia, in altre parole, a diagnosticare grazie all’«intuizione storica» l’agire della volontà di potenza, e sulla base di questa conoscenza, ad elaborare il suo metodo d’indagine. Riconoscendo il carattere onnicomprensivo della potenza, la genealogia è del resto consapevole di esservi circoscritta, e “non rifiuta il sistema della propria ingiustizia”<sup>100</sup>. Genealogia e volontà di potenza si tengono dunque insieme e si richiamano l’una con l’altra: la volontà di potenza scorre nelle vene della storia, e la genealogia, attraversatane essa stessa, è allo stesso tempo vigile diagnosta di questa realtà.

Accanto ad alcune precoci prestazioni<sup>101</sup>, in cui già lampeggia chiaramente l’«intuizione storica», la produzione nicciana annovera esempi sempre più coerenti

---

<sup>98</sup> *Ibidem*.

<sup>99</sup> *Ivi*, p. 59.

<sup>100</sup> *Ivi*, p. 57.

<sup>101</sup> F. Nietzsche, *Sull’utilità e il danno della storia per la vita*, cit., e F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, in F. Nietzsche, *La filosofia nell’epoca tragica dei greci*, cit., pp. 225-244.

dell'impresa genealogica in cammino: si tratta ad esempio di testi cruciali come *Umano, troppo umano*, *Aurora* e *La gaia scienza*. Tuttavia, alla chiara consapevolezza genealogica che vi è gradualmente maturata, non si affianca ancora – fino agli anni 1885-1886 – alcuna formulazione della teoria della volontà di potenza, presente invece in maniera più che sintomatica a partire da *Al di là del bene e del male*, per poi confluire nel testo postumo che reca il nome del progetto in corso<sup>102</sup>. Il volume *La volontà di potenza* raccoglie un numeroso materiale che Nietzsche era venuto realizzando e organizzando nel corso di molti anni, e le opere che pubblica in vita contengono rimandi sempre più chiari ad un progetto che nella sua completezza non vide mai la luce, ma la cui travagliata gestazione indica eloquentemente l'importanza che la volontà di potenza veniva mano a mano assumendo nella filosofia nicciana. Avendo presentato nei paragrafi precedenti alcuni tratti della volontà di potenza, per come essa è presentata da Nietzsche nella *Genealogia* (in quanto “punto di vista capitale della metodologia storica”), si propone di seguito una essenziale genealogia del concetto nell'elaborazione intellettuale del suo autore.

Nel suo puntuale ed equilibrato contributo, Andrea Orsucci illustra, soffermandosi in particolare sugli esiti che avranno nella *Genealogia della morale*, le molteplici direttrici sotterranee da cui Nietzsche elaborerà la sua teoria della volontà di potenza. I suoi studi del periodo testimoniano un serio interesse alle scienze naturali, e dalla mole di queste letture due nomi spiccano nella biblioteca nicciana, Julius Robert Mayer, fisico, e Karl Wilhelm Nägeli, botanico antidarwiniano.

Del primo, le cui teorie Nietzsche mostra di conoscere al momento della stesura del quinto libro de *La gaia scienza* (cui lavora dall'ottobre del 1886<sup>103</sup>), il filosofo tedesco trae il concetto di «scatenamento» e la conseguente distinzione tra “causa dell'agire” e “causa dell'agire così e così, dell'agire in questa direzione, in vista di quest'obiettivo”<sup>104</sup>. Questo ha conseguenze molto importanti sulla concezione della causalità, ma ancor più contiene una nuova conferma scientifica e sperimentale alla critica del finalismo, cui Nietzsche era particolarmente interessato. Se infatti “secondo un secolare errore si è abituati a vedere proprio nell'obiettivo (finalità, vocazione eccetera) la forza *propulsiva* [...] esso è soltanto l'energia *direttiva*” a monte della quale sta “un *quantum* di energia accumulata che aspetta d'essere usata in qualche modo, per qualche scopo”<sup>105</sup> tramite lo scatenamento. Nietzsche

---

<sup>102</sup> F. Nietzsche, *La volontà di potenza. Frammenti postumi ordinati da Peter Gast e Elisabeth Förster-Nietzsche*, tr. it. di A. Treves, a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Bompiani, Milano 2001.

<sup>103</sup> Cfr. *Cronologia* in F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 163.

<sup>104</sup> F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., § 360, pp. 288-289.

<sup>105</sup> *Ibidem*.

scambia e apparentemente confonde il vettore dello scatenamento con il fine dell'azione (“Tra queste piccole circostanze fortuite e tra i fiammiferi annovero tutti i cosiddetti «scopi»”), che nella fisica di Mayer, piuttosto tesa a “smentire [...] il principio di equivalenza tra causa ed effetto”<sup>106</sup>, era escluso a priori. Tuttavia Nietzsche si giova delle conclusioni del fisico per sottolineare, a dispetto del ruolo delle intenzioni, la forza primaria degli istinti e degli impulsi che nell'azione morale trovano scatenamento e sublimazione. Si noti inoltre come si affaccia nello stesso periodo – 1886 – l'elaborazione in Nietzsche della volontà di potenza, che trova nelle ricerche di Mayer una conferma e un appoggio: la condizione di una originaria quantità di potenza che si svolge in molteplici scatenamenti assumendo forma e destinazione non può non richiamare alcuni dei caratteri del pensiero cui Nietzsche stava ponendo mente. La *Wille zur Macht* si distacca tuttavia dalla fisica di Mayer per un punto fondamentale: la potenza cui pensa Nietzsche non deve essere concepita come una sorta di energia potenziale che si scaricherebbe, venendo meno, attraverso lo scatenamento; la potenza vuole e realizza in ogni istante la propria affermazione, e il proprio costante accrescimento, in uno straripamento irriducibile.

Per quanto riguarda Nägeli, sappiamo dal suo epistolario che Nietzsche ne studiò le teorie a partire dal 1886. Avversario deciso del darwinismo, questi incontrò sin dall'inizio il favore intellettuale di Nietzsche sostenendo l'influenza secondaria e assolutamente marginale dell'adattamento nel processo evolutivo, dominato invece da un «impulso formativo» agente nell'«idioplasma» che “costringe a perfezionare incessantemente i caratteri morfologici”<sup>107</sup> attraverso un duplice processo in cui “ad una crescente differenziazione morfologica si accompagna una drastica semplificazione”<sup>108</sup>. Nägeli sostiene l'esistenza nel mondo organico di una capacità morfogenetica fondamentale, che condurrà Nietzsche, già in *Al di là*, a parlare di una “teoria evolutiva della volontà di potenza”<sup>109</sup>; contro i darwiniani, che affidano la guida del processo evolutivo alla capacità di adattamento, eminentemente reattiva e conservativa, Nietzsche, sulla scorta delle teorie di Nägeli, arriva a “desumere dalla lettura della stessa natura [...] proprio una affermazione, dispoticamente spregiudicata e spietata, di rivendicazioni di potenza”<sup>110</sup>. Il risultato è quello di un *progressus* in continua trasformazione, in cui “all'interno di ogni singolo organismo [...] a ogni sostanziale sviluppo del tutto, si sposta anche il «senso» dei

<sup>106</sup> A. Orsucci, *La Genealogia della morale di Nietzsche: introduzione alla lettura*, cit., p. 40.

<sup>107</sup> Ivi, p. 42.

<sup>108</sup> Ivi, p. 45.

<sup>109</sup> F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., § 23, p. 28 [corsivo nel testo].

<sup>110</sup> Ivi, § 22, p. 28.

singoli organi”<sup>111</sup> tra i quali si gioca uno scontro “sotterraneo di attriti e resistenze, di conflitti fra dispositivi molecolari corrispondenti a livelli evolutivi diversi”<sup>112</sup>. Morfogenesi interna invece di adattamento, trasformazione affermativa contro conservazione: questi i due cardini antidarwiniani che Nietzsche mutua da Nägeli nell’elaborazione della volontà di potenza che presiede il mondo organico e qui trova l’occasione del proprio «scatenamento».

Questa opposizione ai principî del darwinismo è richiamata da Nietzsche anche ne *La gaia scienza*, in cui la distanza dall’istinto di conservazione è chiara quanto perentoria:

“Voler conservare se stessi è l’espressione di uno stato estremamente penoso, di una limitazione del vero e proprio istinto basilare della vita che tende a un’*espansione di potenza*, e abbastanza spesso pone in questione e sacrifica, in questo suo volere, l’autoconservazione. [...] La lotta per la vita è soltanto un’*eccezione*, una provvisoria restrizione della volontà di vita; la grande e piccola lotta ruota ovunque attorno al prevalere, al crescere e all’espandersi, attorno alla potenza, conformemente alla volontà di potenza, che è appunto la volontà della vita”<sup>113</sup>.

Nella *Genealogia della morale* Nietzsche riprende questa distinzione in tono decisamente polemico con “il moderno «misarchismo»” che serpeggia “nelle scienze più rigorose e apparentemente più oggettive”<sup>114</sup>: i naturalisti fraintendono la natura delle cose, la volontà di potenza che in esse agisce, accettando, date le loro umili origini, il “dogma dello spinozismo”<sup>115</sup>. L’autoconservazione è solo un restringersi, un limitarsi di quelle “forze spontanee, aggressive, sormontanti, capaci di nuove interpretazioni e plasmazioni”<sup>116</sup> e disposte anche al sacrificio di sé pur di espandersi: non conservazione o gestione prudente di sé, ma espansione irresponsabile e illimitata: “si tratta di molto *più* che di «amministrare»...”<sup>117</sup>.

Dopo aver mostrato, attraverso alcuni dei suoi motivi fondamentali, la genesi del concetto nicciano di volontà di potenza – che Nietzsche trasferisce con una certa disinvoltura dall’ambito naturalistico-fisiologico a quello storico e morale – si intende ora illustrare alcune possibilità e perplessità che esso presenta.

<sup>111</sup> F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 67.

<sup>112</sup> A. Orsucci, *La Genealogia della morale di Nietzsche*, cit., p. 46.

<sup>113</sup> F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., § 349, pp. 264-265.

<sup>114</sup> F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 67.

<sup>115</sup> F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., § 349, pp. 264.

<sup>116</sup> F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 68.

<sup>117</sup> *Ibidem*.

In un breve ma valevole intervento Jean Granier<sup>118</sup> evidenzia quello che, più che un paradosso, appare un vicolo cieco del pensiero nicciano. Avendo riconosciuto nella volontà di potenza “l’essenza più intima dell’essere”, il principio che unifica qualificandole essenzialmente tutte le multiformi manifestazioni di “ciò che è vitale”, Nietzsche, secondo Granier, sembra non essere più in grado di fondarne la differenza specifica e il criterio di distinzione al quale non è tuttavia disposto a rinunciare. In altre parole, la volontà di potenza diverrebbe un principio dotato di tale capacità di sintesi da annullare le differenze e le distinzioni specifiche che Nietzsche ammette e rivendica, e che in questo modo minacciano di “spegnersi nella notte delle equivalenze”<sup>119</sup>. Il criterio di distinzione e gerarchizzazione<sup>120</sup> avanzato da Nietzsche per risolvere questo *impasse* (di cui lo stesso Nietzsche mostra consapevolezza) è reperito da Granier nella «verità»<sup>121</sup>; tuttavia, a questo termine, verso il quale probabilmente Nietzsche avrebbe avuto delle riserve, sentiamo di dover preferire il concetto di «autenticità», ad indicare “l’accordo della vita con la natura intima dell’Essere come volontà di potenza”<sup>122</sup>. In questo senso, superiore, sano, forte è colui che (ri)conosciuta l’essenza del suo essere come volontà di potenza, la accetta *in toto* e la porta a compimento nella sua esistenza, facendosi carico di tutte le conseguenze che essa comporta e mettendole a profitto. Quella dell’uomo sarebbe così una natura di potenza che misurerebbe la propria autenticità sulla capacità di accettare la potenza eternamente autosuperantesi della vita; la grandezza dell’uomo, scrive in più luoghi Nietzsche, si misura sulla base delle quantità di verità che è in grado di sopportare. Il riconoscimento del carattere violento, tragico, ma anche voluttuoso e rapinoso dell’*essere-come-potenza*, l’accettazione non rassegnata, ma gioiosa di questa crudele verità si traduce in un compito di portata esistenziale: saper vivere all’altezza della propria natura. Sebbene questi presupposti disegnino il ritratto del superuomo, il cui avvento è cantato ‘liricamente’ nello *Zarathustra*, anche l’uomo debole, precursore del *décadent* del XIX secolo, in cui agiscono soltanto forze reattive, ha una importanza tutt’altro che trascurabile agli occhi di Nietzsche, che pure afferma di disprezzarne l’intera genia. Quella che lo schiavo manifesta, secondo Nietzsche, è meno una malattia che una gravidanza”: con esso si

<sup>118</sup> J. Granier, *Genealogia dei valori e verità nella filosofia di Nietzsche*, in AA.VV., *Nietzsche e il destino dell’uomo*, a cura di G. Penzo, Città Nuova, Roma 1982, pp. 61-69.

<sup>119</sup> Ivi, p. 65.

<sup>120</sup> “Il monismo della volontà di potenza è inseparabile da una tipologia pluralistica”. In G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 127.

<sup>121</sup> “La verità [...] l’accordo del fenomeno con il suo essere, altrimenti detto, l’accordo delle attualizzazioni multiformi della volontà di potenza con ciò che definisce la sua verità intima come *Selbstüberwindung* [...]. Il martello del genealogista non forgia il metallo del valore che sull’incudine della verità”. Ivi, pp. 66-68.

<sup>122</sup> Ivi, p. 67.

presenta sulla terra “qualcosa di tanto nuovo, profondo, inaudito, enigmatico e colmo di contraddizioni”<sup>123</sup> da giustificare per la prima volta un interesse nei confronti dell’uomo. Quest’essere malato, debole, curvo, si fa profondo, tanto da dimostrarsi “una tra le più inaspettate e stimolanti mosse azzeccate che gioca il «grande fanciullo» eracliteo”<sup>124</sup>. In fondo, con la “*rivolta degli schiavi nella morale*”<sup>125</sup> nasce per la prima volta l’uomo come lo conosciamo. Il «signore» che dominava inizialmente, secondo la genealogia della morale offerta da Nietzsche, possedeva quell’immediatezza, quella spontaneità e quella fierezza (nel senso propriamente etimologico) che lo avvicinavano ancora all’animale, al quale infatti è spesso paragonato da Nietzsche<sup>126</sup>. Il gesto prorompente dello schiavo segna un crinale nella storia genealogica dell’uomo, e origina due versanti: da un lato con la sua rivolta vincente contro il signore realizza la più grande trasvalutazione morale; dall’altro la sua malattia costituisce anche una sfida, una provocazione e forse un annuncio – “come se l’uomo non fosse una meta, ma soltanto una via, un episodio, un ponte, una grande promessa...”<sup>127</sup>.

Sebbene Nietzsche faccia più volte esplicita professione di rigetto di ogni umanismo, questa prospettiva non si cancella mai definitivamente nel suo pensiero. Lo *Zarathustra*, mentre canta l’avvento dell’*oltreuomo*, si rivolge nondimeno a uomini, cui chiede la fedeltà alla terra e il rinnegamento di ogni ideale nichilistico. La stessa volontà di potenza, se appare da un lato una condizione necessitante e paralizzante per l’agire umano, dall’altro sembra delineare tra i tipi d’uomo una gerarchia, risultato della capacità di esercitare le forze attive e rifiutare quel *réssement* che il è sintomo più inconfondibile di uno spirito «basso».

Con la prospettiva offerta da Granier non si pretende di esaurire la complessità di questo motivo del pensiero di Nietzsche, ma offrirne nondimeno una possibilità di lettura che non smette di possedere una propria legittimità.

---

<sup>123</sup> F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p.75.

<sup>124</sup> *Ibidem*.

<sup>125</sup> Ivi, I, § 7, p. 23 [corsivo nel testo].

<sup>126</sup> “Che gli agnelli nutrano avversione per i grandi uccelli rapaci, è un fatto che non sorprende: solo che non v’è in ciò alcun motivo per rimproverare agli uccelli rapaci di impadronirsi degli agnellini. [...] giungendo in definitiva a non mantenere in piedi nessun altra persuasione salvo quella *che il forte è padrone* di essere debole e l’uccello rapace di essere agnello – in tal modo esse si acquisiscono per l’appunto il diritto di *imputare* all’uccello rapace il fatto di essere uccello rapace...”. E poco prima: “Pretendere dalla forza che *non* si estrinsechi come forza [...] è precisamente così assurdo come pretendere dalla debolezza che essa si estrinsechi come forza”. Ivi, pp. 34-35.

<sup>127</sup> Ivi, p. 75.

### 1.2.3. *Tra genealogia e volontà di potenza: l'interpretazione*

In un precedente paragrafo si è affrontata la complessa relazione che lega genealogia e volontà di potenza nel pensiero di Nietzsche; dovendola riprendere in breve, si potrebbe affermare che la genealogia viene progressivamente rischiarando attraverso «il lume del suo metodo» un terreno, quello della storia, su cui scopre agire la stessa volontà di potenza che essa sa muovere la sua ricerca. Se si è osservata la loro fondamentale attiguità *topografica*, attraverso la descrizione dei rapporti spaziali che condividono, poco si è ancora detto del ‘giunto cardanico’ che consente la *dinamica* coordinata delle due: l'interpretazione. Punto di raccordo tra genealogia e volontà di potenza, l'interpretazione costituisce di per sé un altro cardine del pensiero nicciano; il seguente passo della *Genealogia della morale* aiuta ad intuire la centralità del ruolo che essa gioca in Nietzsche:

“qualche cosa d'esistente, venuta in qualche modo a realizzarsi, è sempre nuovamente interpretata da una potenza superiore in vista di nuovi propositi, nuovamente sequestrata, rimanipolata e adattata a nuove utilità: [...] ogni accadimento nel mondo organico è un *sormontare*, un *signoreggiare* e [...] a sua volta ogni sormontare e signoreggiare è un reinterpretare, un riassetare, in cui necessariamente il «senso» e lo «scopo» esistiti sino a quel momento devono offuscarsi o del tutto estinguersi. [...] Ma tutti gli scopi, tutte le utilità sono unicamente *indizi* del fatto che una volontà di potenza ha imposto la sua signoria su qualcosa di meno potente e gli ha impresso, sulla base del proprio arbitrio, il senso di una funzione; e l'intera storia di una «cosa», un organo, di un uso può essere in tal modo che accenna a sempre nuove interpretazioni e riassetamenti [...]”<sup>128</sup>.

Laddove il senso comune vede un commento, un'opinione o una prospettiva di lettura esteriore e successiva al ‘testo’, l'interpretazione è per Nietzsche una condizione intrinseca all'oggetto, un principio endogeno di morfogenesi, che fa dell'oggetto non un presupposto ma un portato della sua azione. L'interpretazione è innanzitutto un processo organico, viscerale, anatomico di sovversione e brutale riadattamento: è un'azione materiale di rovesciamento e appropriazione, l'atto e insieme il provvisorio risultato della dinamica delle forze in gioco. L'interpretazione, se si vuol usare con la necessaria circospezione<sup>129</sup> una definizione, non è che l'atto indefesso della volontà di potenza. Come ha colto molto bene Foucault,

---

<sup>128</sup> Ivi, p. 66.

<sup>129</sup> “[...] definibile è soltanto ciò che non ha storia”. Ivi, p. 69.

“se interpretare è impadronirsi, attraverso violenza o surrezione, di un sistema di regole che non ha un significato essenziale in sé, ed imporgli una direzione, piegarlo ad una volontà nuova [...], allora il divenire dell’umanità è una serie di interpretazioni. E la genealogia deve esserne la storia”<sup>130</sup>.

Se l’interpretazione designa ciascun momento dell’indefinita espansione e affermazione della potenza, la genealogia ne è la storia effettiva, consapevole della propria parzialità e della sua stessa natura interpretante. La genealogia si sa atto del dramma che annuncia, e ne porta in sé, mettendola a profitto, l’intrinseca ‘tragedia’ – come scrive Foucault, “non rifiuta il sistema della propria ingiustizia”<sup>131</sup>. L’interpretazione è dunque il geroglifico di una storia che la genealogia sola sa decifrare, ed è il gesto stesso di questa decifrazione; nelle parole di Béatrice Han, “l’interprétation [est] à la fois l’objet analysé et la méthode généalogique elle-même”<sup>132</sup>. Affermando il ruolo chiave dell’interpretazione, Nietzsche non la oppone alla verità, come se ne costituisse una degenerazione o un riflesso «umano, troppo umano». Laddove alla celebre formula: “non esistono fatti, solo interpretazioni”, aggiunge “anche questa è un’ interpretazione”, non si deve pensare che Nietzsche voglia attenuare la portata della sua affermazione, perché ne misura invece, attraverso la specificazione, tutta l’estensione. Nietzsche enuncia l’universale verità dell’interpretazione: ovunque è interpretazione, e non c’è nulla da aggiungere. Come scrive Foucault<sup>133</sup>: “se l’interpretazione non può mai concludersi, vuol dire semplicemente che non c’è nulla da interpretare [...] non c’è nulla di assolutamente primo da interpretare, perché, in fondo, tutto è già interpretazione”<sup>134</sup>: nessun *quid* neutro su cui esercitare la riflessione ermeneutica, ma solo uno spazio sconnesso di geometrie della forza la cui essenza è di esprimere la propria potenza, ossia interpretare. Il cammino dell’interpretazione disegna così una spirale ininterrotta, che in un gesto perennemente autofagico, cancella con il suo stesso movimento il suo presupposto, e ritrova così sempre se stessa. Eterno ritorno.

---

<sup>130</sup> M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, cit., p. 53.

<sup>131</sup> Ivi, p. 57.

<sup>132</sup> B. Han, *L’ontologie manquée de Michel Foucault*, Editions Jérôme Millon, Grenoble 1998, p. 165.

<sup>133</sup> Nietzsche, *Freud, Marx*, in M. Foucault, *Archivio Foucault 1*, cit., pp. 137-146.

<sup>134</sup> Ivi, p. 143.

#### 1.2.4. Il soggetto

Quello della genealogia si configura in Nietzsche come un metodo nel cui prisma molte architetture della filosofia tradizionale vengono scomposte e riconfigurate in maniera tanto diversa da risultare talvolta irriconoscibili, se non vengono addirittura eliminate<sup>135</sup>. L'indagine storica delle condizioni di apparizione e la complessa trafila della provenienza giunge infatti a coinvolgere e mettere in discussione anche la fondamentale categoria del «soggetto». Nietzsche assume come progetto costante della sua ricerca la destituzione del soggetto filosofico dalla sua sovranità fondativa, fino al suo smembramento e alla sua distruzione: quella del «soggetto» è per Nietzsche superstizione in quanto la metafisica pretende di fondarlo su una sostanza la cui natura è in realtà mera convenzione socio-grammaticale. Quella che Nietzsche opera nel corso della sua produzione è una serie di progressivi colpi inferti al soggetto, ciascuno tale da distruggere una parte della sua figura, fino a non lasciare che un cumulo di macerie. Innanzitutto il soggetto viene privato da Nietzsche della sua libertà, e con essa di ogni diritto di cittadinanza nel regno della morale:

“Alla fine si scopre che neanche questo essere può portare la responsabilità, in quanto esso è in tutto e per tutto conseguenza necessaria e cresce dagli elementi e dagli influssi di cose passate e presenti: cioè che l'uomo non è da tenere responsabile per niente, né per il suo essere, né per i suoi motivi, né per le sue azioni, né per i suoi effetti. Con ciò si è giunti a riconoscere che la storia dei sentimenti morali è la storia di un errore, dell'errore della responsabilità: il quale risposa sull'errore della libertà del volere”<sup>136</sup>.

Il passo successivo della critica nicciana distrugge tutte le pretese conoscitive dell'uomo, la cui razionalità è ridotta alla risultante dell'indefinito scontro tra gli istinti<sup>137</sup>:

“L'«esser cosciente» non può essere *contrapposto*, in qualche maniera decisiva, all'istintivo – il pensiero cosciente di un filosofo è per lo più segretamente diretto dai suoi istinti e costretto in determinati binari. Anche dietro ogni logica [...] stanno apprezzamenti di valore, o per esprimermi più chiaramente, esigenze fisiologiche di una determinata specie di vita”<sup>138</sup>.

<sup>135</sup> “Oggi qualcosa che tu hai amato come una verità o una verosimiglianza ti appare come un errore: lo respingi da te e credi a torto che la tua ragione abbia qui riportato una vittoria. Ma forse allora, quando ancora eri un altro – tu sei sempre un altro –, ti era altrettanto necessario quell'errore quanto tutte le tue «verità» di oggi [...] Noi neghiamo e dobbiamo negare, perché qualcosa in noi *vuole* vivere e affermarsi, qualcosa che forse ancora non conosciamo, ancora non vediamo! – Questo sia detto a vantaggio della critica”. In F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., § 307, pp. 222-223.

<sup>136</sup> F. Nietzsche, *Umano, troppo umano I*, cit., § 39, pp. 49-50.

<sup>137</sup> Cfr. F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., § 333, p. 236.

<sup>138</sup> F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., § 3, p. 9.

Attraverso la lente storica della genealogia, la stessa facoltà della conoscenza, orgoglio del genere umano, si rivela frutto di una fabbricazione, e per nulla appartenente alla natura umana: “Non abbiamo nessun organo per il *conoscere*, per la «verità»”<sup>139</sup>. Il soggetto inoltre, che fonda la sua capacità conoscitiva sulla propria presunta sovranità, viene ricondotto alla sua vera statura: non idealisticamente presupposto e condizione del conoscere e della stessa realtà, ma esito, epifenomeno di forze agenti sotto la sua pelle, sintesi di istinti e affetti ereditati da un passato che non cessa di agire in lui:

“Ho scoperto per me che l’antica umanità e animalità, perfino tutto il tempo dei primordi e l’intero passato di ogni essere sensibile, continua dentro di me a meditare, a poetare, ad amare, o odiare, a trarre le sue conclusioni”<sup>140</sup>. E ancora altrove: “Se ci si è esercitati un po’ l’occhio a riconoscere e a cogliere sul fatto, in ogni libro erudito, in ogni trattazione scientifica, l’*idiosincrasia* intellettuale del dotto – ogni dotto ne ha una –, quasi sempre si potrà vedere dietro di essa la «preistoria» del dotto, la sua famiglia, e particolarmente i diversi generi di professioni e i mestieri di essa”<sup>141</sup>.

Smentita la sua natura etica, umiliato nella sua facoltà più stimata, destituito della sua sovranità da una preistoria tenace, da parte di Nietzsche il soggetto riceve la sua definitiva rimozione in un passo della *Genealogia*, che ne elimina l’intera categoria logico-grammaticale:

“[...] la seduzione della lingua [...] intende e fraintende ogni agire come condizionato da un agente, da un «soggetto». [...] Ma un tale sostrato non esiste: non esiste alcun «essere» al di sotto del fare, dell’agire, del divenire; «colui che fa» non è che fittiziamente aggiunto al fare [...] la nostra intera scienza, a onta di tutta la sua freddezza, della sua estraneità ai moti affettivi, sta ancora sotto la seduzione della lingua e non si è sbarazzata di questi falsi infanti supposti, i «soggetti»”<sup>142</sup>.

<sup>139</sup> F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., § 354, p. 273.

<sup>140</sup> Ivi, § 54, p. 99.

<sup>141</sup> Ivi, § 348, p. 262.

<sup>142</sup> F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 34. Sulla mitologia filosofica che sarebbe celata nel linguaggio, si veda: “Nella lingua si cela una mitologia filosofica che in ogni momento sbucca di nuovo fuori, per prudenti che si possa essere. La credenza nella libertà del volere [...] ha nella lingua il suo costante evangelista e avvocato”. F. Nietzsche, *Umano, troppo umano II*, cit., § 11, pp. 140-141; Si legga anche: “È lo stesso di quel che accade nei movimenti delle grandi costellazioni: nel caso di queste l’errore ha il costante patrocinio del nostro occhio, nel nostro caso invece ha quello del nostro linguaggio. Il linguaggio, quanto alla sua origine, appartiene all’epoca della più rudimentale forma di psicologia: noi entriamo in un grossolano feticismo se acquistiamo consapevolezza dei presupposti fondamentali della metafisica del linguaggio, ossia, per esprimerli chiaramente, della *ragione*. Tale feticismo vede dappertutto uomini che agiscono e azioni: crede alla volontà soprattutto come causa; crede all’«io», all’io come essere, all’io come sostanza, e *proietta* la fede nell’io come sostanza in tutte le cose – soltanto in tal modo *crea* il concetto di «cosa» [...]. La

Come sottolinea Mahon, “the crucial error committed by the metaphysician, from Nietzsche’s point of view, is to separate the actor from the activity”; e laddove “the metaphysician posits a spiritual causality that resides in the will or intention of the agent [...] Nietzsche’s decentering of the intending subject as the single source of actions and events calls forth a genealogical approach to manifest the multiplicity of the origin”<sup>143</sup>.

Quella del soggetto non è in fondo una realtà eccessivamente ambiziosa o supponente, che Nietzsche si impegnerebbe a ritrarre nelle sue effettive dimensioni. Nemmeno è una chimera, o la creazione della fantasia di qualche filosofo: la sua esistenza, per come la intende la metafisica, è coniata da una lingua in cui si nasconde una mitologia filosofica verso la quale Nietzsche suggerisce di guardare con sospettosa ironia<sup>144</sup>. Michel Foucault accetta l’invito di Nietzsche, e insegue nella sua realtà sfuggente il soggetto in tutto il corso del suo pensiero. Alla metà degli anni Settanta, quando è nel pieno delle sue ricerche genealogiche, afferma:

“Bisogna sbarazzarsi del soggetto costituente, sbarazzarsi del soggetto stesso, giungere cioè ad un’analisi storica che possa render conto delle costituzione del soggetto nella trama storica. Ed è questo che chiamerei la genealogia, una forma cioè di storia che renda conto della costituzione dei saperi, dei discorsi, dei campi di oggetti, ecc., senza aver bisogno di riferirsi ad un soggetto che sia trascendente rispetto al campo di avvenimenti che ricopre, nella sua identità vuota, lungo la storia”<sup>145</sup>.

Anni dopo, il suo giudizio sarà più pacato, e riconoscerà che quel soggetto che avrebbe voluto eliminare definitivamente era stato l’unica vera cifra del suo pensiero. Comincerà nell’ultimo Foucault una riflessione diversa, che allo sforzo de-soggettivante della genealogia, sostituirà il tentativo di una soggettivazione prima e oltre ogni inevitabile assoggettamento.

---

«ragione» nel linguaggio: oh, quale vecchia donnicciola truffatrice! Temo che non ci sbarazzeremo di Dio perché crediamo ancora alla grammatica...”. F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, cit., *La «ragione» nella filosofia*, § 5, p. 43.

<sup>143</sup> M. Mahon, *Foucault’s Nietzschean Genealogy. Truth, Power and the Subject*, SUNY Press, Albany 1992, p. 124.

<sup>144</sup> “Non è forse permesso essere un po’ ironici verso il soggetto, come verso oggetto e predicato? Non potrebbe forse il filosofo innalzarsi al di sopra della fiducia nella grammatica? Con tutto il rispetto delle governanti, non sarebbe questo il momento che la filosofia rinunciasse alla fiducia nelle governanti?”. In F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., § 34, p. 43.

<sup>145</sup> *Intervista a Michel Foucault*, in M. Foucault, *Microfisica del potere*, cit., p. 11.

### 1.2.5. *Genealogia e storia*

Essendo concepita dallo stesso Nietzsche come una «metodologia storica», la genealogia non può non instaurare con la storia un rapporto che si rivela profondo e allo stesso tempo complesso: mentre appare effettivamente riconoscere l'imprescindibilità della storia, la genealogia ne rifiuta la signoria e anzi si incontra con la storia e se ne serve solo al fine di impadronirsene. Lungi dall'aver con essa una relazione di ingenuo affidamento o rassicurante fondazione, mentre indica nelle sue trame il luogo della costituzione dell'universo dell'umano, la genealogia detta alla storia le sue condizioni, ne stabilisce le regole e i canoni e giunge ad inciderla al punto di lacerarla e divellerne la superficie. Se entra in relazione con la storia non se ne lascia tuttavia contaminare, ma la impregna anzi di sé, la torce ai suoi fini, ne cambia l'aspetto fino a renderla irriconoscibile, facendo del suo gesto un atto di confisca e di rapina, consentaneo al carattere fondamentale che essa rileva agire nella storia.

Quella che scrive Nietzsche nella *Genealogia della morale* non è, né pretende di essere una storia nel senso tradizionale del termine, ossia una ricostruzione di un passato realizzata tramite un costante riferimento alle fonti, secondo i canoni propri d'una storiografia che almeno da Von Ranke in poi mira a presentare l'insieme dei fatti “*wie es eigentlich gewesen*”; è al contrario un gesto insolente ed eterodosso compiuto da un Nietzsche che era stato uno degli studiosi più promettenti della filologia tedesca del suo tempo. L'operazione che Nietzsche compie è un tentativo di presentare la storia contro la storia stessa, in un certo senso, esibirne il rovescio: percorrendola «contropelo», come invitava a fare Benjamin, la attraversa e ne scalza le intenzioni occultatrici, mostrando la bassa provenienza dei suoi ideali e valori. È una storia al di là della storia, ma che a un tempo si insinua nel suo sottosuolo, trafugandola e profanandone i segreti. Il risultato, che si può forse accusare di essere storiograficamente insoddisfacente e non sufficientemente sorvegliato nel suo rigore, è invece filosoficamente fondamentale e genealogicamente brillante; come scrive Papini a proposito di Vico, Nietzsche “fa un uso spericolato del falso per dire il vero”<sup>146</sup>: dire alla storia e *contro* la storia la sua propria verità, in nome di una *wirkliche Historie*.

---

<sup>146</sup> M. Papini, *Il geroglifico della storia. Significato e funzione della dipintura nella «Scienza nuova» di G. B. Vico*, cit., p. 74.

È perciò necessario vedere l'intera struttura del dispositivo genealogico nicciano. La genealogia non dichiara l'impossibilità della storia *tout court* – vuole anzi essere *wirkliche Historie* – ma ammonisce circa la superstiziosità di un certo tipo di analisi storica in odor di metafisica. Non sussiste quindi contraddizione tra le premesse metodologiche enunciate da Nietzsche e il suo abbozzo di ricostruzione genealogica – della morale Nietzsche infatti non tenta una definizione (che sarebbe possibile solo per ciò che è privo di storia), ma esibisce piuttosto la genealogia – e non sembra possibile ritenere corretta l'imputazione di “monismo o preformismo storico”<sup>147</sup> che gli è avanzata da Orsucci. Nietzsche infatti, se riconosce “una stessa matrice originaria” alla radice di processi storici anche distinti, non pretende per questo di ridurre ad essa i suoi sviluppi successivi, ma indica soltanto il loro focolare nativo: in altre parole, li riconduce a queste dinamiche elementari senza tuttavia ridurli ad esse, né tanto meno presupporre già in esse i risultati della loro futura evoluzione.

La *wirkliche Historie* infatti, rifiuta, forte del «senso storico» che la muove, l'assunzione di qualsiasi assoluto sovrastorico e di ogni dialettica conciliante, ma “distingue, distribuisce, disperde, lascia giocare le differenze e i margini”; invece di introdurre surrettiziamente “un punto d'appoggio fuori dal tempo, [...] un'obiettività da apocalisse”<sup>148</sup>, la genealogia “riconosce che viviamo senza punti di riferimento né coordinate originali, in miriadi di avvenimenti perduti”<sup>149</sup>.

Questa consapevolezza verrà ripresa da Foucault nella sua stessa ricerca, venendo a costituire uno dei cardini del concetto-progetto di «*événementialisation*»: “La storia non ha ‘senso’; il che non vuol dire che sia assurda o incoerente. Essa è al contrario intelligibile, e deve poter essere analizzata sin nel più piccolo dettaglio; ma secondo l'intelligibilità delle lotte, delle strategie e delle tattiche”<sup>150</sup>.

Cardine della sua differenza, e leva per la sua critica, è il ripudio da parte della genealogia di ogni costante, che la metafisica assume invece – cieca alla superstizione che si cela nel suo linguaggio – come cifra delle sue costruzioni. La genealogia dissolve ogni assoluto nella storia e lo riconduce alle molteplici circostanze che hanno presieduto la sua apparizione, facendo “risorgere l'evento in ciò che può avere d'unico e di puntuale”<sup>151</sup>.

---

<sup>147</sup> A. Orsucci, *La Genealogia della morale di Nietzsche: introduzione alla lettura*, cit., p. 86.

<sup>148</sup> M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, cit., p. 54.

<sup>149</sup> *Ivi*, p. 56.

<sup>150</sup> *Intervista a Michel Foucault*, in M. Foucault, *Microfisica del potere*, cit., p. 9.

<sup>151</sup> M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, cit., p. 55.

Rispetto alla storia tradizionale, che “nella sua fedeltà all’obbedienza metafisica” volge il suo sguardo “verso le lontananze e le altezze”, la genealogia invita ad una propedeutica del vedere del tutto diversa: essa “guarda quel che le sta più vicino, ma per allontanarsene bruscamente e riafferralo a distanza”<sup>152</sup>. Non teme di immergersi nelle profondità poco nobili degli inizi storici, ma, senza operare le selezioni preventive della storia metafisica, si attarda anzi su di essi per mostrarli nella loro effettiva realtà; tuttavia se ne sa allontanare, perché la sua prospettiva non è quella «di batrace», che Nietzsche rimprovera gli storici, il cui sguardo è basso e strisciante, ma è invece alta e leggera.

L’interpretazione genealogica è un gesto che accadendo ripropone indefinitamente quello stesso spettacolo che riscontra avvenire, sapendosi episodio e temporaneo epilogo di una catena inarrestabile di dominazioni e prove di potenza. Rispetto ad una storia in odor di «tartuferie metafisiche», la genealogia scrive tutta un’altra storia. La partita tra genealogia e storia si gioca tutta sulla soglia storiografica: si tratta di essere, per l’autentico genealogista, *più storicista dello storico*. Scrive Foucault: “Bisogna rendersi padroni della storia per farne un uso genealogico, cioè un uso rigorosamente antiplatonico. È allora che il senso storico si libererà dalla storia sovrastorica”<sup>153</sup>.

---

<sup>152</sup> Ivi, p. 56.

<sup>153</sup> Ivi, p. 60.

## 2 Le ricerche archeologiche. In cammino verso la genealogia

“Ma voi pensate davvero che ci metterei tanta fatica e tanto piacere a scrivere, credete che mi ci sarei buttato ostinatamente a testa bassa, se non preparassi – con mano un po’ febbrile – il labirinto in cui avventurarmi, in cui spostare il mio discorso, aprirgli dei cunicoli, sotterrarlo lontano da se stesso, trovargli degli strapiombi, che riassumano e deformino il suo percorso, in modo da perdermici e comparire finalmente davanti a occhi che non dovrò più incontrare? Più d’uno, come faccio senz’altro io, scrive per non avere più volto”.

M. FOUCAULT

“Il pensare è una landa desolata, una terra di nessuno, un territorio di frontiera, e i nuovi oggetti di pensiero sono sempre, per le innumerevoli dogane, merci di frodo e di contrabbando, tanto più necessarie quanto più ostacolate nella loro libera circolazione”.

A. FONTANA

### **2.1. Introduzione a “Sogno ed esistenza”**

Vi è una singolare regolarità, pur del tutto fortuita, che lega tra loro come un filo invisibile due momenti della ricerca di Foucault: egli realizza il suo primo lavoro, una lunga *Introduzione* all’edizione francese di *Sogno ed esistenza*<sup>154</sup> di Ludwig Binswanger, ventiquattro anni dopo la pubblicazione originale dell’articolo; e ancora ventiquattro sono gli anni che separano il suo esordio filosofico (1954) dalla lunga intervista rilasciata a Duccio Trombadori nel 1978 nel suo appartamento di Parigi, durante la quale, tracciando un bilancio della sua produzione e dei suoi debiti intellettuali, Foucault fa obliquamente riferimento al *milieu* filosofico in cui nasce la sua *Introduzione*, chiudendo con esso definitivamente i conti.

In questo periodo, dal 1954 al 1978, si è consumato il passaggio, testimoniato nel suo travaglio dalle due versioni di *Malattia mentale e personalità* e *Malattia mentale e psicologia*<sup>155</sup>, da un Foucault legato alla fenomenologia francese, nella corrente segnata da

---

<sup>154</sup> L. Binswanger, *Sogno ed esistenza*, trad. it. a cura di L. Corradini, C. Giussani, SE, Milano 1993. Nel corso del 1953 Foucault aveva tradotto, senza pubblicarli, alcuni casi e articoli di Binswanger. In merito alle notizie biobibliografiche, si veda l’ampia sezione *Chronologie* contenuta in M. Foucault, *Dits et écrits I. 1954-1975*, sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange, Éditions Gallimard, Paris 2001, pp. 13-90.

Merleau-Ponty, ad un Foucault approdato, attraverso Nietzsche e Georges Canguilhem, all'archeologia e alla genealogia, cui comune 'avversario' sarà proprio la fenomenologia.

Gli anni che presiedono alla stesura dell'*Introduzione a Traum und Existenz*, ultimata nella Pasqua del 1954, coinvolgono personalmente Foucault nell'ambito sperimentale della psicologia:

“era un periodo in cui lavoravo negli ospedali psichiatrici, e cercavo qualcosa di diverso dalle tradizionali griglie dello sguardo medico, un contrappeso. [...] credo che l'analitica esistenziale sia stata utile soprattutto per delimitare e circoscrivere meglio quanto poteva esservi di pesante e oppressivo nel sapere psichiatrico accademico”<sup>156</sup>.

Su richiesta di Jacqueline Verdeaux, amica di famiglia, Foucault scrive dunque questo primo testo, nel quale risuonano tutti gli echi delle sue approfondite letture di Husserl e Heidegger, oltre che di Freud. L'atmosfera filosofica che lo circonda è indubbiamente quella fenomenologica, come si può cogliere dal lessico e dalla terminologia specifica di cui si serve Foucault; tuttavia, se questi sono i presupposti filosofici fondamentali (accanto ad una conoscenza approfondita della psicanalisi freudiana), Foucault li sorpassa in direzione di quella *Daseinanalyse* di Binswanger che ha il merito, agli occhi del giovane filosofo, di concepire “le «fait» humain” non attraverso “le concept réducteur d'*homo natura*” caro ai positivismi, ma intendendolo come “le contenu réel d'une existence qui se vit et s'éprouve, se reconnaît ou se perd dans un monde qui est à la fois la plénitude de son projet et l'«élément» de sa situation”<sup>157</sup>. Se il suo oggetto d'indagine è “l'homme ou plutôt l'être-homme, le *Menschsein*”<sup>158</sup>, preso nella sua “existence concrète, [dans] son développement et [dans] ses contenus historiques”<sup>159</sup>, al tempo stesso si tratta per Binswanger di reinserirlo “dans le contexte d'une réflexion ontologique qui prend pour thème majeur la présence à l'être, l'existence, le *Dasein*”<sup>160</sup>. In uno stesso movimento, “en rejoignant l'individu concret”, è questione di “mettre au jour le point où viennent s'articuler formes et conditions de l'existence”<sup>161</sup>. Per questo Foucault

---

<sup>155</sup> Si veda, a questo proposito, l'approfondimento di T. May, *Foucault's Relation to Phenomenology*, in *The Cambridge Companion to Foucault vol. II*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 284-311.

<sup>156</sup> D. Trombadori, *Colloqui con Foucault*, cit., p. 60.

<sup>157</sup> M. Foucault, *Introduction*, in *Dits et écrits I. 1954-1975*, cit., p. 94.

<sup>158</sup> *Ibidem*.

<sup>159</sup> *Ivi*, p. 95.

<sup>160</sup> *Ivi*, p. 94.

<sup>161</sup> *Ivi*, p. 95.

può scrivere che “l’être-homme (*Menschsein*) n’est, après tout, que le contenu effectif et concret de ce que l’ontologie analyse comme la structure fondamentale du *Dasein*”<sup>162</sup>.

Luogo elettivo della ricerca binswangeriana, che Foucault illustra in queste pagine approfondendone i motivi anche al di là del pensiero dello psicologo svizzero, è la dimensione onirica, cui l’analisi esistenziale, intravedendo nel sogno la matrice dell’esistenza, vuole restituire quella specificità che le è misconosciuta dalla psicanalisi. Freud, pur nel genio che Foucault sempre gli riconosce, trascura e perde di vista la ricchezza e lo spessore propri della dimensione onirica nella sua espressività, riducendola alla sua capacità di significazione. Il sogno viene ad acquistare rilevanza soltanto in funzione del senso che da esso si può trarre in termini di desiderio, postulato quest’ultimo che per la psicanalisi – scrive Foucault – assume lo stesso ruolo di Dio nella metafisica<sup>163</sup>. Agli occhi della psicanalisi infatti

“la plastique imaginaire du rêve n’est, pur le sens qui s’y fait jour, que la forme de sa contradiction. Rien de plus. L’image s’épuise dans la multiplicité du sens, et sa structure morphologique, l’espace dans lequel elle se déploie, son rythme de développement temporel, bref, le monde qu’elle emporte avec soi ne comptent pour rien quand ils ne sont pas une allusion au sens”<sup>164</sup>.

Ponendo attenzione esclusivamente all’ordine dei risultati o degli effetti semantici del sogno, la psicanalisi trascura la morfologia e la sintassi che gli sono proprie: “Le monde imaginaire a ses lois propres, ses structures spécifiques; l’image est un peu plus que l’accomplissement immédiat du sens; elle a son épaisseur, et les lois qui y règnent ne sont pas seulement des propositions significatives”<sup>165</sup>. Inoltre, riducendo il momento propriamente espressivo ed immaginario dell’onirico a mera occasione per il sorgere del senso, la psicanalisi lo rende un supporto indifferente nella sua qualità specifica: per questo Foucault scrive che “la psychanalyse n’accède qu’à l’éventuel” e in essa “l’acte expressif lui-même n’est jamais reconstitué dans sa nécessité”<sup>166</sup>.

I limiti che Foucault riscontra e denuncia nella psicanalisi conducono Freud “à retrouver dans sa mythologie théorique les thèmes qui étaient exclus par la démarche

---

<sup>162</sup> Ivi, p. 94.

<sup>163</sup> “Freud a fait habiter le monde de l’imaginaire par le Désir, comme la métaphysique classique avait fait habiter le monde de la physique par le vouloir et l’entendement divins”. Ivi, p. 98.

<sup>164</sup> *Ibidem*.

<sup>165</sup> *Ibidem*.

<sup>166</sup> “Au moment où l’analyse essaie d’épuiser tout le contenu de l’image dans le sens qu’elle peut cacher, le lien qui unit l’image au sens est toujours défini comme un lien possible, éventuel, contingent”. Ivi, p. 99.

herméneutique de son interprétation du rêve”, trovandosi in un circolo vizioso cui è condotto in conseguenza a “une insuffisance dans l’élaboration de la notion de symbole”<sup>167</sup>, che porta Foucault a rivolgersi alla fenomenologia husserliana delle *Logische Untersuchungen*.

Laddove Freud confonde sotto il termine di «simbolo» “l’ensemble des indices objectifs” (come “les ressemblances morphologiques, les analogies dynamiques, les identités de syllabes”) e “le lien global et significatif qui fonde le sens du matériel onirique”<sup>168</sup>, Husserl distingue invece molto chiaramente «indice» (segno) e «significato». Se il segno in quanto «indice» assume significato solo derivatamene, come “repère, comme référence ou comme jalon”, il segno significativo “constitue un acte de visée qui rompt avec l’horizon immédiat de la perception et découvre l’essence significative du vécu perceptif: c’est *der Akt des Dies-meinens*”<sup>169</sup>. L’atto significativo in questo modo non si limiterà alla virtualità dell’intenzione, ma prenderà corpo nella pienezza significativa attraverso l’incontro paradossale, quanto agli effetti, con l’attualità di un contesto spazio-temporale: “parole et image se déclinent en première personne, au moment même où ils s’accomplissent dans la forme de l’objectivité”<sup>170</sup>. In questo modo l’atto significativo è “replacé dans son fondement expressif”, ma ciò equivale a separarlo “de toute forme d’indication objective” e fare della comprensione “une reprime sur le mode de l’intériorité”<sup>171</sup>. Come scrive Foucault: se la psicanalisi ha fallito, “la phénoménologie est parvenue à faire parler les images”, ma al prezzo di non dare “à personne la possibilité d’en comprendre le langage”<sup>172</sup>.

Malgrado sia in questo modo evidenziata l’inadeguatezza di entrambe, fenomenologia e psicanalisi non vengono del tutto rigettate da Foucault, ma il modo in cui “vengono fatte agire in maniera critica l’una sull’altra e l’una accanto all’altra”<sup>173</sup> mostra nondimeno la loro insufficienza e la loro complicità nelle aporie cui non mancano di condurre: “Phenomenology and psychoanalysis are not layered one upon the other”, scrive T. May; “Rather, they are the woof and warp of [a] dream interpretation”<sup>174</sup> che si tratta di superare e completare.

---

<sup>167</sup> Ivi, p. 100.

<sup>168</sup> Ivi, p. 102.

<sup>169</sup> Ivi, p. 104.

<sup>170</sup> Ivi, pp. 105-106.

<sup>171</sup> Ivi, pp. 106-107.

<sup>172</sup> Ivi, p. 107.

<sup>173</sup> F. Polidori, *Prefazione*, in M. Foucault, *Il sogno*, Raffaello Cortina, Milano 2003, p. XII.

<sup>174</sup> T. May, *Foucault’s Relation to Phenomenology*, cit., p. 292.

Recuperando, da Giamblico a Spinoza, da Eraclito a Novalis, quella “tradition oubliée” che riconosce il sogno come “une forme d’expérience absolument spécifique”<sup>175</sup> e lo inserisce in una teoria della conoscenza, Foucault fa di Binswanger l’erede di questa corrente, la cui dimenticanza da parte di Freud ha impedito a quest’ultimo di rifiutare l’ingenua convinzione psicologista secondo cui “le rêve est une rapsodie d’images”<sup>176</sup>. Prima di essere oggetto di una psicologia, oggettivato dalla sua positività, il sogno è infatti una dimensione esistenziale specifica e originaria: “le monde onirique est un monde propre, non pas en ce sens que l’expérience subjective y défie les normes de l’objectivité, mais en ce sens qu’il se constitue sur le mode originnaire du monde qui m’appartient tout en m’annonçant ma propre solitude”<sup>177</sup>. Quello dell’immaginario è un universo che detiene nei confronti del reale una fondamentale anteriorità, che ne fa un momento essenzialmente autonomo e originario non solo temporalmente, ma innanzitutto esistenzialmente ed ontologicamente. La sua trascendenza non è quella della metafisica classica, ma indica una posizione matriciale, che fa del sogno quella radice di libertà attraverso cui un’esistenza incontra il mondo e dà luogo alla (sua) storia. Il sogno svela quella fondamentale libertà propria dell’esistenza in virtù della quale essa incontra il suo destino di mondo come sua più autentica possibilità, e rivela nel suo consegnarsi alla storia la radicale responsabilità etica che le è inseparabile. È in forza di questa libertà originaria che il sogno rende visibile che l’esistenza acquista lo spessore etico che la caratterizza; nel suo incontro col mondo, nel suo offrirsi alla storia (e alla propria inevitabile corruzione), l’esistenza rivela il movimento di quella libertà che si consegna, compendosi in questo modo, alla morte come destino di necessità: una morte che non è “interruption brutale et sanglante de la vie, mais dans sa forme authentique l’accomplissement de son [de l’homme, ndr] existence”<sup>178</sup>.

Se questi sono i caratteri dell’esperienza onirica per come li riconosce Binswanger, è chiaro che il soggetto sognante non potrà avere i tratti che gli sono attribuiti da Freud, quando “suppose une objectivation radicale du sujet rêvant qui viendrait jouer son rôle parmi d’autres personnages et dans un décor où il prendrait une figure symbolique”<sup>179</sup>.

La via intrapresa da Binswanger porta ad individuare nel soggetto molto più che “une moindre subjectivité, déléguée pour ainsi dire, projetée et demeurée intermédiaire

---

<sup>175</sup> M. Foucault, *Introduction*, cit., in *Dits et écrits I. 1954-1975*, cit., p. 109.

<sup>176</sup> Ivi, p. 108.

<sup>177</sup> Ivi, p. 118.

<sup>178</sup> Ivi, p. 122.

<sup>179</sup> Ivi, p. 125.

entre le jeu de l'autre, suspendue quelque part entre le rêveur et ce dont il rêve"<sup>180</sup>: nel sogno di Binswanger la "radicale subjectivité de l'expérience onirique" è restituita attraverso un soggetto che non è come in Freud "une des significations possibles de l'un des personnages", ma "le fondement de toutes les significations éventuelles du rêve et [...] le devenir et la totalité de l'existence elle-même"<sup>181</sup>.

All'interno del suo testo Foucault mostra di utilizzare i termini di «sogno», «immaginario» e «immaginazione» ora in maniera equivalente – quando il loro significato non è caratterizzato –, ora introducendo tra essi reciproche specificazioni, che ne chiariscono differenze e dipendenze. Così, "c'est au rêve que renvoie implicitement tout acte d'imagination. Le rêve n'est pas une modalité de l'imagination ; il en est la condition première de possibilité"<sup>182</sup>. Se al sogno spetta questa assoluta originarietà, l'immaginazione non cessa per questo di avere per l'esistenza un ruolo importante, in quanto "imaginer [...] c'est plutôt se viser soi-même comme sens absolu de son monde, se viser comme mouvement d'une liberté qui se fait monde et finalement s'ancre dans ce monde comme dans son destin"<sup>183</sup>. L'immaginazione è dunque strettamente affine al sogno e ne condivide l'orizzonte esistenziale, pur dipendendo dal sogno quanto alla sua possibilità. Ad essere eterogenea è invece l'immagine, che dell'immaginazione costituisce più il blocco e la rinuncia che l'autentico compimento; nell'immagine infatti l'immaginazione si cristallizza in un sostituto o *analogon* del reale. Nelle parole di Foucault: "l'image ne s'offre pas où culmine l'imagination mais au moment où elle s'altère. [...] Avoir une image, c'est donc renoncer à imaginer"<sup>184</sup>. L'immagine infatti non è che la forma attraverso cui la coscienza vigile trattiene il sogno, è l'esaurirsi del movimento dell'immaginazione nella sua trasposizione sul piano della veglia:

“au cours du rêve, le mouvement de l'imagination se dirige vers le moment premier de l'existence où s'accomplit la constitution originaire du monde. Or, lorsque la conscience vigile, à l'intérieur de ce monde constitué, tente de ressaisir ce mouvement, elle l'interprète en termes de perception, lui donne pour coordonnées les lignes d'un espace presque perçu et l'infléchit vers la quasi-

---

<sup>180</sup> Ivi, pp. 125-126.

<sup>181</sup> Ivi, p. 126.

<sup>182</sup> Ivi, p. 138.

<sup>183</sup> Ivi, p. 140.

<sup>184</sup> Ivi, p. 143. Ancora, "L'image comme fixation à une quasi-présence n'est que le vertige de l'imagination dans sa remontée au sens primitif de la présence. L'image constitue une ruse de la conscience pour ne plus imaginer ; elle est l'instant du découragement dans le dur labeur de l'imagination". *Ibidem*.

présence de l'image ; bref, elle remonte le courant authentique de l'imagination et, au rebours de ce qu'est le rêve lui-même, elle le restitue sous forme d'images"<sup>185</sup>.

Pur nell'innegabile diversità che le separa, psicanalisi e fenomenologia trovano in questo luogo il loro punto comune; entrambe parlano del sogno e della dimensione immaginaria a partire da categorie – quelle della ragione, del soggetto costituito e della storia – non solo eterogenee ed improprie, ma anche derivate, quanto alla loro radice, proprio dallo spazio onirico. Misconoscendo al sogno la sua specificità, lo riportano a metri di misura che traggono il loro valore proprio da quell'universo dell'immaginario che pretendono di definire positivamente; come scrive Sini, la verità del loro discorso non può in alcun modo essere “la verità *del* sogno, ma la verità *dal* sogno; quella verità, cioè, o quel tipo di verità che il sogno rende possibile”<sup>186</sup>.

La dimensione onirica possiede allora per Foucault quella assoluta anteriorità<sup>187</sup> – esistenziale, temporale, archeologica – che ne fa un autentico *a priori* storico, concetto che costituirà la cifra stessa dell'intera ricerca foucaultiana. E proprio qui risiede, per il percorso che si sta conducendo, l'interesse di questo scritto sul sogno: se, come nota Polidori, è un testo costruito “secondo alcuni stilemi del discorso filosofico”<sup>188</sup> classico, e presenta riferimenti costanti alla fenomenologia e all'analitica esistenziale di Heidegger, in esso si trovano già nondimeno alcune tracce di quel metodo archeologico che presenta innegabili affinità con ciò che sarà proprio della genealogia.

Oltre al concetto di *a priori* storico, insieme trascendentale (in quanto condizione di possibilità) ed empirico (in quanto “universo di esperienza temporalmente determinato”<sup>189</sup>), l'*Introduzione a Traum und Existenz* indica nella dimensione onirica anche il luogo e l'oggetto di un *partage*, di una rottura tramite la quale la ragione sancisce col suo stesso atto di nascita la degradazione dell'universo del sogno in cui ha le sue radici a momento “del fantastico, del non reale, dell'onirico, e in questo senso del «non vero»”<sup>190</sup>. Perché si dia una ragione come strumento, organo e principio della verità, è necessario che il mondo del sogno, sua condizione di possibilità, venga investito da un movimento che ne fa una

<sup>185</sup> Ivi, p. 145.

<sup>186</sup> C. Sini, *Eracle al bivio*, cit., p. 157.

<sup>187</sup> “Non que le rêve soit la vérité de l'histoire, mais en faisant surgir ce qui dans l'existence est le plus irréductible à l'histoire, il montre le mieux le sens qu'elle peut prendre pour une liberté qui n'a pas encore atteint, dans une expression objective, le moment de son universalité”. M. Foucault, *Introduction*, cit., in *Dits et écrits I. 1954-1975*, cit., p. 146.

<sup>188</sup> F. Polidori, *Prefazione*, in M. Foucault, *Il sogno*, cit., p. XIII.

<sup>189</sup> C. Sini, *Eracle al bivio*, cit., p. 158.

<sup>190</sup> *Ibidem*.

forza irrealizzante, illusoria, chimerica. La verità che la ragione pretende di detenere *de jure* è allora tale a partire dal sogno, e questo in un duplice senso: in primo luogo perché è la ragione stessa (e con essa la sua verità) a trovare nel sogno la sua condizione di possibilità, il suo trascendentale – il sogno è quell’anteriorità, quell’apertura dell’esistenza che è matrice della ragione e della storia –; in secondo luogo, e più precisamente, perché la connaturalità, l’appartenenza essenziale della ragione alla verità è guadagnata attraverso la preventiva esclusione del sogno, relegato nella fantasticheria illusoria, nell’erranza eterna del fantasma. In forza di questo *partage* non soltanto il sogno è privato di ogni diritto alla verità, ma la ragione, avendone fatto suo esclusivo dominio, è abilitata a dire anche la verità del sogno. La verità *del* sogno è ora ridotta a quella verità che la ragione sola può pronunciare *su di* esso, in un circolo vizioso senza uscita: al sogno, relegato dalla ragione in una essenziale non-verità, non resta altra verità che quella proferita, in un costitutivo gioco di confisca, dalla ragione, che però trae a sua volta la sua verità dal sogno. In altre parole, la ragione acquista la sua verità *dal* sogno, ed escludendolo da ogni verità, pretende, nel pronunciare la propria verità *sul* sogno, di affermare anche il sogno *nella* sua propria verità; in questa pretesa tuttavia, la ragione non fa che misurare l’atto di confisca che presiede alla propria nascita, e così, proferendo la presunta verità del sogno, non fa che alludere alla sua propria verità in quanto ragione a un tempo appropriante ed escludente. I due poli della scissione si richiamano incessantemente nella struttura di rifiuto che li mette in gioco: vortici generati dall’abisso in cui si configura, secondo una felice espressione di Fontana, “uno spazio originario di differenza”<sup>191</sup>.

I motivi dell’*a priori* storico e del *partage* saranno punti cardinali che la ricerca foucaultiana non abbandonerà mai, pur modificando col tempo la propria posizione rispetto ad essi. In questo scritto Foucault, pur evidenziando la struttura di rifiuto ed esclusione subita nei suoi effetti annichilenti dalla dimensione onirica, presenta la *Daseinanalyse* di Binswanger come una via in grado di recuperare e restituire questa esperienza nella sua specificità; come a dire che il mondo del sogno non è mai del tutto perduto, e si può anzi raggiungere attraverso la giusta guida. La fiducia che Foucault è ancora disposto ad accordare nel perseguire quella che Napoli chiama “la chimera della «pura origine»”<sup>192</sup>

---

<sup>191</sup> A. Fontana, *Introduzione*, in M. Foucault, *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Presses Universitaires de France, Paris 1963 ; trad. it. di A. Fontana, *Nascita della clinica*, Einaudi, Torino 1969, p. XIX.

<sup>192</sup> P. Napoli, *Le arti del vero. Storia, diritto e politica in Michel Foucault*, La Città del Sole, Napoli 2002, cit., p. 69.

suggerisce quella che forse è un'ingenuità di cui il giovane Foucault prenderà più avanti consapevolezza: egli sembra non cogliere che nell'illusorietà in cui il sogno è sprofondato, in questa sua non-verità, non si tratta di ritrovare i segni di un errore particolarmente infelice che sarebbe opportuno correggere, ma è in gioco la ragione stessa, per come essa si è formulata nella storia dell'Occidente; nella non-verità del sogno, ne va della verità della ragione. Non che pensare diversamente sia impossibile, ma è filosoficamente vano credere di poter recuperare nella sua integrità anteriore a ogni alienazione qualcosa che è già da sempre necessariamente perduto, non per una adamantina legalità naturale, ma per il sordo destino che si scrive tra le righe della storia, e persiste ai suoi margini.

*Storia della follia*, il successivo testo di Foucault (se si esclude *Malattia mentale e personalità*, scritto su commissione<sup>193</sup> e perciò inevitabilmente viziato quanto alla sua genesi e al suo valore) presenterà un momento di elaborazione di questa consapevolezza in cui a luoghi di piena lucidità filosofica, si alternano zone, come la prima *Prefazione* all'opera, in cui Foucault, come si vedrà, lascia talvolta il lettore nel dubbio circa la sua posizione<sup>194</sup>.

Trent'anni più tardi, nella prima redazione – poi accantonata – dell'introduzione a *Storia della sessualità*, Foucault riprende questa fase iniziale della sua ricerca e sottolinea i motivi che lo hanno portato a cambiarne radicalmente i termini: una forte “insuffisance théorique”, che avrebbe richiesto “une théorie générale de l'être humain”, ha condotto all'abbandono del concetto di «esperienza» di sentore chiaramente fenomenologico presente nell'*Introduzione* del 1954; al suo posto, Foucault viene maturando la necessità, niccianamente motivata, “de penser l'historicité même des formes de l'expérience”, e “mettre au jour le domaine où la formation, le développement, la transformation des formes d'expérience peuvent avoir leur lieu: c'est-à-dire une histoire de la pensée”<sup>195</sup>.

---

<sup>193</sup> Il testo *Maladie mentale et personnalité* viene realizzato da Foucault su commissione di Louis Althusser per una collana dedicata agli studenti. Cfr. *Chronologie* in M. Foucault, *Dits et écrits I. 1954-1975*, cit., p. 22.

<sup>194</sup> Si veda oltre, *infra*.

<sup>195</sup> M. Foucault, *Preface to the «History of Sexuality»*, in Rabinow (P.), éd., *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., p. 1398.

## 2.2. *Storia della follia*

“J’ai cette précaution de méthode, ce scepticisme radical, mai sans agressivité, qui se donne pour principe de ne pas prendre le point où nous sommes comme l’aboutissement d’un progrès qu’on aurait précisément à reconstituer dans l’histoire, c’est-à-dire avoir à l’égard de nous mêmes, de notre présent, de ce que nous sommes, de l’ici et de l’aujourd’hui, ce scepticisme qui empêche qu’on suppose que c’est mieux, ou que c’est plus”.

M.FOUCAULT

Concepita nel corso del 1957 come tesi di dottorato svedese nel corso del suo soggiorno da direttore della Maison de France a Uppsala, Foucault presenta *Folie et Dérison. Histoire de la folie à l’âge classique*<sup>196</sup> nel 1961 alla Sorbona sotto la guida di Georges Canguilhem, dopo averla riscritta a Varsavia nell’inverno del 1958<sup>197</sup>.

Scrivere una *Storia della follia* significa risalire, lungo la china del suo divenire storico, l’esperienza che la cultura occidentale ha fatto della follia<sup>198</sup>, nelle rotture, nelle sincopi e nelle innumerevoli trasformazioni che questa realtà liminare ha subito, fino a giungere, nel gesto originario che ha sancito la sua separazione dalla ragione (e la loro

---

<sup>196</sup> Assieme a *Storia della follia* Foucault presenterà alla Sorbona, sotto la guida di Jean Hyppolite, una tesi secondaria dal titolo *Kant, Antropologie. Introduction, traduction et notes* che non vedrà mai la pubblicazione, e di cui tutt’oggi è esistente solo il dattiloscritto. Il testo sulla follia recherà il titolo intero *Folie et Dérison. Histoire de la folie à l’âge classique* soltanto nella versione della tesi; nella pubblicazione presso l’editore Plon, esso diventerà semplicemente *Histoire de la folie à l’âge classique*.

<sup>197</sup> Cfr. *Chronologie* in M. Foucault, *Dits et écrits I. 1954-1975*, cit., pp. 25-27.

<sup>198</sup> Il termine «follia» è utilizzato nel testo foucaultiano alternativamente a quello di «sragione», tuttavia essi non sono sempre coestensivi. Se in un senso generico sono sovrapponibili per differenza dalla ragione, quando il loro uso è connotato, il termine «sragione» designa un dominio eterogeneo ma coerente che racchiude in termini generali diverse manifestazioni dell’insensato, follia compresa. Quest’ultima denota invece quell’aspetto della sragione che diventerà nel XIX secolo oggetto della psichiatria, ma che in età classica non è ancora nettamente distinto dal mondo della sragione. Si potrebbe dire che il testo foucaultiano – il cui titolo originale è in effetti *Folie et dérison* – è un’illustrazione del diverso destino che conosceranno nell’età classica i significati di questi due termini, di cui Foucault descrive la deriva a partire dalla fusione che l’età classica aveva predisposto con l’internamento. In un passo dell’opera, Foucault si sofferma puntualmente in maniera particolarmente chiara i rapporti che intercorrono tra i due concetti: “Ai nostri giorni noi comprendiamo la sragione solo nella sua forma epitetica: lo *sragionevole*, il cui indizio pervade i comportamenti e i ragionamenti e tradisce agli occhi del profano la presenza della follia e tutto il suo corteo pedagogico; lo *sragionevole* non è, per noi, se non uno di modi di apparizione della follia. Al contrario, per il classicismo la sragione ha un valore nominale; forma una specie di funzione sostanziale. La follia può comprendersi in rapporto a essa, e soltanto a essa. La quale ne è il supporto; anzi, per meglio dire, definisce lo spazio della sua possibilità. Per l’uomo classico la follia non è la condizione naturale, la radice psicologica e umana della sragione; ne è soltanto la forma empirica. [...] percorre tutto il dominio della sragione, riunendo le sue due rive opposte: quella della scelta morale [...] e quella della rabbia animale [...] La follia è la sragione tutta in un sol punto, giorno colpevole e innocente notte”. Ivi, pp. 161-162. Per un migliore chiarimento di questi rapporti, si veda oltre nel testo.

stessa nascita reciproca), alla soglia invalicabile di quel momento “alle porte del tempo” che le vedeva indivise e complici nel silenzio fecondo d’un linguaggio ancora senza linguaggio<sup>199</sup>.

Obiiettivo di Foucault è quindi quello di restituire, attraverso l’indagine archeologica, lo spessore proprio di un’esperienza della follia, quella propria dell’età classica<sup>200</sup>, considerata nella sua originalità e singolarità storica. Questo progetto richiede l’assunzione di alcune coordinate metodologiche indispensabili. In maniera molto efficace, Dreyfus e Rabinow riassumono così la sostanza dell’archeologia:

“Il tratto caratterizzante del metodo archeologico, talmente importante per Foucault da comparire, in questa fase del suo lavoro, nei titoli di tre dei suoi libri, consiste nel fatto che l’archeologo mantiene, nei confronti di ogni tipo di discorso e conoscenza, e soprattutto della nostra, lo stesso tipo di distanza critica dalla verità e dal significato, che noi abbiamo rispetto al sapere medico e ad altre teorie dell’età classica. Ma la pratica archeologica è contraddistinta anche da un aspetto positivo. [...] ottenere l’accesso ad un livello di descrizione capace di mostrare che ciò che rimane incomprensibile non è privo, tuttavia, di ordine sistematico”<sup>201</sup>.

Il compito archeologico comporta la “rinuncia al conforto delle verità terminali”<sup>202</sup> che presuppongono come data l’evoluzione che l’esperienza classica della follia ha reso possibile, riducendo questa ad una fase ancora incerta e confusa di un divenire che trova la sua compiutezza soltanto nella scienza positiva della psichiatria. Non si tratta di “interrogare il nostro sapere intorno a ciò che ci sembra ignoranza”, ma di osservare quella che è stata “un’esperienza originale e irriducibile” per come essa appariva a se stessa, “intorno a ciò che essa sa di se stessa e a ciò che ha potuto formularne”<sup>203</sup>. Sofferinarsi sul

---

<sup>199</sup> A. Fontana riassume così il carattere proprio di questa storia della follia, in ciò che essa ha di peculiare: “Storia non più disegnata con il profilo rassicurante e continuo della «storia della ragione», della «fenomenologia dello spirito», in cui una legge interna allo svolgimento riscatta ad ogni istante la negatività, l’alterità, l’alienazione, ma storia dirupata, interrotta da forre, scoscendimenti, rotture [...]”. A. Fontana, *Introduzione*, in M. Foucault, *Nascita della clinica*, cit., p. XX.

<sup>200</sup> Per «età classica» la storiografia francese intende il periodo che va dalla seconda metà del XVII secolo al XVIII, coprendo un arco di tempo di circa centocinquanta anni. P. Kiwitz scrive che ciò che la storiografia francese chiama «età classica» è “l’età moderna tra il Seicento e il Settecento”. In F. Volpi, *Dizionario delle opere filosofiche*, Bruno Mondadori, Milano 2000, «*Folie et Dérison*», p. 385.

<sup>201</sup> H. L. Dreyfus e P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, Chicago 1983; trad. it. di M. Bertani, *La ricerca di Michel Foucault*, Ponte alle Grazie, Firenze 1989, p. 37.

<sup>202</sup> M. Foucault, *Préface*, in *Dits et écrits I. 1954-1975*, cit., p. 187. Si tratta della prefazione scritta da Foucault per la prima edizione di *Histoire de la folie à l’âge classique* e scomparsa nelle edizioni successive a partire dal 1972. Una traduzione italiana del testo è contenuta in *Archivio Foucault I*, cit., pp. 49-57.

<sup>203</sup> M. Foucault, *Histoire de la folie à l’âge classique*, Paris, Plon 1961; trad. it. di F. Ferrucci, *Storia della follia nell’età classica*, Rizzoli, Milano 2006, p. 87.

riconoscimento della specificità che è propria a questa esperienza significa prendere distanza dalle categorie di sapere che a partire da essa sono possibili, esercitando così un atteggiamento di sospensione molto vicino alla fenomenologia: movimento preliminare e propedeutico necessario alla comprensione archeologica è allora una sorta di *epochè*, come nota Sini<sup>204</sup>, che consenta di cogliere un'esperienza nella gratuità del suo darsi storico.

Per ottenere questo risultato è necessario evitare alcuni pregiudizi di metodo il cui ritratto permette di ottenere in negativo quello dell'impostazione archeologica: l'errore in cui cadono alcuni storici di impostazione per lo più marxista, secondo quanto segnala Foucault, consiste nell'indebita retroflessione, in un passato che ne è necessariamente ignaro, di categorie che appartengono molto di più all'ordine del risultato che a quello di un'idea eternamente valida al di sopra della storia. Prendendo a prestito i traguardi del pensiero scientifico e medico odierno, il pregiudizio rilevato da Foucault li assume come validi in ogni momento del processo storico che li ha invece prodotti come suo esito. Già Nietzsche, si ricorderà, aveva a questo proposito affermato che l'utilità o l'utilizzazione finale di una cosa non aiutano a "rendere comprensibile la necessità"<sup>205</sup> della sua esistenza e tanto meno la sua origine storica.

Ponendo il presente all'origine si commette l'errore di trascurare come ininfluyente e accidentale l'intero divenire della follia, concepita sotto le specie di un'essenza o una struttura eterna e immutabile, che si farebbe strada lungo la storia, dalla sua balbuzie iniziale fino al discorso compiuto pronunziato per voce di una psichiatria positiva che ne custodirebbe la verità a lungo rimasta assopita. Operare in questo modo è profondamente ingenuo, in quanto non sa tenere in conto il peso della storia effettiva e delle molteplici soglie che essa disegna. Nella fattispecie della follia, cercare nell'internato dell'età classica, o ancor prima nel folle medievale e rinascimentale la stessa fisionomia, ancora inconsapevole di se stessa, dell'odierno «asociale» significa non avvedersi che questa figura, a noi così familiare da rendere difficile pensarla altrimenti, nondimeno appartiene molto più al risultato che il gesto della segregazione ha creato, che al suo presupposto: non esisteva prima, ma accade con e in conseguenza al gesto che "suscitava lo Straniero proprio là dove nessuno l'aveva presentito"<sup>206</sup>, creando un'alienazione. L'odierno asociale, erede della stigma della proscrizione che ha investito l'internato nell'età classica, reca con

---

<sup>204</sup> C. Sini, *Eracle al bivio*, cit., p. 159 nota 15, p. 162 nota 19. Si possono rilevare considerazioni analoghe in G. Agamben, che parla propriamente di "una sorta di *epochè* archeologica" in *Signatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 91.

<sup>205</sup> F. Nietzsche, *Aurora*, cit., § 37, pp. 32-33.

<sup>206</sup> M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, cit., p. 85.

sé e su di sé le architettoniche del *partage*, e rappresenta nient'altro che “lo schema di esclusioni sovrapposte”<sup>207</sup>.

Da un punto di vista più strettamente storico, il testo foucaultiano affronta le trasformazioni storiche subite dal fenomeno della follia nel periodo dell'età classica, momento a partire dal quale la sua esperienza concreta è indissociabile dalla proscrizione in cui viene relegata dalla cultura occidentale, che inaugura un nuovo cammino della ragione, a spese della follia. Il fenomeno più appariscente sul piano sociale, il «grand renferment», sancito con la fondazione nel 1656 del Hôpital général di Parigi, non è che il risultato e l'aspetto istituzionale, quasi di superficie, di una complessa serie di operazioni di riassetto del mondo etico che pur nella loro eterogeneità hanno concorso in una medesima direzione: quella di suscitare “una separazione uniforme che fino allora era rimasta sconosciuta”<sup>208</sup>, e che è definita dall'opposizione tra ragione e sragione. Infatti se fino al Rinascimento, seppur con modificazioni innegabili rispetto al Medioevo<sup>209</sup>, la

---

<sup>207</sup> *Ibidem*.

<sup>208</sup> Ivi, p. 108.

<sup>209</sup> Con la scomparsa della lebbra dal mondo occidentale sul finire del Medioevo, rimangono, vuoti scheletri senza più carne, “quei luoghi miserabili e quei riti che non erano affatto destinati a sopprimerla, ma a mantenerla in una distanza consacrata, a fissarla in un'esaltazione inversa” (Ivi p. 13). I vecchi lebbrosari, abbandonati dai loro primi occupanti, sopravvivranno alla loro scomparsa, e permarranno come segni di una struttura di rifiuto che avrà lunga fortuna nella cultura occidentale: “spesso negli stessi luoghi, due o tre secoli più tardi, si ritroveranno stranamente simili gli stessi meccanismi di esclusione” (Ivi, p. 14), che racchiuderanno insieme indigenti, insensati, corrigendi e folli nelle mura che circoscriveranno l'esistenza e l'apparizione della Sragione. “Con un senso tutto nuovo e in una cultura molto differente”, dopo il Medioevo e attraverso il Rinascimento, resteranno queste forme di proscrizione, che definiscono nel loro insieme “una separazione rigorosa che è esclusione sociale ma reintegrazione spirituale” (*Ibidem*). La follia, nel suo senso più generale – si dovrebbe a rigore dire la «sragione» – costituisce così l'autentica erede nell'età classica di ciò che la lebbra rappresentò per il Medioevo occidentale. Il Rinascimento, raccogliendo questa eredità, elaborò un'esperienza della follia che è emblematicamente riassunta nell'immagine, non soltanto letteraria, dei *Narrenschiffen*, battelli che percorrevano le vie fluviali d'Europa con “il loro carico insensato”, affidandolo all'insieme oscuro e spesso dei valori particolari che si attribuivano all'acqua: oltre all'efficacia pratica dell'abbandono, che rendeva il folle “prigioniero della sua stessa partenza”, l'acqua purifica, allontana indefinitamente e conduce in un viaggio senza fine né ritorno, in un vagare infinito. “Questa navigazione del pazzo è nello stesso tempo la separazione rigorosa e l'assoluto Passaggio”, che rende il folle “il passeggero per eccellenza, cioè il prigioniero del Passaggio” (Ivi, p. 19), riproponendo così, nella dimensione acquatica, la stessa “situazione *liminare*” che il folle aveva nel Medioevo, separato nell'elemento ctonio. Nell'orizzonte letterario, al tema tardomedievale della morte – illustrato per esempio dalle innumerevoli *Danze macabre* che si trovano affrescate in tutta l'Europa – si sostituisce attorno agli ultimi anni del XV secolo quello derisorio della follia. L'esistenza è travolta da un'ironia nichilistica e sprezzante che contempla la vita come inganno, parvenza, insensatezza. La minaccia della morte è così anticipata nella vita dalla follia della vita stessa; ma in questa anticipazione la minaccia è come disarmata, e perciò stesso sventata in ciò che essa ha di tremendo e orrifico. La morte è meno temuta dal momento che la vita stessa è già di per sé nulla: “l'annientamento della morte non è più niente perché era già tutto, poiché la vita non è essa stessa che fatuità, vane parole, strepito di sonagli e scettri della follia” (Ivi, p. 22). Il nulla della vita non è più incontrato al suo termine, come limite esterno e anzi opposto, ma è la forma stessa dell'esistenza. Il nulla incontra la vita in una verticalità costante, in una diagonalità onnipresente. Nelle parole di Foucault: “non è più la fine dei tempi e del mondo a mostrare retrospettivamente che gli uomini erano folli a non preoccuparsene affatto; è il salire della follia, la sua sorda invasione, a indicare che il mondo è vicino alla sua catastrofe; è la demenza degli uomini che la chiama e la

presenza della sragione era sentita in una prossimità ubiqua, come segno di una trascendenza e presagio di un destino cosmico che le sue apparizioni non facevano che accelerare freneticamente, l'età classica inaugura una nuova esperienza della sragione, che possiede “una coerenza implicita che non è né quella di un diritto, né quella di una scienza”, ma quella “più segreta di una *percezione*”<sup>210</sup>. Attraverso l'internamento e la proscrizione che esso implica l'età classica instaura tra sé e la sragione quella distanza necessaria a rendere possibile una percezione che consente la localizzazione della sragione nella realtà sociale, e la sua interpretazione “nei termini di distanza in rapporto alla norma sociale”<sup>211</sup>. Il gesto della segregazione rinchiude in uno stesso spazio, correlato di una percezione uniforme, manifestazioni di una sragione che ottiene il suo statuto nei rispetti di un ragione che è regola insieme morale e sociale: criminali, insensati, mendicanti, alienati, tutta una popolazione eterogenea si trova rinchiusa entro le mura di un hôpital, da cui misura la propria distanza rispetto alla *ratio* nascente.

---

rende necessaria” (Ivi, p. 23). Se una certa continuità di temi rispetto al Medioevo è innegabile, così come una coerenza complessiva dell'esperienza dell'insensato, nel Rinascimento si inaugura l'inizio di una disgregazione dell'unità di Immagine e Parola: se la prima si allontanerà sempre più dal linguaggio, seguitando ad esprimere “le grandi potenze tragiche del mondo”, il verbo seguirà, “in un'incrinatura ancora appena percepibile” una direzione diversa che preannuncia “quella che sarà la grande linea di separazione nell'esperienza occidentale della follia” (Ivi, p. 24). Nell'universo dell'immagine la follia possiede un potere di fascinazione profondo e ubiquo, epidemico. Essa, nella febbrile esaltazione che induce, nella frenetica isteria che suscita, anticipa una fine catastrofica, accelerandone anche l'imminenza. La follia impone al mondo un regime accelerato, sfrenato, che nel furore universale che genera paradossalmente rivela, conducendone le possibilità all'estremo, la natura dell'uomo e la folle verità del mondo: una natura sregolata che si manifesta nella sua verità quando è condotta ai suoi limiti dal sabba della follia. Se questo è ancora il fascino che la follia possiederà a lungo nel mondo dell'immagine, legata all'elemento cosmico e tragico, con il suo ingresso nell'universo del discorso (esemplare è l'*Elogio della follia* di Erasmo da Rotterdam, del 1509) la follia delinea nel Rinascimento quella che sarà la sua modalità fondamentale di presenza nell'età classica. La follia è infatti distanziata da una *coscienza critica* da cui viene “raffinata, sottile, ma anche disarmata” (Ivi, p. 34) nel momento in cui la sua saggezza ne riconosce la risibile verità di follia. Non più legata, come nel Medioevo, ad una dimensione cosmica di cui sarebbe la manifestazione paradossalmente veridica, la follia si presenta nel Rinascimento come “un rapporto sottile che l'uomo intrattiene con se stesso” (Ivi, p. 30), introdotta in un universo interamente morale di esistenza che segnerà, attraverso l'età classica, il suo destino nell'alveo di una psichiatria positiva, consegnando ad un silenzio mormorante e irreversibile quell'esperienza tragica che deflagrerà ancora con Nietzsche e Artaud. Per riferimenti più dettagliati, si veda M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, cit., cap. I «Stultifera navis», parte I, pp. 11-49; una presentazione maggiormente divulgativa del contenuto dell'opera è reperibile in H. L. Dreyfus e P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault*, cit., pp. 27-36, o in P. Napoli, *Le arti del vero*, cit., pp. 61-71.

<sup>210</sup> M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, cit., p. 105. Anni dopo, in un'intervista del 1971, Foucault modificherà la sua posizione a questo riguardo: “Dans l'*Histoire de la folie*, par exemple, il y avait encore un certain nombre de thèmes «expressionnistes». Je me suis laissé séduire par l'idée que la manière de concevoir la folie exprimait un peu une espèce de répulsion sociale immédiate à l'égard de la folie. J'ai employé souvent le mot «perception»: on perçoit la folie. Cette perception était pour moi le lien entre une pratique réelle, qu'était cette réaction sociale, et la manière dont était élaborée la théorie médicale et scientifique. Aujourd'hui, je ne crois plus à ce type de continuité. Il faut réexaminer les choses avec plus de rigueur”. In M. Foucault, *Entrevista com Michel Foucault*, (entretien avec J. G. Merquior et S. P. Rouanet; trad. P. W. Prado Jr.), in Merquior (J. G.) et Rouanet (S. P.), *O Homem e o Discurso (A Arqueologia de Michel Foucault)*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1971, in *Dits et écrits I. 1954-1975*, cit., p. 1031.

<sup>211</sup> Ivi, p. 106.

Uno dei principali presupposti che hanno reso il fenomeno dell'internamento una pratica non solo possibile, ma anche diffusa, accettata e giustificata nella sua urgenza è da leggersi secondo Foucault nella trasformazione che nella *Renaissance* la Riforma (e di seguito la Controriforma) induce sulla percezione della carità, della povertà e dei loro rapporti. La miseria, “che il Medioevo aveva santificato nella sua totalità”<sup>212</sup>, diventa così lo stigma di una colpa e adeguata punizione di un disordine che dev'essere eliminato. La miseria è privata di ogni potere di manifestazione all'infuori del suo essere epifania della collera divina che interviene a sanzionare la pigra viziosità dell'indigente. In maniera del tutto simmetrica, la carità scompare nella sua forma individuale: in quanto contribuisce non all'estirpazione, ma alla permanenza del disordine, essa viene ad essere non soltanto inutile, ma anche dannosa, e può così essere sostituita da un'assistenza pubblica che circoscrive la sragione (e la stessa follia) nell'ambito di quello che è ormai un problema di «*police*». Il sentimento morale che anima nella profondità l'intero fenomeno dell'internamento viene a confluire, dalle sue origini riformiste, in una nuova etica del lavoro che si forma “in questo primo slancio del mondo industriale” in cui esso, ignaro dei problemi che susciterà, è concepito “come soluzione generale, panacea infallibile, rimedio a tutte le forme di miseria”<sup>213</sup> che richiedono di essere estirpate in nome della sicurezza e dell'ordine sociale. Per questo motivo, sorto nella congiuntura tra queste due correnti, l'internamento presenta un'irriducibile dualità: se da un lato fu un provvedimento teso ad arginare un problema sociale grave com'era quello della mendicizia, ben presto assunse anche una nuova funzione di incremento produttivo; e sebbene fu presto chiaro che in questo modo si aggravasse il problema della disoccupazione che si intendeva risolvere, il regime lavorativo fu mantenuto a scopo non più produttivo ma esclusivamente occupazionale, in forza della vigente condanna dell'ozio. La nuova etica del lavoro costituisce anche il *principium individuationis* della specificità della follia rispetto all'inapparenza di distinzione manifestata dall'età classica verso le altre forme di devianza sociale: nella generale coazione al lavoro cui erano sottoposti gli internati, l'incapacità al lavoro e al rispetto dei suoi ritmi fu uno dei fattori che contribuì a isolare la follia, il cui statuto di sragione e irregolarità le proveniva ora dalla sua caratteristica inettitudine.

Il mondo borghese dà vita, attraverso il gesto escludente dell'internamento, ad una paradossale “repubblica del bene”<sup>214</sup> imposta proprio ai suoi potenziali disertori e realizzata

---

<sup>212</sup> Ivi, p. 65.

<sup>213</sup> Ivi, pp. 74-75.

<sup>214</sup> Ivi, p. 79.

con la forza tra essi. La fondazione dell'Hôpital général in Francia, delle *Workhouses* in Inghilterra e delle *Zuchthäuser* in Germania manifesta in questo modo il realizzarsi di una sintesi complessa e profonda tra obbligo morale e legge civile, che prende la forma di un chiasmo tutto borghese tra “una metafisica dell’ordinamento civile e una politica della religione”<sup>215</sup>. La dimensione non più cosmica, ma sociale entro cui viene investita la sragione la circoscrive in uno spazio – ben definito anche dalle mura dell’Hôpital – che diventa suo luogo esclusivo di apparizione e teatro della sua reiterata condanna. Questa distanza attraverso cui la sragione è esclusa è anche la condizione che apre la strada alla sua progressiva oggettivazione da parte di una conoscenza positiva che la investirà circa due secoli più tardi, e i cui discorsi vantano “una neutralità che è proporzionata al loro potere di oblio”<sup>216</sup>. La possibilità di una conoscenza scientifica di quella che per noi è solamente malattia mentale risiede in quell’esperienza morale della sragione che il classicismo ha elaborato: la sragione, questo è il punto essenziale, non è “diventata oggetto di conoscenza se non nella misura in cui essa è stata in precedenza oggetto di scomunica”<sup>217</sup>.

Quella che l’età classica inaugura è quindi una “trasformazione del campo dell’esperienza”<sup>218</sup> della sragione che, nella rottura che instaura con la sensibilità precedente, la pone anche come “base alla nostra conoscenza «scientifica» della malattia mentale”<sup>219</sup>. Questo traguardo ha tuttavia comportato la scomparsa dell’universo classico della sragione, che si è così “chiusa sul proprio enigma”: la «liberazione» realizzata da Tuke e Pinel tra la fine del XVIII e gli inizi del XIX secolo, riconoscendo in essa soltanto le voci patologiche di una follia ormai medicalizzata, ne ha distrutto la “strana unità che raggruppava tanti volti diversi”<sup>220</sup>, facendo sprofondare nell’abisso del non-essere quello spessore che l’età classica le riconosceva ancora.

Durante il periodo dell’internamento, e per tutta la sua durata, la cultura classica aveva riunito nel “mondo uniforme della Sragione”<sup>221</sup> esperienze che sino ad allora erano rimaste estranee le une alle altre, scoprendo in esse “un comune denominatore”<sup>222</sup> ottenuto

---

<sup>215</sup> Ivi, p. 81.

<sup>216</sup> Ivi, p. 107.

<sup>217</sup> *Ibidem*.

<sup>218</sup> Ivi, p. 109.

<sup>219</sup> Ivi, p. 110.

<sup>220</sup> Ivi, p. 111.

<sup>221</sup> Ivi, p. 87.

<sup>222</sup> Ivi, p. 95.

per derivazione dal nascente spirito borghese, che si rivela in questo modo uno dei cardini dell'internamento. La confisca dal parte della morale della famiglia – metro stesso della ragione e forma di opposizione alla sragione – dell'intero territorio etico della classicità consegna alla sragione una vasta serie di pratiche, che a un tratto si vedono bandite dalla loro appartenenza e negate nella loro individualità<sup>223</sup>. Nel loro insieme queste esperienze (le forme escluse della sessualità, della profanazione e del libertinaggio<sup>224</sup>) si ritrovano prese nel gesto dell'internamento e poste con esso accanto alla follia nell'elemento comune della Sragione: questa situazione sviluppa tra esse e la follia una strana reversibilità, attraverso la quale queste vengono svuotate del loro significato originario diventando manifestazioni e sintomi della follia, mentre essa, in uno scambio quasi osmotico, acquista quell'alone di colpevolezza che è loro proprio e che giustifica il loro internamento comune.

La segregazione promiscua di folli e alienati o insensati non deve ancora una volta essere misurata nella sua inadeguatezza e confusione sul metro delle nostre categorie psichiatriche per reperirvi l'errore di giudizio che lo avrebbe determinata; secondo quanto afferma Foucault, è necessario, al contrario, soffermarsi ad esplorare le regioni e le ragioni di quella Ragione classica che ha allontanato la Sragione nella distanza di una percezione coerente e omogenea, guidata non da un cieco misconoscimento ma da una sensibilità che la percepisce “sotto un altro cielo”<sup>225</sup>, che non può più essere il nostro:

“Perché il problema reale è precisamente di determinare il contenuto del giudizio che, senza stabilire le *nostre* distinzioni, espatria nello stesso modo coloro che noi avremmo curato e coloro che avremmo voluto condannare. Non si tratta di reperire l'errore che ha autorizzato una simile *confusione*, ma di seguire attentamente la *continuità* che il nostro modo di giudicare ha ora infranto”<sup>226</sup>.

---

<sup>223</sup> “Si possono riassumere queste esperienze dicendo che si riferiscono tutte o alla sessualità nei suoi rapporti con l'organizzazione della famiglia borghese, o alla profanazione nei suoi rapporti con la nuova concezione del sacro, o al «libertinaggio», cioè ai nuovi rapporti che si stanno instaurando tra il libero pensiero e il sistema delle passioni”. Ivi, p. 87.

<sup>224</sup> La forza di richiamo morale dell'età classica fa sentire i suoi effetti anche nei confronti del libertinaggio: “All'inizio del XVII secolo il libertinaggio non era solo un razionalismo nascente; era anche un'inquietudine davanti alla presenza della sragione nella ragione stessa: uno scetticismo il cui punto d'applicazione non era la conoscenza, con tutti i suoi limiti, ma l'intera ragione” (Ivi, p. 102). Se sua caratteristica era il riconoscimento della presenza della sragione all'interno della ragione stessa, e la conseguente ammissione della loro inscindibile ed essenziale coesistenza, il classicismo confinerà il libertinaggio nel mondo della sragione, concependolo come servitù della ragione alle passioni di una carne sragionevole: “fino al termine del XVIII secolo non sussisterà se non sotto due forme estranee l'una all'altra: da un lato uno sforzo della ragione per formularsi in un razionalismo nel quale ogni sragione prende la fisionomia dell'irrazionale; dall'altro una sragione del cuore che piega alla sua sragionevole logica i discorsi della ragione. [...] uno stato di servitù nel quale la ragione si rende schiava dei desideri e serve del cuore” (Ivi, p. 103).

<sup>225</sup> Ivi, p. 114.

<sup>226</sup> Ivi, pp. 113-114.

In questa esplorazione di ciò che è stata l'esperienza classica della sragione, l'archeologia, accanto alla segregazione promiscua degli internati, reperisce anche il senso di una coesistenza di due sensibilità distinte nei riguardi della follia, di cui si annoverano anche episodi di ospitalizzazione. Se queste testimonianze sollecitano la storiografia medica a decifrarvi i segni appena abbozzati eppure inconfondibili di un progresso silenziosamente in cammino sulla via della medicina, che sarebbe così "verificata da una pratica premedica", ottenendo conferma che "l'oggetto della sua ricerca era là ad attenderla attraverso il tempo"<sup>227</sup>, Foucault invita a lasciare "in sospeso tutto ciò che può avere la figura di un compimento, di un riposo nella verità"<sup>228</sup>, dal momento che il senso di questa giustapposizione che vede la singolare coesistenza di due trattamenti differenti della follia va ricercato nella consapevolezza che "i folli che sono all'ospedale indicano, lungo tutta l'età classica, uno stato di cose superato"<sup>229</sup> e appartenente ai residui di una coscienza medievale e rinascimentale non ancora del tutto scomparsa, ma irrimediabilmente scalzata dalla sensibilità classica che ha nell'internamento il suo gesto proprio. La scoperta che "l'ospedale non è la verità prossima della casa di correzione"<sup>230</sup>, ma è invece l'ultimo bagliore di un'età che si sta definitivamente chiudendo, potrebbe facilmente indurre la conclusione, da parte di certa storiografica medica, di un regresso del classicismo nei confronti di una conoscenza della follia come malattia mentale che era già stata intuita nel Rinascimento. L'archeologia rifiuta ogni giudizio di questo tipo proprio in virtù di quella preventiva presa di distanza nei confronti della inconfutabile familiarità con la quale il nostro tempo ci si propone, e riafferma in questo atteggiamento il suo compito:

“Si tratta solo, liberando la cronologia e le successioni storiche da ogni prospettiva di «progresso», restituendo alla storia della esperienza un movimento che non prende niente a prestito dalla finalità della conoscenza o dall'ortogenesi del sapere, si tratta di lasciar apparire il disegno e le strutture dell'esperienza della follia come l'ha fatta realmente il classicismo. Questa esperienza non è né in progresso né in ritardo rispetto a un'altra”<sup>231</sup>.

Nel testo *Nietzsche, la genealogia, la storia*, Foucault, a proposito della *wirkliche Historie*, scriverà che essa "inverte il rapporto stabilito di solito tra l'irruzione dell'evento e la necessità continua. C'è tutt'una tradizione della storia (teologica o razionalista) che

<sup>227</sup> Ivi, p. 120.

<sup>228</sup> M. Foucault, *Préface*, cit., in *Dits et écrits I. 1954-1975*, cit., p. 188.

<sup>229</sup> M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, cit., p. 125.

<sup>230</sup> Ivi, p. 126.

<sup>231</sup> *Ibidem*.

tende a dissolvere l'evento singolare in una continuità ideale – movimento teleologico o continuità naturale. La storia «effettiva» fa risorgere l'evento in ciò che può avere d'unico o di puntuale<sup>232</sup>; qualche pagina prima si legge che “seguire la complessa trafila della provenienza, è [...] mantenere ciò che è accaduto nella dispersione che gli è propria”<sup>233</sup>. In questi passi sono ripresi e riassunti alcuni dei motivi comuni ad archeologia e genealogia, che Foucault aveva già fatto suoi al tempo di *Storia della follia*; tuttavia si può notare come, mentre in questo testo l'autore insiste più sulla specificità e l'originalità dell'esperienza della follia, che sarebbe recuperata appunto attraverso l'indagine archeologica, nel saggio dedicato a Nietzsche venga sottolineato molto più l'aspetto di rottura e discontinuità che l'irrompere dell'evento introduce nella storia, rispetto alla qualità e irriducibilità intrinseca dello stesso. La genealogia si interessa più all'incidenza dell'evento nel suo accadere, che alla sua intrinseca positività, delineando così un indizio di sviluppo rispetto al metodo archeologico che la precede.

In altri luoghi del testo sulla follia Foucault ritorna, con rinnovata acribia, ad evidenziare la scorrettezza e l'ingenuità di una ricostruzione storica della follia effettuata secondo il metro della positività; essa postula infatti un'essenza medica della follia, che per una serie progressiva di erosioni, si rivelerebbe infine alla psichiatria nelle sue forme fondamentali e transistoriche, quando invece la sua appartenenza al dominio della patologia è poco più di un accidente storico, un episodio di confisca. Nelle parole di Foucault:

“Non è attraverso l'internamento dei libertini né l'ossessione dell'animalità che si è potuto riconoscere progressivamente la follia nella sua realtà patologica; al contrario, essa è giunta a definire la sua verità medica col liberarsi da tutto ciò che poteva racchiuderla nel mondo morale del classicismo: ecco almeno quanto suppone ogni positivismo tentato di ripercorrere la linea del suo sviluppo; come se tutta la storia della conoscenza non procedesse che con l'erosione di un'oggettività che si rivela a poco a poco nelle sue strutture fondamentali; come se non fosse precisamente un postulato ammettere di primo acchito che la forma dell'oggettività medica può definire l'essenza e la verità segreta della follia. Forse l'appartenenza della follia alla patologia deve essere interpretata piuttosto come una confisca: una specie di accidente che sarebbe stato preparato da lunga pezza nella storia della nostra cultura, ma non determinato in alcun modo dall'essenza stessa della follia”<sup>234</sup>.

---

<sup>232</sup> M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, cit., p.55.

<sup>233</sup> Ivi, p. 48.

<sup>234</sup> M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, cit., p. 176.

Riprendendo ora il filo del discorso, dopo questo necessario *detour* metodologico, si può notare come il ruolo che la medicalizzazione gioca all'interno dell'esperienza classica della follia si riveli in certo modo duplice: se Foucault ha evidenziato come l'ospitalizzazione sia per lo più un retaggio di età al tramonto, le cui ombre si allungano sui secoli del classicismo, la medicina costituisce una presenza nondimeno molto importante e articolata che non si esaurisce in questo suo apparente anacronismo. Infatti nel corso dell'età classica si può osservare la reciproca deriva di due ambiti in cui essa è chiamata in causa: se nel contesto della giurisprudenza il ricorso al giudizio medico nella valutazione della follia è d'obbligo, la contemporanea pratica dell'internamento rivela invece una forte tendenza a «socializzare» sempre più il potere di decisione<sup>235</sup> al riguardo, prescindendo dalla consultazione medica. «Si ha l'impressione» scrive Foucault «che vi siano due usi, quasi due piani di elaborazione della medicina, a seconda che essa venga presa nel contesto del diritto, o che sia sottomessa alla pratica sociale dell'internamento»<sup>236</sup>. L'annullarsi di questa distanza, la sovrapposizione di queste due esperienze sul finire del XVIII secolo, se inaugura la nascita della psichiatria moderna<sup>237</sup>, lo fa al prezzo di chiudere l'orizzonte dell'età classica, nel momento in cui «per la prima volta l'uomo alienato è riconosciuto come incapace e come folle»<sup>238</sup>. Questa cesura non ha tuttavia un valore essenzialmente negativo, ma disegnando la soglia della psichiatria, mostra i suoi effetti nell'ordine della creazione di un nuovo corredo di positività:

“La psicopatologia del XIX secolo (e forse ancora la nostra) crede di situarsi e di prendere le sue misure in rapporto a un uomo «nature», a un uomo normale dato anteriormente a ogni esperienza della malattia. In realtà quest'uomo normale è una creazione; e se occorre situarlo, non sarà in uno spazio naturale, ma in un sistema che identifica il *socius* al soggetto del diritto; e conseguentemente il folle non è riconosciuto come tale in quanto una malattia l'ha spostato verso i margini della normalità, ma in quanto la nostra cultura l'ha situato al punto d'incontro tra il decreto sociale dell'internamento e la conoscenza giuridica che discerne la capacità del soggetto di diritto. La scienza «positiva» delle malattie mentali e i sentimenti umanitari che hanno promosso il folle a rango di essere umano non sono stati possibili se non quando questa

---

<sup>235</sup> M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, cit., p. 130.

<sup>236</sup> Ivi, p. 132.

<sup>237</sup> “il momento in cui la giurisprudenza dell'alienazione diviene la condizione pregiudiziale di ogni internamento è anche il momento in cui, con Pinel, sta nascendo una psichiatria che per la prima volta pretende di trattare il folle come un essere umano. [...] L'internamento dell'uomo sociale viene predisposto dall'interdizione del soggetto giuridico”. Ivi, p. 133.

<sup>238</sup> *Ibidem*.

sintesi si è solidamente stabilita. Essa forma in qualche modo l'*a priori* concreto di ogni nostra psicopatologia con pretesa scientifica”<sup>239</sup>.

L’esperienza che il mondo classico fa della follia non si limita a trovare la propria espressione a livello istituzionale e amministrativo; la sua percezione attraversa anche il campo della riflessione filosofica, che Foucault illustra attraverso una figura emblematica del XVII secolo, quella di Descartes<sup>240</sup>. Guidato dal dubbio metodico, instancabile seguio della verità, Descartes fa il suo incontro con la follia, o con la sua eventualità, in modo del tutto simile eppure sostanzialmente distinto da quello che concerne il sogno e le altre forme d’errore. Se questi fantasmi sono sconfitti dalla persistenza verace di una realtà che non riescono a compromettere, proprio perchè la presuppongono nelle loro chimere, la possibilità della follia è subito negata dall’effettività del pensiero stesso, dall’esercizio della facoltà raziocinante e dalla natura pensante del soggetto. Non sono necessarie ingombranti garanzie divine, ma la semplice attività del pensiero è sufficiente ad abolire per Descartes l’eventualità della follia: vi è una contraddizione intrinseca che oppone follia e pensiero, la cui razionalità esclude la sragione dal suo dominio e la fa sprofondare in un silenzio senza ritorno:

“Ormai la follia è esiliata. Se l’uomo può sempre essere folle, il *pensiero*, come esercizio della sovranità da parte di un soggetto che si accinge a percepire il vero, non può essere insensato. [...] si è prodotto un avvenimento: qualcosa che riguarda l’avvento di una *ratio*. Ma la storia di una *ratio* come quella occidentale è ben lungi dall’esaurirsi nel progresso di una «razionalismo»; essa è costituita, in parte altrettanto grande, dal movimento con cui la Sragione è sprofondata nel nostro suolo, per sparirvi senza dubbio, ma per prendervi radice”<sup>241</sup>.

Tuttavia, questo resoconto del procedere metodico del *cogito* cartesiano non esaurisce il rapporto che sussiste tra follia e ragione, non ne mostra la radice effettiva. Ciò che è caratteristico del mondo classico, e specifico di questa epoca rispetto alle precedenti e alle seguenti, è che per essa la follia non è percepibile (né concepibile) se non nella forma

<sup>239</sup> Ivi, p. 134. Per un approfondimento del termine «a priori» in Foucault, si veda oltre, *infra*.

<sup>240</sup> A questo riguardo Foucault fa anche riferimento a Spinoza, e alla sua incompiuta *Riforma dell’intelletto* (p. 144). Le pagine che Foucault dedica a Descartes in *Storia della follia* saranno oggetto di un intervento critico da parte di Derrida dal titolo *Cogito et Historie de la folie*, cui Foucault risponderà qualche anno più tardi con l’articolo *Mon corps, ce papier, ce feu*, tradotto in italiano in *Il mio corpo, questo foglio, questo fuoco*, e contenuto in M. Foucault, *Storia della follia nell’età classica*, cit., pp. 485-509. Per la versione originale della risposta foucaultiana si veda M. Foucault, *Mon corps, ce papier, ce feu*, in *Dits et écrits I. 1954-1975*, cit., pp. 1113-1136.

<sup>241</sup> M. Foucault, *Storia della follia nell’età classica*, cit., p. 53.

dell'etica, all'interno del suo universo; interno che è in realtà un esterno, dal momento che la follia appartiene all'ordine morale come perturbazione, come disordine e minaccia. “*Errore etico*”, la follia non esime l'insensato dalla sua responsabilità, ma aggrava anzi la sua colpa, che “entra in complicità col male per moltiplicarlo, per renderlo più insistente e pericoloso, per prestargli nuovi volti”<sup>242</sup>. Prima di riguardare la ragione, la follia è un affare di cuore, di volontà cattiva<sup>243</sup>, sia nel senso di «malvagia», sia nel senso di «schiava». In questo modo, se Descartes nel cammino del dubbio “può subito scartare la follia”, non è tanto in forza di una razionalità che la esclude *a priori*, ma ancora più a fondo in virtù di “un partito preso etico che non è altro che la volontà risoluta di mantenersi all'erta”<sup>244</sup> dalle tentazioni illusorie della follia. L'esclusione di cui è oggetto la follia non deve di conseguenza essere ascritta all'anteriorità eterna di una ragione prescrittrice di severe norme morali, in quanto

“molto prima del *cogito*, tra ragione e sragione esiste un'implicazione molto arcaica della volontà e della scelta. La ragione classica non incontra l'etica al limite della sua verità, e sotto le forme delle leggi morali; l'etica, come scelta contro la sragione, è presente fin dall'origine in ogni pensiero concertato; e la sua superficie, indefinitamente prolungata lungo tutta la riflessione, indica la traiettoria di una libertà che è l'iniziativa stessa della ragione”<sup>245</sup>.

È una coscienza etica che anima il *cogito* cartesiano, è una volontà di verità che conduce al traguardo della ragione evitando il rischio incessante della follia, la cui spettrale eventualità, scongiurata dal cammino del dubbio, riporta nondimeno a quella libertà che consente all'uomo il dischiudersi della sua natura razionale. La follia, rivelando nella sua possibilità un'opzione radicale e costitutiva dell'uomo, allude così a quell'anteriorità originaria in cui la libertà umana trova la sua espressione più propria nella scelta della sua «natura» razionale: “per l'uomo classico la possibilità della follia è contemporanea a una scelta costitutiva della ragione e per conseguenza dell'uomo stesso”<sup>246</sup>. Tuttavia, la regione originaria in cui la scelta si compie non è in realtà un campo neutro, ma si trova già da sempre polarizzata; attraversata da una volontà che è costitutiva della ragione stessa (in

---

<sup>242</sup> Ivi, p. 140.

<sup>243</sup> “L'indifferenza verso ogni forma di distinzione rigorosa tra la colpa e la follia indica che nella coscienza classica esiste una regione più profonda in cui la separazione ragione-sragione si compie in un'opzione decisiva dove è in questione la volontà più essenziale, e forse più responsabile, del soggetto”. Ivi, p. 143.

<sup>244</sup> *Ibidem*.

<sup>245</sup> Ivi, p. 144.

<sup>246</sup> Ivi, p. 145.

quanto sceglie *la* ragione e *prima* di ogni ragione<sup>247</sup>), se propone *all'*uomo due possibilità, non gli consente però due possibilità *di essere* uomo, ma individua da un lato un percorso che lo conduce alla ragione e alla sua natura, e un altro, quello della follia, che lo consegna all'animalità privandolo dell'umanità. Se “la follia si fa strada nella luce della libertà” in cui la coscienza etica effettua la sua scelta radicale, essa emerge però come quell'opzione in cui l'uomo non diventa se stesso scegliendo di essere folle, ma diventa folle rinunciando perciò ad essere se stesso in quanto uomo: “non è pensabile, nel XVII e nel XVIII secolo di trattare la follia «umanamente»: perché essa è, di pieno diritto, inumana, formando per così dire l'altro aspetto di una scelta che schiude all'uomo il libero esercizio della sua natura razionale”<sup>248</sup>. Follia dunque non come semplice alterità o alterazione, incontrata alla superficie dell'uomo, “nell'accidente della malattia”, ma alternativa radicale dell'uomo *all'essere* uomo<sup>249</sup>.

---

<sup>247</sup> Appare, questo, un motivo filosofico genuinamente nicciano, che Foucault, forse senza piena consapevolezza, suggerisce in queste righe: una ragione come esito di una scelta ‘umorale’, nient'affatto razionale, che decide *per* la ragione mettendo a tacere le ragioni della follia; una volontà di verità che non dà ascolto ai metodici consigli della ragione, ma la precede e la sorpassa, evitando con l'istinto il rischio di una follia esclusa in ogni sua possibilità di apparizione in uno spazio originario che reca i segni di un *polemos* da sempre in atto.

<sup>248</sup> *Ibidem*.

<sup>249</sup> All'interno dell'esperienza globale della sragione, in cui la follia è senz'altro inclusa, il trattamento cui è soggetta quest'ultima presenta tuttavia una modulazione singolare. Se le altre forme di sragione sono occultate entro le mura dell'internamento per la vergogna che suscitava la loro colpevolezza, la follia è invece esibita come oggetto di puro spettacolo, *monstrum* da osservare dalla distanza asettica di una grata. La follia, abbandonando solo in parte lo stigma della colpa, prende ora a prestito il suo volto da un'animalità “che toglie all'uomo ciò che può esserci in lui di umano [...] per collocarlo nel grado zero della sua propria natura”, laddove l'uomo non è più, e non è ancora – soprattutto dove l'uomo incontra, abolendosi nell'animale, la sua *contronatura*. Trovando nell'animalità la sua verità, lo scandalo provocato dalla follia viene meno quando, annullando la presenza dell'umano nel folle, egli viene restituito interamente alla sua propria natura di animale. Nel momento in cui il folle è riconosciuto come tale, lo scandalo che suscita è dovuto all'appariscente residuo di umanità che persiste in qualcosa di cui la follia rivela la natura animale. La follia è allora questo animale nell'uomo, e scompare nel momento in cui l'uomo si abolisce nell'animale che la follia segnalava: “nella riduzione all'animalità la follia trova a un tempo la sua verità e la sua guarigione” (Ivi, p. 154). Quella bestialità, nient'affatto scandalosa in se stessa, lo è fintanto che persiste nell'uomo, costituendo la sua follia, che scompare non attraverso un'educazione che eleva “il bestiale verso l'uomo”, ma un ammaestramento – in realtà un abbruttimento – che restituisce l'uomo, annullandolo, “a ciò che egli [può] avere di puramente animale” (Ivi, p. 153). Lo scandalo che offre la follia resta comunque profondamente diverso da quello, occultato in tutti i modi, suscitato dalle altre forme di sragione. Se la follia viene esaltata ed esibita, è perché, a differenza delle altre manifestazioni dell'insensato, poco significative per l'età classica, essa possiede “un singolare potere dimostrativo”: “questa incarnazione dell'uomo nella bestia” è nello stesso tempo “decadenza estrema e assoluta innocenza”; se “come punto estremo della caduta, rappresenta il segno più evidente della [...] colpevolezza” dell'uomo, in quanto luogo dell'infinita misericordia divina nella sua incarnazione, diviene “simbolo del perdono e dell'innocenza ritrovata” (Ivi, p. 159). Questa trasversalità della follia che attraversa l'intero dominio della sragione la colloca in bilico tra un scelta etica – che ne decide la colpevolezza – e un furore animale – che nello scandalo ne recupera l'innocenza. Per questo la follia assume nei confronti della sragione una posizione particolare: se la sragione per il classicismo ha un “valore nominale”, che funge da supporto definendo “lo spazio della possibilità” della follia, questa ne è sì la “forma empirica”, comprensibile solo all'interno di quella sragione che è la sua “imprevedibile libertà” e la notte della sua possibilità, ma è anche “la sragione tutta in un sol punto” (Ivi, p. 162), divisa tra il giorno colpevole della sua immoralità, e la notte innocente della sua furiosa animalità.

“Ogni verità entrerebbe in letargo, se non vivesse in un ordine sparso e non fosse riconosciuta soltanto per spaccati”<sup>250</sup>. La peculiarità dell’esperienza occidentale della follia, che la distingue rispetto ad altre realtà il cui divenire ha le confortanti sembianze di un monogramma essenziale, risiede nella sua “presenza” sempre “lacerata”<sup>251</sup>, che va compresa e avvicinata nella complessità che le è propria. Nell’individuare quattro tipi di coscienza<sup>252</sup> con cui l’età classica si avvicina alla follia, Foucault presenta degli approcci che, distinti nell’ordine dell’analisi, non mancano di agire in modo concertato e complice durante tutto il periodo del classicismo, pur conservando ciascuno la propria irriducibilità agli altri. Se la coscienza *critica* e quella *pratica*, riassumibili “sotto la grande rubrica dell’internamento”<sup>253</sup>, designano il momento (sia pratico che teorico) dell’esclusione e delle sue procedure, la coscienza *enunciativa* e quella *analitica*, nella forma della conoscenza medica, rappresentano la fase di costituzione e inserimento della follia nell’universo scientifico, il momento in cui il non-essere della follia acquista una natura la cui verità è detenuta dalla nascente scienza medica. La distinzione individuata da Foucault non segue le linee di un’inconciliabile separazione tra un gesto bassamente pratico d’internamento e d’esclusione, e un’ambizione tutta teorica ad una conoscenza capace di comprendere la verità della natura della follia; segnala piuttosto la distanza che distingue due momenti contemporanei dell’elaborazione coerente di una stessa esperienza fondamentale e complessiva: quella della sragione. Da un lato il rito della “separazione, [...] la ripresa del vecchio dramma dell’esclusione, [...] la forma di apprezzamento della follia nel movimento della sua soppressione”; dall’altro “lo spiegarsi [...] della verità della follia a partire da un essere che è un non-essere, poiché essa non si presenta, nei suoi segni

---

<sup>250</sup> M. Foucault, *Storia della follia nell’età classica*, cit., p. 167.

<sup>251</sup> Ivi, p. 168.

<sup>252</sup> Foucault individua quattro differenti tipi di coscienza della follia: innanzitutto una coscienza *critica*, che denuncia la follia avvertendola come “opposizione immediata” e “finge di spingere il rigore fino a diventare critica radicale di se stessa [...] ma se ne preserva segretamente in anticipo, riconoscendosi come ragione per il solo fatto di accettare il rischio”; quindi una coscienza *pratica*, che si impone come una scelta in aggirabile di “essere da una parte o dall’altra, nel gruppo o fuori dal gruppo”, ma è “una falsa scelta, perché solo coloro che sono all’interno del gruppo hanno il diritto di designare coloro che, essendo considerati come all’esterno, sono accusati di aver scelto di esserlo” – si tratta in questo caso di una “coscienza che è possibile nell’omogeneità del gruppo considerato come portatore di norme della ragione”; una coscienza *enunciativa*, che mentre indica la follia “in una specie di esistenza sostantiva” e si riduce con ciò alla constatazione, “comporta un perpetuo arretramento, in quanto suppone e prova allo stesso tempo di non essere follia per il solo fatto di esserne la coscienza immediata”; e infine una coscienza *analitica*, che avendo ridotto la follia a niente più che “la totalità almeno virtuale dei suoi fenomeni [...] fonda la possibilità di un sapere oggettivo della follia”, non rendendosi conto di averla persa per sempre proprio nell’istante della sua compiuta cattura da parte della conoscenza. Cfr. Ivi, pp. 168-172.

<sup>253</sup> Ivi, p. 176.

più manifesti, se non come errore, fantasma, illusione, linguaggio vano e privo di contenuto”<sup>254</sup>.

La riduzione e l’annichilimento subito dalla sragione nel corso dell’età classica aiutano a chiarire il punto a partire dal quale il fenomeno dell’internamento “prende il suo preciso significato”: la follia ha definitivamente perduto ogni potere di rivelazione e, abolita in quella trascendenza che distanziandola in ciò cui rinviava la accoglieva, è restituita nel classicismo sotto le spoglie di un’immanenza che è però perennemente allontanata ed esclusa. La follia è sottoposta a questa indefinita proscrizione dal momento che essa è manifestazione abbagliata e accecata del non-essere:

“In fondo, l’internamento non vuole tanto sopprimere la follia o cacciare dall’ordine sociale un aspetto che non vi trova il proprio posto. Esso manifesta soltanto ciò che la follia è nella sua essenza: cioè un’illuminazione del non-essere. L’internamento è la pratica che corrisponde più strettamente a una follia sentita come sragione, cioè come vuota negatività della ragione: a una follia riconosciuta come *nulla*. Questo significa che [...] essa è immediatamente sentita come differenza [...] e d’altra parte l’internamento non può avere altro fine se non [...] la soppressione della differenza [...] un’operazione di annientamento del nulla”<sup>255</sup>.

Sebbene già a partire dall’età classica l’esistenza della follia viva “divisa tra i termini della contraddizione” che la vedono “interamente esclusa da un lato, interamente oggettivata dall’altro”<sup>256</sup>, essa è sottesa da una “esperienza unica che serve da fondamento” e “sostiene, spiega e giustifica la pratica dell’internamento e il ciclo della conoscenza”<sup>257</sup>;

---

<sup>254</sup> *Ibidem*. La comprensione di ciò che è stata la follia per l’età classica rende infatti necessario il suo raffronto con le attigue esperienze del sogno e dell’errore. Nonostante una forte analogia con il sogno e un’identità di fondo con i suoi meccanismi – che autorizza a definire la follia e il suo delirio come un sogno in condizioni di veglia per i fantasmi che essa suscita – la follia non si esaurisce nell’onirico, ma si situa nel punto di contatto di questo con l’erroneo. Il sogno, infatti, se è illusorio, non è però erroneo, mentre la follia precipita, pur nell’arbitrarietà onirica delle immagini, “nel cerchio di una coscienza erronea”; il folle non è ingannato, ma *si* inganna. Due termini definiscono adeguatamente ciò che doveva costituire nella sua forma più generale la follia nell’età classica: *acceciamento* e *abbagliamento*. Se il primo termine definisce la parentela della sragione con il sogno e l’errore, facendo del “delirio come principio della follia un sistema di proposizioni false nella sintassi generale del sogno” (Ivi, p. 211) e della sua notte cieca, il secondo descrive la sragione per se stessa, nella sua peculiare deprivazione percettiva: “il folle vede [...] lo stesso giorno visto dall’uomo di ragione [...] ma vedendo lo stesso giorno e nient’altro che esso [...] lo vede come vuoto, come notte, come nulla” (Ivi, p. 213). Nell’abbaglio del giorno incontra la notte della follia.

<sup>255</sup> Ivi, p. 218. Come fa tuttavia notare Foucault, la negatività essenziale della follia non manca di manifestarsi paradossalmente “in una pienezza di fenomeni” (Ivi, p. 221) che ne situano la percezione molto vicino alle specie di sragione della *demenza* e della *malinconia*. La follia si trova così ad essere divisa nel difficile rapporto “tra la *sragione* come senso ultimo della follia, e la *razionalità* come forma della sua verità” (*Ibidem*). Cfr. M. Foucault, *Storia della follia*, cit., parte II, cap. III *Aspetti della follia*, pp. 221-251.

<sup>256</sup> Ivi, p. 175.

<sup>257</sup> Ivi, p. 176.

questa unità precaria, mentre mantiene ancora una sua indubitabile coerenza, presenta già il tratteggio di una deriva che si realizzerà soltanto sul finire del XVIII secolo.

Quando, alla luce della coscienza morale da cui sarà investita, la follia non proietterà che la sola ombra della sua colpevolezza definita entro contorni netti della responsabilità, la psicologia, resa possibile da questa riduzione, si offrirà come scienza medica di una patologia la cui natura parla la lingua della morale; separata da se stessa e dal suo originario linguaggio della sragione, la follia, mentre come malattia si consegna al regno dell'organico, introducendo per la prima volta nel pensiero medico "l'eterogeneità del fisico e del morale"<sup>258</sup>, consente al tempo stesso la nascita di una psicologia che non fa che raccogliere i resti ormai insignificanti della confisca della follia dal suo focolare nativo nella sragione:

“Quando, negli anni avvenire, questa grande esperienza della sragione, la cui unità è peculiare all'età classica, sarà dissociata; quando la follia, confiscata interamente in un'intuizione morale, non sarà più che malattia [...] ciò che apparteneva alla malattia apparterrà all'organico; e ciò che apparteneva alla sragione, alla trascendenza del suo discorso, sarà livellato nella psicologia. Ed ecco come nasce la psicologia: non come verità della follia, ma come sintomo che la follia è ora staccata dalla sua verità che consisteva nella sragione, e che non sarà più in avvenire se non un fenomeno alla deriva, insignificante, sulla superficie indefinita della natura”<sup>259</sup>.

In queste parole Foucault delinea in maniera fulminea quanto efficace il destino che al termine dell'età classica sarà incontrato dalla follia (e quello, definitivamente inconciliabile, della sragione). È opportuno riprendere a questo punto alcuni dei capitoli più importanti di questa complessa evoluzione, per completare la descrizione della sua parabola.

Attorno alla metà del XVIII secolo si diffonde, al di sotto dei termini medici in cui si vede formulata, una serpeggiante paura di fronte ad un misterioso potere di contagio che dalle case d'internamento si propagherebbe nelle città tramite il vettore aereo; nonostante il linguaggio scientifico che lo descrive, questo timore riattinge evidentemente molti dei suoi motivi ad un immaginario simile a quello medievale, mai del tutto scomparso dalla memoria comune. Le case d'internamento e gli hôpitals sono sentiti come fonti di contagio

---

<sup>258</sup> Ivi, p. 270.

<sup>259</sup> Ivi, p. 282.

insieme morale e fisico, che uniscono “l’orrore della sragione e le vecchie ossessioni della malattia”<sup>260</sup>. L’intervento del medico e il suo confronto con la realtà spaventosa delle esalazioni mortifere dell’internamento non si oppone a questo proliferare dell’elemento fantastico, ma trova anzi il suo posto e la sua possibilità proprio all’interno di questa atmosfera: “così, ciò che tradizionalmente viene chiamato «progresso» verso l’acquisizione dello statuto medico della follia, non è stato possibile in realtà che a prezzo di uno strano ritorno”<sup>261</sup>. In questo momento l’*homo medicus* è infatti richiesto per la prima volta nel mondo dell’internamento; tuttavia il ruolo che gli si consegna non è quello del giudice o dell’arbitro, “per separare delitto e follia, male e malattia”, ma quello del guardiano. Se entro qualche decennio il sapere medico di fatto assorbirà, in un gesto di confisca, l’intero ambito di una follia ridotta a patologia, sarà riuscito ad ottenere questo traguardo non grazie al suo innato istinto per la verità, ma attraverso questo ritorno alla riserva fantastica di una memoria rimasta silenziosa nei secoli: la medicalizzazione non troverà il proprio successo *nonostante* questa conversione immaginaria, ma *attraverso* di essa, ed essa non le sarà ostacolo, ma le offrirà lo slancio necessario.

Ma nella storia i ritorni non sono mai veramente tali: non per difetto di perfezione, piuttosto è l’idea del ritorno ad essere inadeguata. Così, se il XVIII secolo evidenzia questa ripresa di una memoria anonima mai del tutto assopita, un intenso lavoro si è nel frattempo compiuto rispetto a Rinascimento e Medioevo, che l’ha ridisegnata sul piano del desiderio, insinuandola nel cuore degli uomini, nella contraddizione dei loro appetiti<sup>262</sup>. Ma si è consumato anche un altro processo, che vede, non ancora disgiunte ma già distinte, follia e sragione nell’imminenza ormai prossima della loro separazione:

“Nella disparità tra coscienza della sragione e coscienza della follia troviamo, alla fine del XVIII secolo, il punto di partenza di un movimento decisivo: quello per cui l’esperienza della sragione non cesserà, con Hölderlin, Nerval e Nietzsche, di risalire sempre più in alto verso le radici del tempo – e la sragione

---

<sup>260</sup> Ivi, p. 299. “Il circolo è chiuso: tutte le forme della sragione che nella geografia del male avevano preso il posto della lebbra, e ch’erano state bandite il più lontano possibile quanto a distanza sociale, sono diventate ora lebbra visibile e offrono le loro piaghe purulente alla promiscuità degli uomini. La sragione è di nuovo presente; ma ora essa è contraddistinta da un indice immaginario di malattia che le fornisce i propri poteri di terrore” (*Ibidem*).

<sup>261</sup> Ivi, p. 300.

<sup>262</sup> “Il grande conflitto cosmico, di cui l’Insensato, nel XV e nel XVI secolo, ha svelato le peripezie, si è spostato fino a divenire, al termine estremo del classicismo, la dialettica senza mediazione del cuore. Il sadismo non è un nome dato infine a una pratica vecchia come l’Eros; è un fatto culturale massiccio, apparso appunto alla fine del XVIII secolo e che costituisce una delle più grandi svolte del pensiero occidentale: la sragione diventata delirio del cuore, follia del desiderio, dialogo insensato dell’amore e della morte nella presunzione senza limiti dell’appetito” Ivi, p. 302.

diventerà così, per eccellenza, il controtempo del mondo –, mentre la conoscenza della follia cercherà al contrario di situarla in modo sempre più preciso nel senso dello sviluppo della natura e della storia. A partire da quella data, il tempo della sragione e il tempo della follia seguiranno vie opposte: la prima sarà ritorno incondizionato e immersione assoluta, laddove l'altra si svilupperà secondo la cronaca di una storia”<sup>263</sup>.

Se la sragione, sempre più sommersa nelle atonie del fantastico, “nel movimento delle sue resurrezioni immaginarie”<sup>264</sup> scopre anche la sua libertà senza tempo, la follia si trova invece a gravitare attorno alla natura e alla dimensione storica, scoprendosi presa in una nuova serie di regimi. Il suo progressivo allontanamento dalla sragione si è infatti consumato tramite l'elaborazione, tra il XVII e il XVIII secolo, di nuovi concetti, che la collocano in maniera diversa rispetto al mondo. Mentre lo spirito classico vedeva nella follia “lo stigma di una certa solidarietà col mondo”, il suo principio sarà cercato verso la fine del classicismo in “un elemento particolare del cosmo”<sup>265</sup>: individuata inizialmente nel concetto di “forze penetranti”, la possibilità della follia viene rintracciata nell'interruzione e nel distacco dall'immediatezza del vivere, nella modificazione del rapporto dell'uomo con se stesso, la cui alterazione è imputata a tre grandi fattori come la libertà dell'era mercantile, la religione e la cultura (sia nel senso di «sapere» che in quello più lato di «civiltà»)<sup>266</sup>. Trovando così in quello che il XIX secolo chiamerà «*milieu*» la sua possibilità, la follia subisce una profonda trasformazione che la separa dalla posizione di natura-contronatura che il XVII secolo le aveva assegnato. Originata in un ambiente che è antinatura, artificio, devianza dalla buona naturalità, la follia entra nella dimensione storico-sociale, diventando la controparte del progresso, “relativa rispetto al tempo ed essenziale rispetto alla temporalità dell'uomo”<sup>267</sup>.

Ben presto tuttavia la follia abbandonerà la dimensione storica che il secolo XVIII le aveva assegnato, per “assumere il suo significato in una morale sociale: essa diviene lo stigma di una classe che ha abbandonato le forme dell'etica borghese”; questo slittamento, accompagnato, nel corso del XIX secolo, dalla sanzione storica che ottiene il concetto filosofico di alienazione “per mezzo dell'analisi economica del lavoro”, comporterà una nuova modificazione nell'esperienza della follia, che diventa così

---

<sup>263</sup> Ivi, p. 304.

<sup>264</sup> *Ibidem*.

<sup>265</sup> Ivi, p. 305.

<sup>266</sup> Cfr. Ivi, pp. 306-310.

<sup>267</sup> Ivi, p. 317.

“la paradossale condizione della durata dell’ordine borghese, del quale costituisce tuttavia dall’esterno la minaccia più immediata. La si percepisce dunque a un tempo come indispensabile degenerescenza – poiché è la condizione dell’eternità della ragione borghese – e come oblio contingente, accidentale, dei principi della morale e della religione”<sup>268</sup>.

Nel corso del secolo tuttavia la follia vede modificarsi in maniera decisiva la percezione di cui è oggetto innanzitutto all’interno stesso della struttura dell’internamento, che viene praticato in maniera sempre meno promiscua e più differenziata. Nella seconda metà del XVIII secolo infatti si assiste alla costituzione di nuovi ospedali, che presentano la peculiarità di ospitare soltanto gli insensati. Mentre il dominio della sragione va sempre più omogeneizzandosi sotto l’etichetta generica di «libertinaggio» e “si assorbe così nell’indifferenziato”, il campo della follia, che “si installa come oggetto di percezione”<sup>269</sup>, conquista una sua autonomia e si differenzia al suo interno<sup>270</sup>. Si viene costituendo, indipendentemente e come in sordina rispetto alla coscienza medica, una specifica percezione *asilare* della follia, che “nel silenzio dell’internamento” sembra aver potuto trovare il suo linguaggio, inconciliabile e sconosciuto a quello medico; non che la conoscenza medica non fosse intervenuta in un processo di classificazione teorica della follia, ma parallelamente ad esso, e in maniera del tutto autonoma, si assiste nell’ambito dell’internamento ad “uno sforzo di riconoscimento con cui si permette in qualche modo alla follia di parlare”, laddove ciò era precluso dalla coscienza medica<sup>271</sup>.

Questo articolato processo che ha condotto, alla fine del XVIII secolo, ad una sensibilizzazione nei confronti della percezione asilare dalla follia, si è realizzato “non

---

<sup>268</sup> Ivi, p. 318. Anche se non duraturo, il passaggio attraverso la dimensione storica si rivela decisivo per “l’esperienza della follia così come è stata fatta nel XIX secolo”. Se nella follia classica la verità era chiamata direttamente in causa nella modalità della sua esclusione, l’uomo del XIX secolo non perde più *la* verità nella follia, ma smarrisce la *propria* verità nell’alienazione che lo esilia “nell’immediata presenza di un ambiente” in cui l’uomo sfugge a se stesso, e per così dire, manca la propria essenza.

<sup>269</sup> Ivi, p. 327.

<sup>270</sup> “La sensibilità verso la follia, un tempo uniforme, si è aperta improvvisamente, liberando una nuova attenzione verso tutto ciò che fino ad allora si era dissimulato nella monotonia dell’insensato. I folli non sono più coloro di cui si scorge subito la differenza globale e confusa con gli altri; essi diventano diversi tra loro e l’uno dall’altro, mal nascondendo, sotto la sragione che li avvolge, il segreto di specie paradossali. Comunque, l’ingresso della diversità nell’uguaglianza della follia è significativo; la ragione cessa a questo punto di situarsi nei rapporti con la sragione in un’esteriorità che consente solo di denunciarla; essa comincia a introdursi nell’altra sotto questa forma ridotta all’estremo, e purtuttavia decisiva, della non-rassomiglianza. Precedentemente la sragione era per la ragione differenza assoluta, ma differenza livellata in se stessa da un’identità ricominciata di continuo. Ma ecco che ora cominciano a sorgere i volti multipli della follia, formando un territorio in cui la ragione può ritrovarsi, e quasi riconoscersi”. Ivi, p. 328.

<sup>271</sup> Ivi, p. 332. “[...] come se l’analisi nosologica, seguendo un filo concettuale o una concatenazione causale, non avesse parlato se non della ragione e per la ragione, e non avesse determinato in nulla ciò che la follia può dire di se stessa una volta situata nello spazio dell’internamento”. Ivi, p. 328.

avvicinandolesi, ma al contrario allontanandosene<sup>272</sup> ad una distanza che l'ha lasciata in una nuova solitudine, premessa per la sua imminente «liberazione». La critica dell'internamento classico che la nuova percezione asilare solleva si dirige contro la promiscuità della pratica di segregazione – che confondeva criminali, indigenti e insensati –, ma non giunge a mettere in discussione la situazione dei folli<sup>273</sup>, che divengono anzi il simbolo stesso della reclusione e il suo rappresentante passivo per eccellenza: soltanto il folle è ormai tale da dover essere rinchiuso, e il suo internamento è doveroso quanto necessario. Il folle diventa così emblema, immagine ed oggetto specifico ed esclusivo della pratica dell'internamento.

Le cose stanno tuttavia per cambiare, e l'intangibilità di cui gode ancora in questo periodo il fenomeno della reclusione degli insensati si scontrerà presto con il succedersi repentino di alcune crisi economiche; i tentativi di reazione erano sempre passati attraverso l'internamento stesso, cui erano chieste capacità di risoluzione di gran lunga al di sopra della propria portata. “Sempre più urgente” ma al tempo stesso anche “sempre più difficile e inefficace”<sup>274</sup>, l'internamento sarà sottoposto, a partire dal 1770, ad una verifica che porrà seriamente in discussione il fenomeno e le sue modalità. La povertà, in mano al pensiero economico, verrà da questo momento concepita separatamente dal vizio attorno cui gravitava nell'epoca classica, e sarà gestita nel suo spessore economico e sociale: la miseria non è più la vergogna da rimuovere, ma condizione da mantenere perché rende possibile la ricchezza complessiva della popolazione<sup>275</sup>. L'internamento si rivela in quest'ottica ingenuo e inefficace, e all'esclusione si sostituisce la messa in libertà, unica

---

<sup>272</sup> Ivi, p. 333.

<sup>273</sup> “Il folle non è né la prima né la più innocente vittima dell'internamento, ma il più oscuro e il più vistoso, il più insistente dei simboli della potenza che interna. [...] la presenza dei folli tra i prigionieri non costituisce il limite scandaloso dell'internamento, ma la sua verità; non ne è l'abuso, ma l'essenza. La polemica del XVIII secolo contro l'internamento si dirige sì contro la promiscuità dei folli e dei sani di mente; ma non contro il rapporto fondamentale che è ammesso tra i folli e l'internamento”. Ivi, p. 336.

<sup>274</sup> Ivi, p. 340.

<sup>275</sup> “L'astrazione dell'internamento aveva scartato il Povero, l'aveva confuso con altre figure, chiudendolo in una condanna etica, ma non ne aveva dissociato i lineamenti. Il XVIII secolo scopre che i «Poveri» non esistono come realtà concreta e finale; che in essi si sono confuse troppo a lungo due realtà di natura diversa. Da un lato c'è la Povertà [...]. Dall'altro lato c'è la popolazione: non un elemento passivo sottoposto alle fluttuazioni della ricchezza, ma una forza che fa parte, e direttamente, della situazione economica, del movimento produttore di ricchezza, poiché è il lavoro dell'uomo che la crea, o che almeno la trasmette, la sposta e la moltiplica. Il «Povero» era una nozione confusa, in cui si mescolavano questa ricchezza che è l'Uomo, e la condizione di Bisogno che si riconosce essenziale all'umanità. In realtà, tra Povertà e Popolazione c'è un rapporto rigorosamente inverso” (Ivi, p. 344). E ancora: “Il povero è reintrodotta nella comunità da cui l'internamento l'aveva scacciato; ma egli ha un nuovo volto. Non è più la giustificazione della ricchezza, la sua forma spirituale; ne è la preziosa materia. Era un tempo la sua ragione d'essere; ora è la sua condizione di esistenza. Il ricco non si santifica più per merito del povero; campa. Ridiventata essenziale alla ricchezza, la povertà dev'essere liberata dall'internamento e messa a sua disposizione” Ivi, p. 347.

forma di assistenza valida in quanto produttiva<sup>276</sup>. La carità, che l'età classica aveva proibito nella sua forma individuale e imposto pubblicamente attraverso le case d'internamento, ritorna infine ad essere dovere del singolo e non della società. Distinta dalla povertà, isolata dal mondo della sragione, la follia rimane l'ultimo relitto dell'internamento, l'ultima testimonianza di questo fenomeno così importante per il classicismo. Il suo nuovo statuto, e il volto che le è disegnato non sono guadagnati grazie alla filantropia o al sapere medico, ma in forza di quell'insieme eterogeneo di operazioni che la decidono laddove essa “è legata alla vita degli uomini e alla storia, dove essi sentono concretamente la loro miseria e dove sono ossessionati dai fantasmi della sragione”; qui, esercitandosi nel profondo di quelle “regioni oscure”<sup>277</sup>, si disegna il progressivo *dégagement* della follia dallo sfondo brulicante della sragione.

Avendo isolato la follia dalle altre forme dell'insensato in cui nell'età classica ancora si trovava involupata, e avendola separata attraverso la riforma dell'istituzione asilare dall'indigenza, la fine del XVIII secolo pone la questione sullo statuto sociale da attribuire ad un fenomeno nonostante tutto ancora ambiguo come quello della follia; la sua percezione oscilla infatti tra la minaccia e il pericolo sentiti nei suoi confronti dagli altri internati rimasti, e la devianza cui è necessario accordare un'assistenza speciale. Prova di questo imbarazzo sono il formularsi parallelo di provvedimenti che prevedono istituzioni di case riservate esclusivamente agli insensati, accanto a decisioni a decorrenza immediata volte molto meno a gestire la follia che a dominarla con la forza, riducendola ancora a brutta animalità.

Per consentire una piena comprensione di questa nuova trasformazione dell'esperienza della follia è necessario, liberandosi “di tutti i temi del progresso, della loro prospettiva e della loro teleologia [...] lasciare agli eventi di quel periodo e alle strutture che li reggono la loro libertà di metamorfosi”<sup>278</sup>; non bisogna interrogare il sapere positivo e osservarne la «preistoria» come la fase claudicante che ha preceduto la sua corsa sciolta

---

<sup>276</sup> “Grossolano errore dell'internamento, e sbaglio economico: si crede di poter sopprimere la miseria mettendo fuori corso e mantenendo per carità una popolazione povera. In realtà si maschera artificialmente la povertà; e si sopprime effettivamente una parte della popolazione, ricchezza sempre presente. [...] Il solo rimedio ragionevole è di reimmettere tutta quella popolazione nel circuito della produzione, per ripartirla nei punti in cui la manodopera è più cara. [...] La sola assistenza non contraddittoria sarebbe quella che facesse valere, in una popolazione povera, ciò che rende questa potenzialmente ricca: il puro e semplice fatto che è una popolazione. Internarla sarebbe un controsenso. Si deve invece lasciarla nella piena libertà dello spazio sociale [...] La libertà è la sola forma di assistenza che sia valida”. Ivi, pp. 345-347.

<sup>277</sup> Ivi, p. 352.

<sup>278</sup> Ivi, p. 360.

ed elegante, ma leggere i suoi passi come ciò che ha consentito, nell'andatura propria e irriducibile che li caratterizzava, una corsa che non avevano nessuna intenzione né consapevolezza di preparare, e senza i quali tuttavia quel traguardo non sarebbe mai stato raggiunto. Laddove un'instancabile e prolifica superstizione filosofica ridiscende il percorso della storia alla ricerca sempre gratificante degli indizi di un risultato che non è in realtà comparso che come ultimo e strabico esito di un divenire sempre indeciso, Foucault invita ad esplorare la radice genealogica del sapere, per rinvenire nel suo sottosuolo quelle strutture il cui riaffiorare rende conto di quelle figure che la conoscenza successiva rivendicherà come suoi eterni possessi:

“un poco al di sotto delle misure giuridiche, al livello delle istituzioni e nel dibattito quotidiano in cui si affrontano, si dividono, si compromettono e infine si riconoscono il folle e il non folle, si sono formate delle figure nel corso di quegli anni, figure evidentemente decisive poiché sono esse che hanno ingenerato la «psichiatria positiva»; da esse sono nati i miti di un riconoscimento infine oggettivo e medico della follia, il quale le ha giustificate *a posteriori*, consacrandole come scoperta e liberazione della verità. In realtà, non è possibile descrivere tali figure in termini di conoscenza. Esse si situano al di qua, dove il sapere è ancora tutto vicino ai suoi gesti, alle sue familiarità, alle sue prime parole”<sup>279</sup>.

Anni dopo, durante la prima lezione del celebre corso al Collège de France dal titolo “*Bisogna difendere la società*”<sup>280</sup>, Foucault riprenderà gli stessi concetti per definire quell'impostazione della sua ricerca che nel frattempo avrà assunto i caratteri e il nome di genealogia, ma che affonda in queste riflessioni archeologiche le sue radici<sup>281</sup>. Ritorna infatti in Foucault l'intenzione di interrogare quei saperi minori, dei quali auspica l'insurrezione, contro quelle conoscenze che, avendo guadagnato statuto scientifico, li hanno esclusi e relegati come nell'ombra, nel non-sapere<sup>282</sup>. Sarà infatti questo istinto a

<sup>279</sup> *Ibidem*.

<sup>280</sup> M. Foucault, “*Il faut défendre la société*”. *Cours au Collège de France, 1975-76*, Gallimard-Seuil, Paris 1997; trad. it. di M. Bertani e A. Fontana, “*Bisogna difendere la società*”, Feltrinelli, Milano 1998.

<sup>281</sup> “La genealogia sarebbe dunque, rispetto al progetto di una iscrizione dei saperi nella gerarchia del potere proprio della scienza, una specie di tentativo per liberare dall'assoggettamento i saperi storici e renderli liberi, capaci cioè di opposizione e di lotta contro la coercizione di un discorso teorico, unitario, formale, scientifico. La riattivazione dei saperi locali [...] contro la gerarchizzazione scientifica della conoscenza e i suoi effetti intrinseci di potere: ecco il progetto di queste genealogie in disordine e frammentarie. Per dirla in poche parole: l'archeologia sarebbe il metodo proprio dell'analisi delle discorsività locali e la genealogia sarebbe la tattica che, a partire dalle discorsività locali così descritte, fa giocare i saperi, liberati dall'assoggettamento, che ne emergono. Questo per restituire il progetto d'insieme.” Ivi, pp. 18-19.

<sup>282</sup> “Quando dico «saperi assoggettati», intendo due cose. In primo luogo, voglio designare dei contenuti storici che sono stati sepolti o mascherati entro coerenze funzionali o in sistematizzazioni formali” e “che consentono di ritrovare la rottura degli scontri e delle lotte che gli arrangiamenti funzionali o le

guidare il percorso foucaultiano sul potere, che si realizza dando voce a quegli *historiens* che consentono, “dietro la cronaca della legislazione”<sup>283</sup> con cui il potere si legittima, di reperire la realtà della guerra come cifra della storia: “riscoperta meticolosa delle lotte e insieme memoria brutta degli scontri”<sup>284</sup>.

In una fase di crisi e tramonto del sistema dell'internamento, a fianco di progetti utopici di case correzionali in cui vige una moralità sostenuta, manifestata e corroborata da una geometria architettonica perfetta, paradiso dell'ordine morale e spaziale, si presentano i primi tentativi di incontro e avvicinamento tra una coscienza asilare e una coscienza medica della malattia: si cerca un equilibrio tra esclusione e cura, tra internamento e ospitalizzazione, che sono previste per la prima volta all'interno della medesima struttura (in successione temporale) nell'*Instruction* del 1785<sup>285</sup>.

Ma il passo essenziale verso la costituzione del moderno asilo è compiuto – per opera di Tenon e Cabanis – nel momento in cui l'internamento, lungi dall'essere cancellato, abolito o sostituito, verrà invece concepito per se stesso, nelle sue caratteristiche non più come luogo di detenzione o esclusione, ma di guarigione della follia nella terapia del suo libero isolamento con se stessa. L'internamento acquista in questo modo, attraverso una modificazione interna della sua struttura, corrispondente ad un complesso lavoro della sensibilità sociale e politica della follia, una nobiltà medica che non le è conferita dalla medicina; al contrario, è solo in virtù della nuova percezione dell'internamento che la medicina vi può intervenire, dal momento che esso è sentito come luogo di terapia e guarigione per se stesso.

---

organizzazioni sistematiche hanno appunto per scopo di mascherare. [...] In secondo luogo, [...] intendo tutta una serie di saperi che si erano trovati squalificati come non concettuali, o non sufficientemente elaborati: saperi ingenui, saperi gerarchicamente inferiori, saperi collocati al di sotto del livello di conoscenza o di scientificità richiesto. Ed è attraverso la riapparizione di questi saperi dal basso, di questi saperi non qualificati o addirittura squalificati: quello dello psichiatrizzato, quello del malato, quello dell'infermiere, quello del medico ma come sapere parallelo e marginale rispetto a quello della medicina, quello del delinquente, ecc. – quel sapere che chiamerei il «sapere della gente» (e che non è affatto un sapere comune, un buon senso, ma è, al contrario, un sapere particolare, locale, regionale, un sapere differenziale, incapace di unanimità e che deve la sua forza solo alla durezza che oppone a tutti quelli che lo circondano) – è attraverso la riapparizione di questi saperi locali della gente, di questi saperi squalificati, che si è operata la critica”. Ivi, p. 16.

<sup>283</sup> M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, cit., p. 361.

<sup>284</sup> M. Foucault, “*Bisogna difendere la società*”, cit., p. 17.

<sup>285</sup> “In un certo senso l'*Istruzione* del 1785 non fa che riprendere e sistemare le usanze dell'ospitalizzazione e dell'internamento; ma l'essenziale è che essa le unisce in una stessa forma istituzionale e che le cure sono somministrate nel luogo stesso in cui viene prescritta l'esclusione. Un tempo si curava all'Hôtel-Dieu e si rinchiodava a Bicêtre. Ora si progetta una forma d'internamento in cui la funzione medica e quella di esclusione siano a volta a volta presenti, all'interno di un'unica struttura”. Ivi, p. 368.

L'internamento è ora luogo in cui la follia si può esplicitare liberamente, e in questa libertà trova a un tempo la sua verità e la sua abolizione in una guarigione quasi spontanea, che si realizza in forza della sola permanenza tra le mura dell'internamento. La stessa follia, in questa trasformazione dell'asilo, subisce sorte non diversa: "la sua situazione diventa la sua natura", il suo soggiorno la sua verità. Nelle parole di Foucault: "il modo in cui si aliena il folle si fa dimenticare per riapparire come natura dell'alienazione"<sup>286</sup>. La follia comincia ruotare non più attorno alla ragione o all'ordine, ma alla libertà, in un duplice senso: da un lato l'internamento è spazio di coercizione nella misura in cui è anche spazio di libertà per la follia, luogo in cui essa si può esprimere e in cui "potranno riaffiorare le forme essenziali della sua verità"; dall'altro la coercizione dell'internamento è la sanzione in termini giuridici di un'abolizione della libertà attestata psicologicamente dalla follia dell'insensato stesso: detto altrimenti, la follia è mancanza di ragione, e a questo difetto deve corrispondere un'abolizione della libertà del folle, la cui coercizione è una misura permanente resa necessaria dalla follia. La ragione diventa misura sia della libertà che si possiede, sia di quella che può essere concessa; dal momento che il folle non è ragionevole, non è più libero, e in quanto non lo è, non deve (e non può) nemmeno esserlo; perciò lo si rinchiude: "La scomparsa della libertà che prima era una conseguenza, diviene ora il fondamento, il segreto, l'essenza della follia"<sup>287</sup>.

L'internamento si configura come osservatorio per eccellenza di una follia cui il certificato medico da solo non offre ancora che una garanzia incerta e non definitiva, e che acquista, attraverso lo strumento del «diario di asilo», un'esistenza che la allontana sempre di più dalla sragione:

"la libertà conquistata nell'internamento, la possibilità di assumervi una verità e un linguaggio non sono in realtà per la follia se non l'altro aspetto di un movimento che le concede uno statuto nella conoscenza: sotto lo sguardo che ora l'avvolge, essa si libera di ogni prestigio che ne faceva anche di recente una figura respinta non appena scorta; diventa una forma osservata, una cosa investita dal linguaggio, una realtà conosciuta; diventa oggetto"<sup>288</sup>.

La follia perde così quello spessore indecifrabile che conservava presso la sragione, e si ritrova "alienata in rapporto a se stessa nello statuto di oggetto che riceve"<sup>289</sup>.

---

<sup>286</sup> Ivi, p. 371.

<sup>287</sup> Ivi, p. 372.

<sup>288</sup> Ivi, pp. 375-376.

<sup>289</sup> *Ibidem*.

Al di sotto della trasformazione che, attraverso la costituzione dell'asilo moderno come istituzione accessibile e conformata ai canoni della medicina, giunge a configurare la follia come oggetto di conoscenza, dispiegata nella sua verità da un linguaggio che l'aliena nell'oggettività che riceve, la follia non scompare dal terreno pubblico, ma continua ad emergere nel "formicolio di esperienze giornalieri e minuscole" da cui riceverà il significato morale che le attribuisce l'uomo quotidiano.

A partire dalla fine del XVIII secolo, in conseguenza all'emergere della coscienza borghese, che riceve un rinnovato e definitivo riconoscimento nel periodo rivoluzionario<sup>290</sup>, un nuovo rapporto si disegna tra follia e delitto, e un diverso confine è tracciato tra l'interpretazione psicologica e la responsabilità criminale. Da queste trasformazioni la psicologia acquisterà lo statuto che ancora oggi possiede nella cultura occidentale, quello di detentrica della verità dell'uomo. Da questo momento in avanti il testo delle passioni si trascrive su due registri distinti tra i quali viene a stabilirsi una gerarchia prima sconosciuta: da un lato la sensibilità morale, dall'altro "una psicologia che non interessa più la sensibilità ma solo la conoscenza, una psicologia che parla di una natura umana in cui le figure della verità non rappresentano più delle forme di validità morale"<sup>291</sup>. La verità psicologica di una passione umana non coincide più con la percezione morale di quella passione, che smette in questo modo di essere «vera». In un caso di un gesto di violenza come quello riportato da Foucault<sup>292</sup> la verità psicologica del movente passionale "lo situa in un mondo d'accecamento, di illusione e di follia che maschera la sua realtà criminale"<sup>293</sup>.

---

<sup>290</sup> Nel periodo rivoluzionario la riorganizzazione della polizia consegna al singolo cittadino l'incarico e il potere di "compiere il gesto oscuro e sovrano", anteriore a ogni atto di giustizia, "col quale una società designa un individuo come indesiderabile o estraneo all'unità che essa forma" (Ivi, p. 377). Il cittadino diventa in questo modo "il luogo, lo strumento e il giudice" di una separazione (che coinvolge anche la follia) per cui la società borghese offre tutta la forza di legittimazione che proviene dai diritti politici fondamentali. La coscienza borghese, insieme privata e universale, può in questo modo "regnare sulla follia prima di ogni contestazione" ed esercita questa sua sovranità attraverso lo scandalo, che costituisce ai suoi occhi la punizione ideale in quanto conferisce ad essa la forma dell'universale. Con un movimento contrario a quello operato nell'età classica, la coscienza rivoluzionaria fa della manifestazione della colpa l'essenza della sua punizione. La psicologia del delitto, che trova qui le sue basi, si costituisce nella sua interiorità "a partire dall'esteriorità della coscienza scandalizzata" (Ivi, p. 381), frutto della statalizzazione borghese dei costumi.

<sup>291</sup> Ivi, p. 386.

<sup>292</sup> "Nel 1792 l'avvocato Bellart deve difendere in appello un operaio di nome Gras, di cinquantadue anni, che è appena stato condannato a morte per aver assassinato la propria amante, sorpresa da lui in flagrante delitto d'infedeltà". Ivi, p. 385.

<sup>293</sup> Ivi, p. 386.

Così, in forza del rapporto di proporzione inversa tra verità e realtà<sup>294</sup>, che consegna all'irrealtà della follia un gesto umano che sia compreso nella sua verità psicologica, la violenza passionale viene restituita alla sua innocenza, che dev'essere intesa tuttavia non in senso assoluto, ma come una nuova strutturazione dell'equilibrio tra psicologia e morale. La follia, individuata come qualità della verità psicologica dell'uomo, è oggettivata in ciò che nell'uomo esiste di più profondo e soggettivo, costituendone il segreto e l'innocenza. L'innocenza dell'atto delittuoso non consegue tuttavia universalmente dalla follia che vi è attestata in quanto sua verità psicologica. Vi è presupposta una netta separazione della follia, che la distingue da un lato in una "follia abbandonata alla propria perversione", esecrabile nei suoi scandali, irredimibile nel suo vizio e tanto più colpevole per la sua ostinata recidività; dall'altro in una follia "proiettata verso un eroismo che costituisce l'immagine rovesciata, ma complementare, dei valori borghesi"<sup>295</sup>. In questo caso la moralità, apparentemente abolita nella follia dell'atto, è recuperata e anzi conservata e rinforzata dalla follia stessa, che si rivela essere l'indicazione di un'altra, più radicale morale, in quanto "esalta un valore che la società riconosce senza consentirgli di realizzarsi"<sup>296</sup>. In nome della morale, spingerne le possibilità fino a realizzarla nella radicalità dei suoi limiti: questa è la moralità immorale della follia, cui si accorda una minore responsabilità e un'attenuazione della pena. Se la follia 'buona' viene accolta e accettata nella sua innocenza, su quella malvagia cala il sordo anatema della condanna e del rifiuto.

Quello che si gioca in questo periodo, attraverso queste operazioni, è la presa di coscienza della follia, o meglio una presa, una cattura della follia da parte di una coscienza che è già coscienza *di non essere* follia. Di qui si configura il gesto attraverso cui la follia è offerta alla conoscenza che, mentre sembra averla liberata, si rivela alienante in quanto presuppone una distanza e una protezione preventiva dalla follia stessa:

"La conoscenza della follia suppone in chi la detiene un certo modo di liberarsi da essa, di essersi in anticipo staccato dai suoi rischi e dai suoi prestigî, un certo modo di non essere folle. E l'avvento storico del positivismo psichiatrico non è legato che secondariamente allo sviluppo della conoscenza; originariamente, esso è la fissazione di un modo particolare d'essere fuori dalla follia: un certa

---

<sup>294</sup> "Bellart nella sua arringa rivelava per la prima volta il rapporto, fondamentale per noi, che stabilisce in ogni gesto umano una proporzione inversa tra la sua verità e la sua realtà. La verità di un comportamento non può mancare di renderlo irreali; essa tende oscuramente a proporgli la follia come forma ultima e non analizzabile di ciò che essa è in segreto". Ivi, pp. 386-387.

<sup>295</sup> Ivi, p. 389.

<sup>296</sup> Ivi, p. 388.

coscienza di non-follia, che diventa, per il soggetto del sapere, situazione concreta, base solida a partire dalla quale è possibile conoscere la follia”<sup>297</sup>.

Il lavoro cominciato da Tenon e Cabanis, che hanno concepito l’asilo come luogo non più soltanto di detenzione e segregazione, ma come ambiente terapeutico in se stesso, costituisce la condizione fondamentale che sul finire del XVIII secolo permette la nascita, ad opera di Tuke e Pinel, del moderno manicomio. Essendo due istituzioni distinte, quanto al contesto storico e sociale nel quale crebbero e quanto alla provenienza dei loro fondatori, esigenze di chiarezza richiedono una presentazione separata.

Il Ritiro ideato e organizzato da Tuke prevede il ritorno del folle alla verità della sua follia, ossia a quella ragione che si ritiene non abolita, ma soltanto dimenticata a causa dell’alienazione. La follia, essendo percepita quale una malattia della società, appartiene all’ordine delle conseguenze, e non può pertanto corrompere la natura dell’uomo, la cui purezza può perciò essere riguadagnata attraverso un ritorno – seppur molto particolare – alla natura, ossia al Ritiro. Esso è infatti natura, ma è anche gruppo sociale: è famiglia, luogo di riconciliazione dell’uomo con la sua verità che l’evoluzione sociale ha scompigliato. La famiglia è percepita a un tempo come nucleo sociale e natura di una società che affermandosi viene meno alla propria natura: essa indica il momento della società in cui essa appartiene ancora alla natura e alla *sua* natura. Tuke, organizzando il Ritiro sul modello della famiglia, fa di essa l’antitesi di quel *milieu* sociale che il XVIII secolo riconoscerà come origine della follia, preparando così il terreno per una psicanalisi che vedrà in questa “sedimentazione storica” un dato naturale di ogni civilizzazione<sup>298</sup>. Nella convinzione di ricostruire quel momento originario in cui l’uomo, riconoscendosi nella famiglia, è ancora natura, Tuke ha in verità trasposto nell’asilo il modello familiare borghese.

Rispetto a Tuke, che progetta un ritiro e un ritorno alla natura come via maestra per la guarigione dei folli, Pinel libera i folli dalle catene lasciandoli però nella condizione

<sup>297</sup> Ivi, p. 392. L’oggettivazione cui è sottoposta la follia le riconosce comunque uno statuto singolare: “nel movimento stesso che la rende oggettiva, diventa la prima delle forme oggettivanti”. La conoscenza della follia diventa l’oggettivazione alienante di un’alienazione oggettivante.

<sup>298</sup> “Tutta l’esistenza della follia, nel mondo che ora le si prepara, si trova avvolta in ciò che si potrebbe chiamare, per anticipazione, un «complesso di Edipo». Il prestigio del patriarcato rivive intorno a essa nella famiglia borghese. La psicanalisi più tardi illuminerà questa sedimentazione storica, attribuendole con un nuovo mito il senso di un destino che solcherebbe tutta la cultura occidentale e forse ogni civilizzazione, mentre invece è stata depositata lentamente in essa, e si è solidificata solo molto di recente, in questa fine del secolo in cui la follia si è trovata due volte alienata nella famiglia: mediante il mito di un’abolizione dell’alienazione nella purezza patriarcale e mediante una situazione realmente alienante in un asilo costituito sul modello familiare. Ormai, e per un tempo ancora imprecisabile, i discorsi della sragione saranno indissociabilmente legati alla dialettica, per metà reale e per metà immaginaria, della Famiglia”. Ivi, p. 420.

asilare precedente. Questo solo gesto, parallelamente al ritorno tukiano alla natura (dell'uomo) attraverso la natura (della famiglia), è di per sé sufficiente, nella mitologia liberatrice di Pinel, a far riacquistare al folle la sua ragione, o meglio quel tipo sociale, moralmente connotato, che la sua follia aveva oscurato. Così in Pinel la guarigione del folle è la stabilizzazione dell'uomo in un tipo sociale moralmente riconosciuto e approvato dalla coscienza borghese.

Perché le mitologie riformatrici e liberatrici cui sono legate le figure quasi leggendarie di Tuke e Pinel fossero non solo possibili, ma venissero anche accolte e sollecitate dall'urgenza di quella che era sentita come una situazione inumana che le richiedeva da tempo, è stata necessaria una serie di operazioni fondamentali che hanno organizzato il mondo asilare in un modo che sarà raccolto dalla successiva psichiatria come verità e natura dell'asilo. Come riassume magistralmente Foucault:

“L'internamento classico aveva creato uno stato di alienazione, che esisteva soltanto dall'esterno, per coloro che internavano e non riconoscevano l'internato se non come Straniero o Animale; Pinel e Tuke, nei gesti semplici in cui la psichiatria positiva ha paradossalmente conosciuto la propria origine, hanno interiorizzato l'alienazione, l'hanno installata nell'internamento, l'hanno delimitata come distanza del folle da se stesso, e con ciò l'hanno costituita come mito. E proprio di mito bisogna parlare quando si fa passare per natura ciò che è concetto, per liberazione di una verità ciò che è ricostituzione di una morale, per guarigione spontanea della follia ciò che probabilmente è soltanto il suo segreto inserimento in una realtà artificiale”<sup>299</sup>.

---

<sup>299</sup> Ivi, p. 411. Gli elementi, le operazioni che costituiscono questa riorganizzazione del mondo asilare e dell'esperienza stessa della follia formano un articolato dispositivo, che si cercherà ora di presentare nelle sue linee più essenziali.

In Tuke si devono annoverare la segregazione attraverso una religione che è al tempo stesso natura e regola, ragione e coercizione; la paura, inculcata al folle attraverso la minaccia della punizione che pende su una responsabilità restaurata *ad hoc*; il lavoro, spogliato di ogni valore produttivo, e utilizzato come pura regola morale (coercizione, ordine, responsabilità); lo sguardo, cui il folle è sottoposto costantemente per rilevare i segni della sua follia, e perché divenga sguardo del folle stesso su di sé – folle che diviene guardiano e giudice delle sue stesse infrazioni; infine, strumento e obiettivo, lo stimolo ad un costante *self restraint*, un autocontrollo ottenuto attraverso un senso di colpa continuamente suscitato. Se da un lato questo insieme di operazioni finiva per circoscrivere la follia in un sistema di punizioni e ricompense funzionante sul substrato di una coscienza morale, esse rendono possibile nel loro insieme anche una “psicologia della follia”, che, continuamente sottoposta ad un regime di sorveglianza e giudizio, viene ad esistere solamente nei suoi atti, disponibile al tribunale dell'osservazione e della classificazione. Alla repressione classica si sostituisce l'autorità del sorvegliante, che con i soli strumenti dello sguardo e del linguaggio, affronta una follia dominata in una minorità docile e del tutto inoffensiva, come puro essere di ragione.

Se nel ritiro di Tuke agiva una segregazione religiosa, in Pinel la religione è conservata, al di fuori del suo “testo fantastico”, nel suo contenuto morale. Pinel intende l'asilo come dominio di una moralità pura, che sia anche strumento di denuncia sociale: riportando il folle alla ragione, l'asilo scoprirà in esso la sua natura morale dimenticata, e ricostituirà in questo modo la continuità spezzata con la morale sociale; ma nella follia del folle l'asilo risconterà anche una differenza che rende necessaria quella segregazione – gesto di denuncia e spazio di guarigione – che la ridurrà fino alla sua conformità alla morale borghese. Le sintesi morali che

Oltre a tutte le altre operazioni, e forse più di ogni altra, è stata decisiva la trasformazione subita con Tuke e Pinel dal personaggio del medico. Se nel periodo classico la sua presenza nell'internamento era marginale e superflua, quando non del tutto assente, ora il medico acquista un ruolo di primo piano e celebra la sua apoteosi: nell'atmosfera di pura necessità morale che vige nel Ritiro o nell'asilo pineliano egli è un'istanza assolutamente sovrana e veneranda, a un tempo Padre, Giudice, Famiglia e Legge; soltanto alla fine, e in maniera ancora di fatto marginale egli è medico<sup>300</sup>, in quanto perito degli aspetti tecnici e clinici della terapia. L'*homo medicus* infatti, se “diventa la figura essenziale dell'asilo”<sup>301</sup>, non misura la propria preponderanza sulla competenza scientifica che gli è attribuita, ma il suo prestigio gli proviene dall'essere riconosciuto come autorità fondamentalmente morale, quasi un taumaturgo cui il folle giunge ad affidarsi con cieco abbandono<sup>302</sup>, un “operatore quasi magico della guarigione”<sup>303</sup>.

È interessante notare, come sottolinea Foucault, come nel momento stesso in cui appare più vicina a fornire alla malattia mentale uno statuto scientifico, la pratica medica si riveli di fatto profondamente legata alle virtù quasi miracolose che si ritrovano nel legame tra medico e paziente. I poteri taumaturgici di questa tattica morale di incantamento coercitivo cui soggiace un folle ormai del tutto impotente e svuotato di se stesso, non potranno essere riconosciuti come tali dalla psichiatria positiva se non nella misura in cui vengono attribuiti alla follia: “verrà presto il momento in cui la follia sarà ritenuta essa stessa responsabile di tali anomalie”<sup>304</sup> che lo psichiatra non può più ammettere scientificamente, ma sulle quali nondimeno fonda il suo potere. La follia, diventata così “un insieme di persuasione e mistificazione” cui non si deve accordare troppa indulgenza né eccessivo rispetto, si trova ridotta, da parte della scienza stessa, ormai onnipotente, al

---

Pinel vuole realizzare non sono ottenute soltanto attraverso lo strumento della religione, ma prevedono tutta una serie di operazioni: innanzitutto il silenzio assoluto, che elimina ogni linguaggio comune tra ragione e follia consentendo come unica e necessaria la possibilità di un linguaggio della colpevolezza riconosciuta; in secondo luogo il riconoscimento allo specchio, dove il folle giunge suo malgrado a sorprendersi nella sua follia e diviene responsabile di ciò che sa della propria verità; il giudizio perpetuo, al fine di indurre l'interiorizzazione dell'istanza giudicante e la nascita del rimorso sottoponendo il folle ad una sorta di processo ininterrotto. Cfr. M. Foucault, *Storia della follia*, cit., pp. 412-433.

<sup>300</sup> “L'*homo medicus* non acquista autorità come sapiente, nell'ambito dell'asilo, ma come saggio. Se la professione medica viene richiesta, si tratta di una garanzia giuridica e morale, non scientifica. [...] Infatti il lavoro del medico è solo una parte dell'immenso compito morale che deve essere svolto nell'asilo e che solo può assicurare la guarigione degli insensati”. Ivi, p. 431.

<sup>301</sup> *Ibidem*.

<sup>302</sup> “Questi poteri sono per natura di ordine morale e sociale; essi prendono radice nella minorità del folle, nell'alienazione della sua persona, non del suo spirito. Se il personaggio del medico può delimitare la follia, ciò non deriva dal fatto che la conosce, ma che la domina”. Ivi, p. 433.

<sup>303</sup> Ivi, p. 434.

<sup>304</sup> Ivi, p. 436.

concetto che di essa era stato elaborato, secoli prima, dalla coscienza *critica*: dopotutto i folli non sono altro che folli, e la follia non è che follia. Ciò che essa dice non ha in fondo consistenza diversa da quella che ha una volta espresso un poeta:

“...*in vento et rapida scribere oportet aqua*”.

Si conclude in questo modo quel percorso che Foucault ha aperto nel silenzio della sragione con l'immagine emblematica di una Nave che, al limitare del Rinascimento, porta i folli lontano dalle città dove la ragione si installa, consegnandoli ad un errare senza fine né possibilità di storia; la scia del loro passaggio, fuggente memoria subito cancellata dall'acqua, si disperde a due secoli dalle sue prime tracce, e lascia appena intuire i segni di un'esperienza perduta per sempre, braccata dalle reti della ragione, e sprofondata negli abissi della sragione donde “si manifesta ormai soltanto nella folgorazione di opere come quelle di Hölderlin, di Nerval, di Nietzsche o di Artaud”<sup>305</sup>, viventi lacerazioni di un'assenza d'opera<sup>306</sup> che sfida di continuo il sordo operare del mondo.

\*\*\*

Aprondo il volume di *Storia della follia*, il lettore incontra una breve prefazione dal carattere singolare, in quanto Foucault la concepisce esattamente come confutazione e abolizione di ogni prefazione mediante la quale “inizia a stabilirsi la monarchia dell'autore”, che rivendica con essa “il diritto di esser[e] il maestro”<sup>307</sup> incontrastato dell'opera. Nel 1961 tuttavia, non ancora visitato da queste suggestioni, Foucault scrive per il suo testo una *Prefazione* (che abolirà nelle edizioni seguenti per sostituirla col paradosso della successiva) che si rivela fondamentale sorgente cui attingere e in cui cogliere i motivi essenziali di un testo la cui realizzazione è dichiarata dal Foucault stesso “doppiamente impossibile”: scrivere una storia della follia, una volta che questo compito sia assunto con la opportuna serietà filosofica, si rivela infatti impresa irrealizzabile, proprio in quanto paradossalmente è possibile in un solo modo, quello che dà ai suoi silenzi la sola voce che

---

<sup>305</sup> Ivi, p. 437.

<sup>306</sup> Per il concetto di assenza d'opera si veda M. Foucault, *Storia della follia*, cit., cap. VI, «Il cerchio antropologico», parte III, pp. 439-455, e M. Foucault, *La folie, l'absence d'œuvre*, in *Dits et écrits I. 1954-1975*, cit., pp. 440-448.

<sup>307</sup> M. Foucault, *Prefazione*, in *Storia della follia nell'età classica*, cit., p. 8.

nella sua improprietà li può dire, quella della ragione<sup>308</sup>. La ragione ne è infatti l'unica voce, il suo discorso è un eterno “monologo della ragione *sulla follia*”<sup>309</sup>, che si è potuto stabilire, scrive Foucault, solo su quel silenzio cui essa è stata obbligata dalla ragione. Non più un linguaggio comune, ma soltanto l'imporsi di una ragione che, avendo confiscato alla follia l'intero dominio del linguaggio, ne fa un suo esclusivo possesso, e anzi costringe la follia ad una peculiare servitù: sua eterna pena, essendo stata privata della parola, è di essere costantemente detta, ma da una voce *altra*, che la sua smorfia afona non sa più articolare. Beffardo contrappasso, ed irreversibile destino<sup>310</sup>:

“L'esperienza tragica e cosmica della follia è mascherata ai privilegi esclusivi di una coscienza critica. È per questo che l'esperienza classica, e attraverso di essa l'esperienza moderna della follia, non può essere considerata un insieme totale in grado di arrivare in tal modo alla sua verità positiva; è un aspetto frammentario che abusivamente si presenta come esauriente; è un insieme squilibrato a causa di ciò che gli manca, ossia di ciò che esso nasconde. Sotto la coscienza critica della follia e le sue norme filosofiche e scientifiche, morali o mediche, una sorda coscienza tragica non ha cessato di vegliare. [...] l'esperienza della follia che si estende a partire dal XVI secolo fino ad oggi deve la sua fisionomia particolare e l'origine del suo significato a questa assenza, a questa notte e a tutto ciò che la riempie. Bisogna reinterpretare in una dimensione verticale la bella rettitudine che conduce il pensiero razionale fino all'analisi della follia come malattia mentale; sarà chiaro allora che sotto ognuna delle sue forme essa maschera in modo più completo, e anche più pericoloso, questa esperienza tragica, che tuttavia non ha potuto domare del tutto”<sup>311</sup>.

L'“archeologia di questo silenzio”<sup>312</sup> che Foucault mira a recuperare riporta ad ogni istante, nelle distanze che evidenzia, nelle esclusioni che rivela, la “verticalità costante” del momento “eterogene[o] al tempo della storia”<sup>313</sup> che sancisce e indefinitamente ripete la cesura fondamentale e originaria che rende conto della distanza tra Ragione e Follia.

---

<sup>308</sup> “Ogni tentativo di riaffermare la sragione nella sua essenza originaria ci conduce a ciò che ne dicono la ragione storica, il sapere, la scienza (e cioè a una modificazione obiettivante operata dalla ragione stessa), oppure ci conduce al silenzio, all'assenza d'opera, e cioè ancora al non del gesto che esclude. La ragione, dunque, non trova nella sragione la sua verità; vi ritrova ancora se stessa in quanto struttura di esclusione storica”. C. Sini, *Eracle al bivio*, cit., p. 168.

<sup>309</sup> Ivi, p. 188.

<sup>310</sup> Eppure la ragione, nella sua improprietà, è tuttavia la più appropriata fabulatrice della follia, poiché nella differenza che costantemente dà dalla follia, senza posa la richiama e la delinea nell'orlo stesso delle sue parole. Accadendo, la parola crea per sottrazione da se stessa il silenzio che è lo spazio muto in cui dimora la follia.

<sup>311</sup> M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, cit., p. 35.

<sup>312</sup> M. Foucault, *Préface*, in *Dits et écrits I. 1954-1975*, cit., p. 188.

<sup>313</sup> Ivi, p. 192.

L'esistenza nella cultura occidentale di una Ragione che non smette di richiamarsi, sino nella modalità paradossalmente includente dell'esclusione, ad una sragione che è costitutiva della sua identità – in un modo tuttavia molto particolare, in quanto non è da intendersi in senso positivo o dialettico, ma come sottrazione indefinita, come assenza forzata<sup>314</sup> – trova la sua possibilità in quel “grado zero della storia”<sup>315</sup> in cui “follia e non-follia, ragione e non-ragione” sono “inseparabili dal momento che non esistono ancora”<sup>316</sup>; si tratta allora per l'archeologia di riguadagnare quell'esperienza “non ancora scissa della scissura stessa”<sup>317</sup> che presiede alla nascita reciproca di Ragione e Follia.

Quella che Foucault conduce non è un'indagine che vorrebbe, almeno nelle sue intenzioni, essere in grado di restituire la follia nella sua propria verità mistificata dalla ragione; in *Storia della follia* non si tratta di una sorta di autobiografia della follia, come se essa parlasse in se stessa *di se stessa* – le parole della follia del resto sarebbero per noi, uomini della ragione, irrimediabilmente incomprensibili. Foucault non si schiera contro la ragione in difesa della follia, per suscitare una sorta di insurrezione dei folli, o per scrivere un manifesto dell'antipsichiatria<sup>318</sup>. Nemmeno, tuttavia, si tratta della storia della ragione, ossia del racconto, narrato dalla prospettiva della *ratio*, del suo progressivo emergere dalle tenebre d'una follia che sarebbe essa stessa stata rischiarata nella sua verità (che è solo quella verità detenuta dalla ragione) dalla luce della ragione; *Storia della follia* non è perciò, in altre parole, la storia d'una ragione e dei suoi accidentali incontri con una sragione che tenacemente la insidia al suo limite esterno.

Il testo di Foucault, come scrive egli stesso, è un esempio di “histoire des limites”<sup>319</sup>: Foucault si sofferma proprio su quegli interstizi, su quelle faglie che rendono conto, con il loro aprirsi, di una scissione in atto. Quella di Foucault, se è un'archeologia del silenzio della follia, lo è nella misura in cui è stata resa possibile da una cartografia

---

<sup>314</sup> “È col *vuoto* di questa sua presente assenza che ci si misura, e non col *pieno* della sua presenza effettiva, che è invece relegata nella dimensione mitica di un originario irrecuperabile. Non possiamo più dire, allora, che il polo positivo trova la sua verità nel polo negativo. La ragione non consiste, *in verità*, nel distinguersi dalla non ragione o sragione (*déraison*), ovvero dai suoi contenuti specifici reciprocamente delimitantisi [...]”. C. Sini, *Eracle al bivio*, cit., pp. 166-167.

<sup>315</sup> M. Foucault, *Préface*, in *Dits et écrits I. 1954-1975*, cit., p. 187.

<sup>316</sup> *Ivi*, p. 188.

<sup>317</sup> *Ivi*, p. 187.

<sup>318</sup> Foucault discute nondimeno l'apporto del movimento dell'antipsichiatria all'interno di uno dei suoi corsi al Collège de France. Cfr. M. Foucault, *Le pouvoir psychiatrique, Cours au Collège de France 1973-1974*, trad. it. M. Bertani, M. Foucault, *Il potere psichiatrico*, Feltrinelli, Milano, 2004. Per una breve introduzione all'argomento del corso si veda M. Foucault, *I corsi al Collège de France. I Résumés*, trad. it. di A. Pandolfi e A. Serra, Feltrinelli, Milano, 1999, pp. 43-57.

<sup>319</sup> M. Foucault, *Préface*, in *Dits et écrits I. 1954-1975*, cit., p. 189.

della cultura occidentale, condotta percorrendo, come scrive Natoli<sup>320</sup>, il non-luogo di questa separazione, la china della scissura che origina i versanti della ragione e della follia. È anche una *contromemoria*<sup>321</sup>, nel senso in cui sovverte tutte le mappe che del territorio della cultura occidentale sono state realizzate a partire dal versante della ragione, disegnate dalla sua mano.

*Storia della follia* è dunque un'indagine che restituisce i modi, le tecniche, gli ordinamenti, le istituzioni attraverso le quali una cultura come quella occidentale ha fatto esperienza di qualcosa come la follia, nelle modalità che l'hanno vista di volta in volta accolta, segregata, rinchiusa, abbandonata, curata, oggettivata<sup>322</sup>:

“Dans l'*Histoire de la folie à l'âge classique* [...] une dimension m'a paru inexplorée: il fallait chercher comment les fous étaient reconnus, mis à part, exclus de la société, internés et traités; quelles institutions étaient destinées à les accueillir et à les retenir – à les soigner, parfois: quelles instances décidaient de leur folie et selon quels critères; quelles méthodes étaient mises en œuvre pour les contraindre, les châtier ou les guérir; bref, dans quel réseau d'institutions et de pratiques le fou se trouvait à la fois pris et défini”<sup>323</sup>.

---

<sup>320</sup> “In questa analisi Foucault sta sempre sulla soglia, indugia in quell'intervallo inafferrabile in cui avrebbe potuto prendere avvio qualcosa d'altro rispetto a ciò che poi ha avuto corso, in quello spazio di silenzio in cui qualcuno è stato messo a tacere nel momento in cui cercava di accedere al linguaggio, qualcos'altro invece ha avuto accesso alla parola. [...] Non c'è un luogo specifico da cui Foucault parla e in certo senso parla da un non luogo. Per accertare infatti, come nascono i discorsi non ci si può identificare con nessuno di essi, ma si è obbligati a tenere una posizione deangolata, a guardarli quasi di sbieco per identificare il terreno da dove essi emergono, considerare le condizioni che permettono loro di prendere avvio. Si può allora dire che Foucault abiti in una terra di nessuno? Impossibile. Al contrario, egli si muove alla frontiera, corre al margine di ogni confine [...]” S. Natoli, *Introduzione*, in S. Natoli, *La verità in gioco. Scritti su Foucault*, Feltrinelli, Milano 2005, pp. 10-11.

<sup>321</sup> Per l'utilizzo foucaultiano del termine «contromemoria» si veda M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, cit., p. 60 e sgg.

<sup>322</sup> “[...] scrivere una storia della follia, per Foucault, ha significato condurre uno studio accurato sull'insieme delle istituzioni, delle misure giuridiche, amministrative, poliziesche, etiche, che hanno imprigionato la follia e costruito la ragione. A questo punto si può affermare che scrivendo la *Storia della follia*, Foucault scrive, in certo senso, la storia della ragione. [...] Ciò non vuol dire che essa [la follia, ndr] si esprima nel linguaggio della ragione, ma che *oggettivamente* esprime la ragione stessa, nel momento in cui narra la sua esclusione. Si può allora affermare che nella *Storia della follia*, Foucault parla della ragione non nel senso di farla oggetto di discorso, ma nel senso che il discorso della ragione si oggettiva nelle procedure di esclusione; e più propriamente consiste in tutte quelle operazioni attraverso le quali essa si attiva”. S. Natoli, *Foucault e la genealogia della “Ragione moderna”*, in *Ermeneutica e genealogia. Filosofia e metodo in Nietzsche, Heidegger, Foucault*, Feltrinelli, Milano 1991, p. 151, ora in S. Natoli, *La verità in gioco*, cit., pp. 29-67. Si veda a questo proposito anche C. Sini: “Lo stesso «gesto costitutivo» del tempo storico della ragione (e della sragione come sua esclusione) è inafferrabile, fuori della storia: è nella riflessione storica della ragione che il gesto riaffiora al suo silenzio. Come riaffiora? Sotto forma di «spirito oggettivo»: istituzioni, figure giuridiche, realtà obiettivate del fare, *documenti e monumenti* dell'umano operare”. C. Sini, *Eracle a bivio*, cit., p. 161.

<sup>323</sup> M. Foucault, *Titres et travaux*, 1969, in M. Foucault, in *Dits et écrits I. 1954-1975*, cit., p. 870.

Né dalla parte della ragione, e dei suoi discorsi occultatori, che mirano a fare di essa un dato originario e naturale dell'uomo, né dalla parte della follia, nell'ingenua pretesa di recuperarla una volta per tutte libera dalle costrizioni che l'hanno invece costituita; eppure, al tempo stesso, dalla parte di entrambe, nell'unico modo in cui è paradossalmente possibile: stando cioè al loro limite, sulla soglia della loro separazione, nel non-luogo del *partage*. Posizione precaria e malferma (se di posizione si può parlare), di cui Foucault mostra se non altro di avere precoce cognizione, formulata attraverso quello che appare essere soltanto un "simple problème d'élocution"<sup>324</sup>: nel linguaggio da adottare per scrivere il testo di quella che sarà la sua tesi di dottorato emerge il dilemma e l'aporia principale dell'opera, quella che Foucault chiama "peut-être la partie la plus importante de ce travail". Oscilla ancora Foucault, in questa preziosa e fondamentale *Prefazione*, sulla possibilità di poter restituire attraverso un linguaggio "sans appui"<sup>325</sup> la condizione di un'origine prima d'ogni *partage*, che la sua coerenza intrinseca alla sua impostazione porta invece, come vedremo, ad escludere.

Foucault scrive che "la storia non è possibile che su un fondo di assenza di storia"<sup>326</sup> che della prima costituisce il limite, nel duplice senso di origine e residuo costante. Lasciandosi guidare dall'"equivoco di questa regione oscura"<sup>327</sup>, si è però condotti con Foucault alla necessità di ammettere una distinzione – che l'autore sembrava avere escluso alcune pagine prima, dichiarando costitutivo e originario il gesto anonimo della separazione<sup>328</sup> – tra "quella prima cesura a partire dalla quale la scissione della follia è possibile"<sup>329</sup>, quella frattura primordiale "che la grande opera della storia del mondo"<sup>330</sup> riconosce a partire da sé come sua necessaria "*assenza d'opera*", e la distanza che si apre sempre di nuovo tra ragione e follia; distanza, quest'ultima, che della prima non sarebbe che "la ripresa, il raddoppiamento, l'organizzazione nell'unità serrata del presente"<sup>331</sup>. In questo modo, se la ragione cerca nella follia che allontana la propria *identità* (la cerca nell'atto stesso di allontanarla), trova nell'originaria e insopprimibile assenza d'opera che è

---

<sup>324</sup> M. Foucault, *Préface*, in *Dits et écrits I. 1954-1975*, cit., p. 194.

<sup>325</sup> *Ibidem*.

<sup>326</sup> *Ivi*, p. 191.

<sup>327</sup> *Ibidem*.

<sup>328</sup> "È costitutivo il gesto che separa la follia, e non la scienza che si stabilisce, una volta fatta la scissura, nella calma ritrovata. È originaria la cesura che stabilisce la distanza tra ragione e non-ragione". M. Foucault, *Préface*, in *Dits et écrits I. 1954-1975*, cit., p. 187.

<sup>329</sup> *Ivi*, p. 191.

<sup>330</sup> *Ibidem*.

<sup>331</sup> *Ibidem*.

al suo fondo la sua *possibilità*. Se Foucault può dire che “la follia è nella sua forma più generale [...] assenza d’opera”<sup>332</sup>, è perché nella sua forma specifica la prima è distinta dalla seconda come uno specchio lo è da una matrice: la ragione trova se stessa rigettando “qualcosa che sarà per essa l’Esteriore”<sup>333</sup>, la differenza necessaria alla sua identità; e nello stesso tempo questo gesto di riconoscimento temuto richiama la ragione “ai confini della storia, su una lacerazione che è come la nascita stessa della [sua] storia”<sup>334</sup>, su un abisso fuori da ogni tempo perché ne inaugura la possibilità. Se l’assenza d’opera è il fondo e la possibilità di ogni storia, che “dalla sua formulazione originaria [...] impone silenzio a qualcosa che noi non possiamo più cogliere in seguito che sotto le specie del vuoto, del vano, del nulla”<sup>335</sup>, essa costituisce a un tempo il presupposto mormorante della storia, sulla quale essa ha potuto prendere parola, e il suo residuo ultimo, lo scarto che la cesura instaurata dal gesto originario ha sancito. Ma è necessario essere più precisi: non si tratta solo della matrice che genera la storia e del fondo che le sopravvivrà al momento della sua fine; l’assenza d’opera continua sotterraneamente ad accompagnare la storia sotto le specie della follia, che insegue la ragione come suo necessario contrappunto.

Tuttavia questa direzione non manca di rivelarsi filosoficamente poco praticabile, in quanto non riesce non reintrodurre quel postulato dell’origine che le sue premesse avevano escluso. L’origine cui fa riferimento Foucault è infatti costantemente *assente*, ossia è presente solo in quanto assenza rinviata dalla scissura: essa è ologramma, pura *utopia*, nel senso proprio in cui designa uno spazio che non ha mai avuto luogo, e un momento senza tempo in cui l’unità di Ragione e Follia era tale in forza della loro inesistenza. Il gesto che le instaura anche le divide, le distanzia indefinitamente, in un’asimmetria irreparabile: come nota Sini la ragione “acquista la sua «positività»” non per differenza rispetto a dei contenuti specifici della follia, ma “proprio in quanto [...] qualcosa (l’«Altro» [...]) viene ridotto al silenzio, viene soppresso, viene misconosciuto ed escluso”<sup>336</sup>. In senso proprio, primo è quindi il gesto, creatore della separazione e nella separazione. È quindi un solo gesto che, proprio in quanto “decisione folgorante”<sup>337</sup> eterogenea *alla* storia può ripresentarsi sempre di nuovo *nella* storia, al suo limite intemporale, attraversandola e mantenendo quella peculiare alterità che ne fa un autentico

---

<sup>332</sup> Ivi, p. 190.

<sup>333</sup> Ivi, p. 189.

<sup>334</sup> *Ibidem*.

<sup>335</sup> Ivi, p. 191.

<sup>336</sup> C. Sini, *Eracle al bivio*, cit., p. 167.

<sup>337</sup> M. Foucault, *Préface*, in *Dits et écrits I. 1954-1975*, cit., p. 192.

*a priori* storico (*della* storia, più che *nella* storia)<sup>338</sup>. Non è un gesto che, avvenuto in un inizio lontano (ma posto sulla stessa orizzontalità della storia, quando essa era ancora fanciulla), troverebbe i suoi epigoni recenti nelle nuove distanze che separano Ragione e Follia; è al contrario un gesto che inaugurando la storia stessa, quella della “ragione nel suo divenire orizzontale”<sup>339</sup>, possiede rispetto ad essa una essenziale verticalità che lo rende l’origine, il limite e il residuo della storia, memoria della lacerazione che la fonda. Come scrive Sini, questo gesto “in quanto originariamente costitutivo, è onnipresentemente costitutivo (intemporalmente costitutivo) della temporalità storica”<sup>340</sup>.

L’assenza d’opera, che dovrebbe essere la follia nella sua forma più generale, non è in realtà follia, poiché essa, in quanto non-ragione, appartiene all’ordine delle conseguenze che la cesura determina. Supporre, nel luogo matriciale di ragione e non-ragione, la presenza vergine una «follia prima della follia» (e prima di ogni ragione) appare come un’ingenuità sulla quale Foucault è talvolta ancora portato ad indugiare. Anche l’assenza d’opera infatti, a ben vedere, appartiene insieme alla follia all’ordine del risultato: soltanto avendo inavvertitamente accolto e postulato come accaduta la proscrizione con cui la ragione per differenza da sé esclude la follia, Foucault può popolare la mitologia dell’origine con un’assenza d’opera che della follia «storica» non è la condizione ma il debole riflesso<sup>341</sup>.

Foucault d’altra parte appare consapevole che l’origine può esistere soltanto a partire da (e fintanto che si resta in) una posizione che sia differita rispetto ad essa; esige la differenza da sé per potersi dare. In questo modo però il suo destino è quello di rimanere eternamente inattuabile, e di esser presente solo nell’orlo esterno del gesto che accadendo la decide, separandola da ciò che il gesto stesso crea. L’origine è presente come mito, promessa, irresistibile tentazione. Il risultato dell’archeologia non sarà quello di restituire l’origine *in sé*, nella luce della sua verità senza ombre – sarebbe questo compito impossibile non soltanto per l’archeologia, ma per qualsiasi sapere, in quanto annullerebbe quella distanza che sola li rende possibili, sapere e origine – ma di giungere alla soglia di

---

<sup>338</sup> Alla domanda rivoltagli nei *Colloqui* del 1978 da Trombadori sullo statuto e la collocazione del gesto originario rispetto al piano della storia, Foucault sembra in parte glissare, offrendo una risposta che del gesto descrive le conseguenze «epistemologiche». Cfr. D. Trombadori, *Colloqui con Foucault*, cit., pp. 56-57.

<sup>339</sup> M. Foucault, *Préface*, in *Dits et écrits I. 1954-1975*, cit., p. 189.

<sup>340</sup> C. Sini, *Eracle al bivio*, cit., p. 160.

<sup>341</sup> “È essenziale, in casi come questi, avere l’accortezza di non proiettare semplicemente sull’«indistinto primordiale» presupposto i caratteri [...] che ci sono noti e presuppongono, appunto, il risultato della scissione. Come un composto chimico ha delle proprietà specifiche che non è possibile ridurre alla somma degli elementi che lo compongono, così ciò che sta prima della divisione storica non è necessariamente la somma dei caratteri che definiscono i suoi frammenti”. G. Agamben, *Signatura rerum*, cit., p. 91.

quel gesto costitutivo al di qua del quale l'origine viene ad essere possibile come origine *di* quel gesto e delle sue conseguenze. È dall'effetto stesso di quel gesto *originario* che la fisionomia dell'origine viene a costituirsi per una sorta di retroflessione inversa: se il gesto separa Ragione e Follia, nell'origine si pensano unite; ma ciò equivale a non pensarle in quanto tali, ma solo «mitologicamente», in quanto esse esistono, nella separazione che dà loro luogo, solo a partire dal gesto. Non si dà mai “una pari possibilità originaria che il «gesto» compromette”<sup>342</sup> in seguito con il suo accadere: la superficie di questa possibilità è in verità già da sempre scalfita, compromessa, e nello stesso tempo (proprio per questo) non lo è mai, in quanto di fatto non si dà, ma sussiste soltanto nella retroflessione che la pone – ologramma d'una pura interezza verginale – prima dell'accadere della differenza, che separandoli crea nella distanza che li avvicina i due orli della lacerazione. Non si dà mai l'origine in quanto luogo che si offre *alla* lacerazione, possedendo rispetto ad essa una necessaria anteriorità; ma essa, sottraendosi, si dà sempre in quanto «già lacerata», ferita divisa nei due lembi che, rinviandosi l'un l'altro, mimano il momento mitico della loro unione indistinta. In questo senso si può dire che Ragione e Follia stanno l'una con l'altra in un rapporto simbolico.

Il gesto è *offerente*, dà luogo a Ragione e Follia, donando cioè a ciascuna il proprio luogo, disponendole nella loro differenza. L'archeologia riporta sulla soglia dell'accadere di quel gesto che configura nel suo evento Ragione e Follia e la loro origine, nella retroflessione che la rende attingibile come assenza: come scrive Foucault, “è solamente nell'atto della separazione e a partire da esso che li si può pensare come polvere non ancor separata. La percezione che cerca di coglierli allo stato selvaggio appartiene necessariamente a un mondo che li ha già catturati”<sup>343</sup>.

Si tratta in altre parole di risalire sino a quel gesto di cesura, costitutivo e originario, al di là del quale Ragione e Follia non sono che “cose ormai esteriori, sorde ad ogni scambio, e come morte l'una all'altra”<sup>344</sup>; ma al di qua del quale esse non vivono, come il pensiero ingenuo è tentato di affermare, l'idillio della loro unità anteriore ad ogni tempo, l'Eden prima di ogni caduta, ma possono stare insieme soltanto nell'*indifferenza* e nell'*indistinzione* che le unisce in quanto propriamente ancora *non* esistono. Laddove sono distinte, sono già distanti. Ragione e Follia sono già da sempre separate dall'origine, *de-*

---

<sup>342</sup> C. Sini, *Eracle al bivio*, cit., p. 160.

<sup>343</sup> M. Foucault, *Préface*, in *Dits et écrits I. 1954-1975*, cit., p. 192.

<sup>344</sup> Ivi, p. 187.

cadute; o, se si preferisce, l'origine *reale* è teatro di una dissociazione, di una lacerazione rispetto a cui nessuna anteriorità può essere filosoficamente ammessa.

L'assenza d'opera, nella misura in cui è tale, non è soltanto mancanza della ragione e della storia, ma anche della stessa follia, che è possibile soltanto a partire da essa: ciò che Foucault chiama *assenza d'opera*, in quanto originaria, non ha specificazioni, ma è pura *assenza*; semplicemente, non c'è.

Ragione e Follia riportano – ciascuna a proprio modo – lo stigma di una «struttura di rifiuto» che percorre (anche attraverso altre opposizioni) l'intero divenire della cultura occidentale. Proprio in questo luogo risiede uno dei principali interessi di Foucault nel periodo in cui scrive *Storia della follia*; se già nella *Prefazione* parla di una “struttura dell'esperienza della follia” e di uno “studio strutturale dell'insieme storico”<sup>345</sup>, in un'intervista di poco successiva alla pubblicazione del testo Foucault chiarisce le sue influenze intellettuali<sup>346</sup> e specifica l'obiettivo del suo studio: “comme Dumézil le fait pour les mythes, j'ai essayé de découvrir des formes structurées d'expérience dont le schéma puisse se retrouver, avec des modifications, à des niveaux divers [...] J'ai voulu décrire la modification d'une structure d'exclusive”<sup>347</sup>.

Nel testo che costituisce la *Prefazione* è possibile cogliere, nel loro riflettersi, i raggi che attraversano la *Storia della follia*, scritta “sotto il sole della grande ricerca nicciana”<sup>348</sup>. È necessario comprendere però in che senso, sotto quest'accenno, Foucault percepisca il suo lavoro di ricerca come strettamente affine a quello di Nietzsche. L'indagine di questa influenza richiederà un lavoro complesso. Per ora limitiamoci a due brevi osservazioni: Foucault muove nella sua archeologia della follia verso un'origine che scopre già da sempre abitata da un gesto anonimo – “decisione folgorante” – che opera un *partage*, una lacerazione che “ai confini della storia” presiede alla nascita della storia stessa. Emerge in questo senso una chiara affinità con la concezione nicciana dell'origine, nelle due accezioni di *Herkunft* ed *Entstehung*: *Storia della follia* non solo evidenzia come all'origine della ragione (e della follia) si trovi una cesura fondamentale – che autorizzerebbe, per quanto si è detto in precedenza a questo proposito, a parlare nella terminologia nicciana di *Erfindung*<sup>349</sup> – ma tale discontinuità si ripete quando la struttura di

---

<sup>345</sup> *Ibidem*.

<sup>346</sup> “Dumézil [...] par son idée de structure”, in M. Foucault, *La folie n'existe que dans une société* (entretien avec J.-P. Weber), *Le Monde*, n° 5135, 22 juillet 1961, p. 9, in *Dits et écrits I. 1954-1975*, cit., p. 196.

<sup>347</sup> *Ibidem*.

<sup>348</sup> M. Foucault, *Préface*, in *Dits et écrits I. 1954-1975*, cit., p. 190.

<sup>349</sup> Come riassume Napoli: “La scansione delle discontinuità cronologiche consente a Foucault di smontare l'autoevidenza del concetto di follia: lungi dall'essere un fatto naturale, inerente alla vita dell'uomo, essa è il

rifiuto immanente alla cultura occidentale si ripresenta nell'affrontamento perpetuo tra ragione e follia. Il motivo nicciano del conflitto tra potenze si ritroverebbe allora nella constatazione foucaultiana del rapporto antidialettico che oppone ragione e follia: la prima si afferma nel divenire orizzontale della sua storia solo a spese della seconda, che viene esclusa, allontanata, ridotta al silenzio. Inoltre l'emergenza delle figure della ragione e delle controfigure della follia reca il ripresentarsi indefesso della struttura di rifiuto che decide la loro apparizione.

Non si tratta, in queste pagine, di esaurire un nodo filosofico tra più tenaci nel pensiero di Foucault; e forse non è davvero interessante scioglierlo, quanto farlo emergere nella sua complessità, riportarlo alla problematizzazione che implica offrendone una presentazione il più possibile perspicua. La questione dell'origine, autentico *hic Rhodus* della genealogia, ritornerà altre volte lungo il presente percorso, dando occasione per adottare man mano la postura più adeguata non a spiegarla, ma a comprenderla e accoglierla nella consapevolezza della sua inaggirabilità.

---

prodotto di specifiche pratiche storiche, di origine politico-amministrativa verso la metà del XVII secolo, più prettamente mediche all'inizio del XIX". P. Napoli, *Le arti del vero*, cit., p. 61.

### 2.3. *Intermezzo. Il ruolo delle pratiche nella produzione e comprensione della storia*

“È senza dubbio un fatto curioso, degno di intrigare il filosofo, questa capacità degli uomini di ignorare il loro limite, la loro *rarietà*, di non vedere il vuoto che li circonda, di credersi ogni volta installati nella pienezza della ragione”<sup>350</sup>. In questa comune ingenuità universalmente umana, Veyne riscontra una delle più brillanti intuizioni storiche di Foucault, quella che lo porta a cogliere la cifra dei fatti umani nel loro essere essenzialmente «rari». L’utilizzo di questo termine, non immediatamente evidente, richiede alcune specificazioni. Quella della rarità è innanzitutto una caratteristica che, intuita da Foucault, è restituita alla storia e diviene in essa constatabile solo attraverso l’operazione che Veyne chiama «rarefazione», il cui presupposto fondamentale risiede nel concetto di «pratica», chiave di volta della metodologia storica foucaultiana.

Lungi dal disporsi ordinatamente sulla linea retta d’un progresso della ragione, che li accoglierebbe nella sua pienezza materna, “i fatti umani sono rari”<sup>351</sup>, o, più precisamente – date l’ambiguità e l’oscillazione del termine italiano – sono radi, dispersi, accadono sempre un po’ ai margini di una ragione che li ricollocherà ideologicamente entro il suo alveo. La storia, in altre parole, non confeziona oggetti eterni, che un’intrinseca razionalità preparerebbe alla conoscenza; distribuisce invece eterogeneità, dissemina singolarità irriducibili ad ogni generalizzazione. Questi oggetti, che la nostra miope familiarità ci presenta come naturali, si dissolvono alla lente della storicizzazione foucaultiana, e si rivelano nient’altro che “il correlato delle pratiche”<sup>352</sup> che li plasmano e li determinano. In questo consiste la rivoluzione copernicana che, secondo Veyne, Foucault inaugura per la storia: “*ciò che è fatto*, l’oggetto, si spiega a partire da quello che è stato il *fare* in un determinato periodo storico”<sup>353</sup>. Prima è infatti, secondo Foucault, la «pratica», di cui i presunti oggetti non sono che i correlati e gli ancoraggi, sostrati mobili su cui le pratiche, nella molteplicità del loro intreccio, si avvicendano plasmandoli sempre di nuovo. Non si danno innanzitutto degli oggetti transistorici dotati di una propria naturalità su cui successivamente le pratiche si conformerebbero di volta in volta nel corso del divenire della storia – nelle parole di Veyne: “non si ha, attraverso il tempo, evoluzione o

---

<sup>350</sup> P. Veyne, *Foucault rivoluziona la storia*, in P. Veyne, *Michel Foucault. La storia, il nichilismo, la morale*, trad. it. di M. Guareschi, Ombre Corte, Verona 1998, p. 27.

<sup>351</sup> Ivi, p. 8.

<sup>352</sup> Ivi, p. 30.

<sup>353</sup> Ivi, p. 31.

modificazione di uno stesso oggetto che spunta sempre nello stesso luogo”; le geometrie disegnate dalle molteplici pratiche nel loro intreccio sono costantemente variabili e s’incontrano in punti sempre nuovi, spesso anche molto dissimili dai precedenti: “Caleidoscopio, non vivaio”<sup>354</sup>. Restituire alla pratica l’antiorità che le è propria, insieme alla sua funzione positiva, significa riconoscere che essa agisce “colma[ndo] attivamente il vuoto lasciato da quelle pratiche” che la precedono e la sorreggono, “*attualizzando* virtualità prefigurate dal vuoto”<sup>355</sup>. In questo modo si riassume il concreto operare di ciascuna pratica, che interviene e si innesta su un sottofondo ad essa solidale a partire dal quale ha la propria presa e segna la propria soglia: “essa attualizza le virtualità della propria epoca storica, che [le] indicano, in punteggiato, la pratica”<sup>356</sup> che potrà essere, operando nel vuoto e nell’interstizio delle altre.

Quella delle pratiche è un’attualizzazione senza fine, nel duplice significato che è ammesso dalla parola; non c’è alcuna teleologia e non vi è alcun termine in questa ripresa indefinita e imprevedibile. In questo modo gli oggetti che vi vengono prodotti non si iscrivono in nessuna curva di progresso, che li renda via via più vicini alla loro idea sempiterna, ma sono temporanei risultati dell’operare delle pratiche, di cui sono funzione. Per questo Veyne può dire che “in ogni momento l’umanità [...] è adeguata a se stessa”<sup>357</sup>. In contesto parzialmente diverso, Chauncey Wright avrebbe riassunto questa dinamica con un’espressione fulminea quanto efficace che potrebbe suonare: “nuovi usi di vecchie funzioni”<sup>358</sup>.

Se dunque la storia è attraversata da una molteplicità di pratiche che costituiscono la forza concreta che agisce in essa, si tratta di comprendere il luogo dell’errore filosofico che costringe a “moltiplicare gli epicicli ideologici tra gli oggetti naturali, senza tuttavia

---

<sup>354</sup> Ivi, p. 48.

<sup>355</sup> Ivi, p. 34.

<sup>356</sup> Ivi, p. 27.

<sup>357</sup> Ivi, p. 54. Si veda anche oltre nel testo: “In ogni istante, il mondo è quello che è: il fatto che le sue pratiche e i suoi oggetti siano *rari* e circondati dal vuoto, non significa affatto che intorno ci sia una verità sulla quale gli uomini non si sono ancora accampati. Le future figure del caleidoscopio non sono più vere o più false di quelle che le hanno precedute”. Ivi, p. 55.

<sup>358</sup> “Wright ragionava in questo modo: dove non c’è nulla non possono sorgere nuove facoltà. Dove c’è qualcosa non è necessario che il qualcosa presenti tutte le caratteristiche di ciò che poi sorgerà. Non si passa con un salto da facoltà vecchie a facoltà nuove, ma semplicemente si passa a un nuovo uso di facoltà vecchie. Vecchie funzioni, che avevano un certo uso, magari marginale per il significato complessivo del fenomeno, assumono in seguito un nuovo uso, che può farsi prevalente e innescare funzioni totalmente nuove o diverse. [...] Una pratica [...] è un nuovo assemblaggio di senso di elementi tratti da pratiche precedenti, con nuove funzioni significative e nuovi effetti di verità. Ecco qua: vecchie funzioni per nuovi usi. In più il fatto, e il paradossale, che le vecchie funzioni sono ora guardate e definite alla luce dei nuovi usi”. C. Sini, *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, Jaka Book, Milano 2003, pp. 13-14.

riuscire a collegare i movimenti del reale”<sup>359</sup>. Veyne individua questa superstizione, fonte dell’ideologia – altisonante quanto priva di qualsiasi consistenza – “nell’illusione in forza della quale reifichiamo le oggettivazioni in oggetti naturali”<sup>360</sup>, lasciandoci sedurre dai “fantasmi eterni che suscita in noi il linguaggio”<sup>361</sup>. Come già aveva notato Nietzsche, la concettualizzazione operata dalla pratica di parola reca con sé tutta una mitologia che impedisce una comprensione adeguata; inducendo la credenza – suggellata nell’eternità del significato – dell’esistenza transitorica e assoluta degli oggetti, comporta la scomparsa “al di sotto del livello di visibilità”<sup>362</sup> del piano delle pratiche che li generano. “Scambiando l’esito per lo scopo”<sup>363</sup> l’ideologia perde di vista “la parte sommersa dell’iceberg” della storia, quella costituita dalle pratiche, e si concentra soltanto sugli oggetti che, percepiti prescindendo dalle loro radici, presentando l’apparenza di una naturalità che è però pura parvenza.

Nell’analogia della caverna Platone sembra ammettere la possibilità che i prigionieri appena liberati rifiutino di accettare – pur avendola potuta constatare con i propri occhi – la relazione sussistente tra le ombre proiettate sul fondo della caverna e gli oggetti di cui esse sono evidente proiezione. La superstizione filosofica individuata da Foucault attraverso il concetto-chiave di «pratica» non sembra allontanarsi troppo dall’ostinata ottusità dei prigionieri platonici. Nelle parole di Paul Veyne, lo sforzo e l’insegnamento storico di Foucault consiste nel far riemergere, al di qua della superstizione del linguaggio, l’azione instancabile delle pratiche rispetto a cui ogni presunto oggetto – come l’ombra sulla parete della caverna – non è se non il correlato polare che il loro operare costituisce e attraversa. L’errore dello storico sprovvisto di senso storico consiste nel credere a quegli oggetti che la sua stessa pratica, ennesima tra le prossime, contribuisce a reificare, fraintendendo come oggetto dotato di una propria imperturbabile naturalità quello che invece non è che l’esito di innumerevoli sedimentazioni storiche. Questa illusione è determinata dall’effetto eternizzante della pratica di parola e scrittura, che tende a far trascurare lo spessore storico di un fenomeno attraverso la sua sublimazione nell’iperuranio del significato. Immersi nelle pratiche che costantemente frequentano, i soggetti smettono di avvertirne il costante condizionamento, e sono così portati a credere nell’origine e nella sussistenza autonoma di qualcosa che non è invece altro che segno,

---

<sup>359</sup> P. Veyne, *Foucault rivoluziona la storia*, cit., p. 13.

<sup>360</sup> Ivi, p. 31.

<sup>361</sup> Ivi, p. 19.

<sup>362</sup> Ivi, p. 24.

<sup>363</sup> Ivi, p. 31.

sintomo, o traccia del lavoro sommerso e sommerso di una molteplicità interagente di pratiche.

“Anziché cogliere il problema nel suo autentico centro, la pratica, partiamo dall'estremità, l'oggetto, tanto che le pratiche successive appaiono come reazioni a uno stesso oggetto, «materiale» o razionale, preliminarmente dato”<sup>364</sup>.

Contro questo stato di cose, Foucault invita a ritornare alle pratiche, riacquistando una percezione corretta che consenta di descrivere con esattezza il loro operare per come esso è, e “[nel] non presupporre altro, [nel] non presupporre l'esistenza di un obiettivo, di un oggetto, di una causa materiale [...] e di un tipo di comportamento”<sup>365</sup>. «Vedere esattamente»: questo potrebbe essere un efficace formula per riassumere ciò che Foucault poteva intendere per archeologia; una riconversione dello sguardo che lo allontani “dagli oggetti naturali per percepire una determinata pratica [...] che li ha oggettivati”<sup>366</sup>. Non che la pratica sia di per sé “un'istanza misteriosa, un sottosuolo della storia, un motore nascosto”<sup>367</sup>; al contrario, le pratiche sono, come si dice, sotto gli occhi di tutti, indefinitamente disponibili e senza sosta frequentate e incarnate dai loro molteplici attori, i soggetti. Se passano inosservate, è perché “condivid[ono] la sorte della quasi totalità dei nostri comportamenti: ne siamo consapevoli, ma non ne possediamo il concetto”<sup>368</sup>. Come scrive efficacemente Veyne, «vanno-da-sé». Se l'ideologia, soffermandosi in maniera non genealogica sugli oggetti, asseconda la tendenza inapparente delle pratiche facendone “la parte sommersa dell'iceberg”, per l'archeologia si tratta precisamente di effettuare uno spostamento dall'oggetto “per tentare di scoprire, sotto il livello delle acque, le pratiche di cui è proiezione”<sup>369</sup>.

---

<sup>364</sup> *Ibidem*.

<sup>365</sup> *Ivi*, p. 19.

<sup>366</sup> *Ivi*, p. 13.

<sup>367</sup> *Ivi*, p. 19.

<sup>368</sup> *Ibidem*. L'espressione «andare da sé» è utilizzata da Paul Veyne in due sensi distinti, la cui omissione può indurre spiacevoli fraintendimenti. In un primo significato l'espressione indica lo *status* di ogni pratica, in quanto essa si trova ad essere generalmente inavvertita, e non portata a concetto – si potrebbe anche dire che non è appercepita, ma è anonima occasione del fare. In un secondo significato, che è adoperato da Veyne nell'ultima citazione, «andare da sé» descrive l'apparenza di un fenomeno storico percepito ideologicamente, in maniera non genealogica. Se in un primo senso indica il carattere costitutivo di una percezione inconsapevole, il suo carattere preconettuale – Veyne scrive infatti che il soggetto delle pratiche “non deve affatto concepire quello che lui stesso e la sua pratica sono, gli basta che lo siano” e “non sa nemmeno di non sapere (questo il significato delle parole «va da sé»)” – il secondo significato indica un atteggiamento filosoficamente superstizioso che si tratta di superare.

<sup>369</sup> *Ivi*, p. 33.

Ora si può comprendere meglio in cosa consista concretamente il gesto della rarefazione, e in che senso Veyne lo descrive come “una sorta di stacco”<sup>370</sup>: per Foucault si tratta di incresparsi la piattezza indifferente della superstizione filosofica, scostare i drappi dell’ideologia e rompere le familiarità, mostrare in altre parole che “la continuità non è che il fenomeno di una discontinuità”<sup>371</sup>. “L’istante prima non c’era niente, salvo una grande cosa piatta appena visibile, tanto andava da sé, tanto era ovvia”; ma in seguito alla rarefazione, “nel posto occupato dal grande ciò-che-va-da-sé, apparve uno strano piccolo oggetto d’«epoca», raro, irregolare, mai visto”<sup>372</sup>.

Se questo è il risultato dell’archeologia foucaultiana, appare chiaro che la sua azione non si limita ad osservare e descrivere ciò che si troverebbe al di là del velo ideologico che il suo gesto puramente negativo rimuove; essa esibisce e porta alla luce la catena di pratiche che l’ideologia non avverte e, soprattutto, coglie quell’impensato che persiste ai margini del pensiero determinandolo; recupera infine, dando loro paradossalmente voce, quei silenzi che la cultura occidentale presuppone come condizione della sua storia<sup>373</sup>.

È ora opportuno distinguere, rimandando ad un momento successivo una trattazione più sistematica, ciò che pertiene alla pratica e ciò che è proprio di quello che Foucault chiama «episteme». La trasformazione storica che Veyne cerca per spiegare, nel suo esempio, la scomparsa e l’impensabilità della pratica della gladiatura a partire dall’epoca tardo-antica, sembra non doversi situare al livello quotidiano e immediato delle pratiche, ma in un luogo più fondamentale, quello appunto dell’*episteme*, in forza della quale all’interno dell’ambito del discorso “la zona di quello che viene detto present[a] dei partito preso, delle reticenze, delle sporgenze e delle rientranze delle quali i locutori non sono per nulla consapevoli”<sup>374</sup>. È questa apertura epistemica a determinare lo scacchiere delle pratiche che configurerà la fisionomia degli oggetti correlati; è a partire dal momento che determinate mosse sono possibili, a differenza di altre che non lo sono – e sono anzi impensabili prima che empiricamente impossibili – che i poli oggettivati dalle pratiche assumeranno una figura particolare<sup>375</sup>. L’*episteme* dispone così quel campo sul quale si determina e si gioca dispiegandosi l’intreccio delle pratiche (discorsive) ad essa proprie,

---

<sup>370</sup> Ivi, p. 28.

<sup>371</sup> M. Foucault, *Storia della follia nell’età classica*, cit., p. 109.

<sup>372</sup> P. Veyne, *Foucault rivoluziona la storia*, cit., p. 28.

<sup>373</sup> “Je n’ai pas voulu faire l’histoire de ce langage; plutôt l’archéologie de ce silence”. M. Foucault, *Préface*, in *Dits et écrits I. 1954-1975*, cit., p. 188.

<sup>374</sup> Ivi, p. 24.

<sup>375</sup> Cfr. Ivi, p. 57.

quella radura all'interno della quale i "locutori [...] credono di parlare generosamente e liberamente, mentre inconsapevolmente dicono cose anguste, limitate ad una grammatica incongrua"<sup>376</sup>.

Seguendo la china di questo discorso, si può osservare il formularsi di una delle aporie fondamentali dell'archeologia: l'*episteme* è infatti definito come l'impensato del pensiero – detto per retroflessione a partire dal pensiero che consente. Il fatto che l'*episteme* non sia oggetto di pensiero non è circostanza accidentale, a cui si potrebbe ovviare attraverso un pensiero più solido e acuto, ma un'impossibilità strutturale, essenziale: aprendo al pensiero non può esserne anche oggetto, o più esattamente non può essere oggetto dello stesso pensiero che rende possibile. Ma a questo punto si pongono due domande inaggirabili, perché insieme ad esse è in gioco la stessa archeologia nel suo valore filosofico: perché l'archeologia è in grado di pensare l'impensato? In virtù di cosa può cogliere le varie forme di *episteme* che si succedono in una cultura attraverso le rotture epistemologiche che le scandiscono? E soprattutto, qual è il suo impensato? Su quale *episteme* si muove e si articola? Domande di cui Foucault mostrerà di avere ben presto consapevolezza, quando in un'intervista, accennerà brevemente alla problematicità della questione: "Pour penser le système, j'étais déjà contraint par un système derrière le système, que je ne connais pas, et qui reculera à mesure que je le découvrirai, qu'il se découvrira..."<sup>377</sup>.

Queste sono alcune delle questioni che l'originalità del pensiero foucaultiano consegna a chi sia davvero disposto a raccoglierne la sfida e a seguirne le direzioni aperte, le vie suggerite; "Foucault, da parte sua", scrive Veyne, "raschia le banalità rassicuranti, gli oggetti naturali con il loro orizzonte di promettente razionalità, per rendere alla realtà – la sola, l'unica, la nostra – la sua origine irrazionale, «rara», inquietante, storica"<sup>378</sup>. Come affermerà egli stesso, pensare genealogicamente implica la rottura delle evidenze, l'esibizione del brulicare mormorante al di sotto delle costruzioni ciclopiche di ogni cultura; significa in certo modo diventare degli "eruditi delle battaglie".

\*

---

<sup>376</sup> Ivi, p. 25.

<sup>377</sup> M. Foucault, *Entretien avec Madeleine Chapsal, La Quinzaine littéraire*, n° 5, 16 mai 1966, in *Dits et écrits I. 1954-1975*, cit., p. 543.

<sup>378</sup> Ivi, p. 65.

Una notazione a margine. Paul Veyne utilizza nel suo saggio due immagini che ricorrono alternativamente ad illustrare lo statuto della pratica e la relazione che la lega alle proprie oggettivazioni: Veyne parla di «caleidoscopio» e «scacchiere», e la scelta appare non essere punto arbitraria. Entrambe le figure presentano una struttura plurale, e sono basi per delle configurazioni; prefigurano una molteplicità di risultati ottenuti attraverso la disposizione reciproca dei loro elementi – le pedine nello scacchiere, i frammenti vitrei nel caleidoscopio. La spazializzazione che producono non è tuttavia dispersiva o del tutto arbitraria, ma appare essere definita e precisamente determinata, organizzata *more geometrico* secondo un sistema di regole. L'intreccio delle pratiche presiede quindi la loro molteplicità e la loro reciproca combinazione, la loro solidarietà; da qui scaturiscono le figure storiche assunte dai loro correlati oggettivi, il cui aspetto muta con gli investimenti cui è sottoposto il “referente prediscorsivo”, punto d'ancoraggio per l'azione di una pratica. Ma le regole del gioco non si stabiliscono *sullo* scacchiere e sono invisibili *nel* caleidoscopio; esse, che decidono *dello* scacchiere e *del* caleidoscopio, appartengono all'*episteme*, che è in gioco senza comparire nel gioco.

Il saggio di Paul Veyne, scritto nel 1978, vede in Foucault, nel suo contributo teorico, il compimento della storia (intesa come disciplina), di cui Veyne era un autorevole rappresentante. La chiarezza asciutta e spedita che lo caratterizzano ne fanno un documento non trascurabile per la metodologia storica, ma lo rendono anche un contributo prezioso per introdurre la centralità del concetto di «pratica» – “rivoluzione copernicana della storia”, la definisce Veyne – che, sebbene già implicitamente presente in *Storia della follia*, compare più chiaramente in *Nascita della clinica*, che si tratta ora di affrontare, prima di ricevere una tematizzazione analitica nell'*Archeologia del sapere*.

## 2.4. *Nascita della clinica*

Definita da Foucault come “une des chutes” di *Storia della follia*, *Nascita della clinica* viene data alle stampe nel 1963, anche se Foucault l’aveva terminata già nel 1961, anno di pubblicazione del suo primo testo<sup>379</sup>. La scelta dell’espressione «chute» testimonia il duplice ruolo che l’autore attribuiva a quest’opera: elaborazione di materiale inutilizzato nel testo precedente, ma anche conclusione, completamento di un momento della ricerca archeologica – e in un certo senso dell’archeologia *tout court*, dal momento che Foucault definisce i successivi *Le parole e le cose* e *Archeologia del sapere* libri di metodo<sup>380</sup> – inaugurata con *Storia della follia*.

Sebbene si basi su del materiale già affrontato e predisposto precedentemente, *Nascita della clinica* non costituisce una mera conseguenza che seguirebbe nel drittofilo la direzione intrapresa con *Storia della follia*, ma apporta rispetto a quest’opera alcune importanti modifiche nell’impostazione teorica complessiva. Innanzitutto nel lessico viene espunto ogni riferimento a concetti di ascendenza più o meno direttamente fenomenologica – come l’uso del concetto di «esperienza» in *Storia della follia* aveva lasciato suggerire – segno di una chiara adozione della metodologia strutturalista; in secondo luogo, se viene definendosi il progetto dell’archeologia, che è proposta con maggiore consapevolezza nelle sue architetture e riconoscibile in alcuni spunti metodologici<sup>381</sup>, la ricorrenza del termine stesso è tuttavia quasi nulla, in raffronto alla sua futura diffusione in *Le parole e le cose*. Molto accentuata è in compenso la terminologia strutturalista, che gode in questo periodo dell’interesse di Foucault, come si avrà modo di vedere.

Oggetto immediato dell’analisi foucaultiana è la trasformazione che l’esperienza della clinica ha subito entro un arco di tempo relativamente molto breve (tra la seconda metà del XVIII secolo e la prima metà del XIX) della storia europea, durante il quale tuttavia si è verificato un mutamento tanto radicale da costituire un’autentica “fondazione epistemologica”<sup>382</sup>, che ha condizionato profondamente tutto il successivo pensiero

---

<sup>379</sup> Si esclude qui dal novero delle pubblicazioni foucaultiane l’*Introduzione* al testo di Binswanger, in quanto non costituisce opera autonoma.

<sup>380</sup> Il riferimento a questa distinzione operata da Foucault medesimo sulla sua produzione, risale alla già citata intervista con Duccio Trombadori tenuta nel 1978, dal titolo *Colloqui con Foucault*. Tuttavia è curioso notare che se nell’edizione italiana del testo *Le parole e le cose* compare citato tra i libri di metodo insieme ad *Archeologia del sapere*, nella versione francese dell’intervista, raccolta all’interno dei *Dits et écrits II*, cit., p. 861, il riferimento al primo testo scompare, e rimane soltanto quello ad *Archeologia del sapere*.

<sup>381</sup> Si vedano per esempio le considerazioni foucaultiane a proposito della “vecchiezza della clinica” (cap. IV) e la ‘riscoperta’ da parte di Bichat dell’anatomia patologica (cap. VIII).

<sup>382</sup> A. Fontana, *Introduzione*, in M. Foucault, *Nascita della clinica*, cit., p. XXXI.

sull'uomo. Un'indagine di questo tipo, quale la intende un Foucault evidentemente non distante dallo strutturalismo, mira a cogliere quell'*a priori* storico, individuato sul piano dell'articolazione tra il visibile ed l'enunciabile<sup>383</sup>, in forza del quale si è potuto dare, nell'arco di poco più di mezzo secolo, quel mutamento tale da trasformare una disciplina accademica delle essenze patologiche nella pratica clinica che è familiare alla nostra medicina.

Lungi dal voler accreditare questo mutamento ad una storia cumulativa della ragione, si tratta per Foucault di recuperare la struttura di un'esperienza decisiva per l'uomo moderno cogliendola a partire da ciò che l'ha resa possibile: "La medicina come scienza clinica è apparsa in un insieme di condizioni che definiscono, colla sua possibilità storica, il dominio della sua esperienza e la struttura della sua razionalità. Esse formano l'*a priori* concreto che è ora possibile far venire alla luce"<sup>384</sup> non attraverso il lavoro indefesso del commento, sbiadito ma persistente epigono dell'Esegesi di un senso "sempre al di là di se stesso"<sup>385</sup>, ma per mezzo di un'analisi strutturale che possa cogliere il significato di quell'esperienza analizzandola in quanto sistema, con le trasformazioni e le riorganizzazioni che l'hanno attraversata facendone una soglia incancellabile della cultura occidentale.

Il testo offre l'occasione per una breve incursione nella regione che ha visto l'incontro tra l'orientamento strutturalista, molto diffuso nel decennio cui appartiene l'opera, e il pensiero di Foucault. Il rapporto che ha legato Foucault alla scuola strutturalista è stato senza dubbio complesso e particolare, dal momento che, se evidenti ed innegabili tracce di questa influenza sono presenti soprattutto negli anni della *Nascita* e di *Le parole e le cose*, Foucault ha mantenuto sempre un atteggiamento piuttosto reticente al riguardo, non lasciando mai sino in fondo intendere, nei chiarimenti che gli furono richiesti nel corso di molte interviste, quale fosse o fosse stata la sua posizione<sup>386</sup>. È possibile

<sup>383</sup> "Per cogliere la mutazione del discorso all'atto della sua produzione bisognerà interrogare qualcosa di diverso dai contenuti tematici o dalle modalità logiche, e volgersi verso la regione in cui le «cose» e le «parole» non sono ancora separate, là dove, a fior di linguaggio, modo di vedere e modo di dire si compenetrano ancora. Bisognerà interrogare la distribuzione originaria del visibile e dell'invisibile, nella misura in cui è connessa con la divisione tra ciò che si enuncia e ciò che viene taciuto. [...] Bisogna porsi, e, una volta per tutte, mantenersi al livello della *spazializzazione* e della *verbalizzazione* fondamentali del patologico, là ove prende origine e si raccoglie lo sguardo loquace che il medico posa sul cuore velenoso delle cose". M. Foucault, *Prefazione*, in M. Foucault, *Nascita della clinica*, cit., pp. 5-6.

<sup>384</sup> M. Foucault, *Prefazione*, in M. Foucault, *Nascita della clinica*, cit., p. 10.

<sup>385</sup> *Ivi*, p. 12.

<sup>386</sup> In un'intervista della metà degli anni Sessanta, Foucault descriverà in questo modo i suoi rapporti con il pensiero strutturalista: "Je suis tout au plus l'enfant de cœur du structuralisme. Disons que j'ai secoué la sonnette, que les fidèles se sont agenouillés, que les incroyants ont poussé des cris. Mais l'office avait

soltanto cercare di ottenere un profilo di questa relazione recuperandone i frammenti sparsi che Foucault ha disseminato sia all'interno delle sue opere, sia – in maniera più esplicita – in vari interventi e colloqui<sup>387</sup>.

Secondo quanto sostenuto da Dreyfus e Rabinow, l'avvicinamento di Foucault al pensiero strutturalista, nell'esperienza che di esso si produsse negli anni Sessanta in Francia tramite Lévi-Strauss, Dumézil e Lacan, deve essere ricondotto nelle sue motivazioni all'esigenza di un netto distacco dalla fenomenologia<sup>388</sup>, sulla quale, come si è già avuto modo di mostrare, Foucault aveva basato la propria formazione. Ciò trova del resto conferma nelle dichiarazioni dello stesso Foucault, che in più occasioni insiste sull'interesse che lo strutturalismo presentava soprattutto per quanto concerne il suo «antiumanesimo», ovvero l'abolizione del ruolo costituente del soggetto a vantaggio del carattere anonimo del sistema:

“Questa dello strutturalismo è una matassa difficile da districare. [...] a metà degli anni Sessanta, venne definita «strutturalista» tutta una serie di figure di intellettuali che avevano effettuato ricerche completamente diverse tra loro, ma con un punto in comune: l'esigenza di opporsi a quell'insieme di elaborazioni filosofiche, di riflessioni e di analisi centrate essenzialmente sull'affermazione teorica del «primato del soggetto»”<sup>389</sup>.

---

commencé de longtemps”. In M. Foucault, *La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est «aujourd'hui»*, (entretien avec G. Fellous), *La Presse de Tunisie*, 12 avril 1967, in *Dits et écrits I. 1954-1975*, cit., p. 609.

<sup>387</sup> Vi sono numerosi luoghi in cui Foucault discute e affronta la questione dello strutturalismo. Uno di questi è rappresentato dalla lunga intervista rilasciata nel 1978 a Duccio Trombadori, nella quale la polemica condotta in Francia contro alcuni intellettuali, Foucault incluso, apostrofati con l'epiteto di «strutturalisti», è ricondotta da Foucault al “contraccollo cieco e inconsapevole” di un dibattito culturale proveniente dall'Europa dell'est e legato al convulso periodo della destalinizzazione, nel quale le forze progressiste erano contrastate dalla corrente maggioritaria del marxismo ortodosso. (Per ulteriori dettagli, si veda D. Trombadori, *Colloqui con Foucault*, cit., pp. 67-73.) Altrettanto preziosi sono alcuni interventi e interviste risalenti agli anni Sessanta, periodo in cui il dibattito sullo strutturalismo era nel pieno del suo svolgersi, circostanza che determina il loro valore preferenziale agli occhi di chi scrive. Ove particolarmente interessanti, alcuni raffronti con i *Colloqui* del 1978 verranno comunque proposti o richiamati nel seguito.

<sup>388</sup> “Per tentare di collocare Foucault, è importante comprendere che le scienze dell'uomo, nel corso degli ultimi due decenni, si sono divise sulla base di due opposte reazioni metodologiche alla fenomenologia [...] Questi due orientamenti tentano di eliminare la concezione husserliana di un soggetto trascendentale donatore-di-significato”. La posizione dei due autori, come suggerisce il titolo originale del testo (*Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*) e come viene spiegato nella *Prefazione* (pp. 9-11), mira a collocare Foucault in un superamento dello stesso strutturalismo, che pure ha frequentato, e dell'opposto orientamento ermeneutico. In H. L. Dreyfus e P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault*, cit., p. 14.

<sup>389</sup> D. Trombadori, *Colloqui con Foucault*, cit., p. 68. In un'intervista precedente, risalente al marzo 1968, Foucault completerà questa sommaria caratterizzazione dello strutturalismo con alcune puntualizzazioni: “Il me semble que cette exclusion du sujet humain, de la conscience et de l'existence caractérise en gros et de façon négative la recherche contemporaine. De façon positive, disons que le structuralisme explore surtout un inconscient. Ce sont les structures inconscientes du langage, de l'œuvre littéraire et de la connaissance qu'on essaie en ce moment d'éclairer. En second lieu, je pense qu'on peut dire que ce que l'on recherche essentiellement, ce sont les formes, le système, c'est-à-dire que l'on essaie de faire ressortir les corrélations logiques qui peuvent exister entre un grand nombre d'éléments appartenant à une langue, à une idéologie

Il «sistema», che è definito come “notre forme majeure d’honnêteté”<sup>390</sup>, costituisce per Foucault la cifra dell’opposizione teorica nei confronti della fenomenologia e dell’esistenzialismo di matrice sartriana, e lo strumento teorico attraverso il quale lo strutturalismo realizzerebbe la vocazione propria della filosofia, consistente nella capacità di “diagnostiquer ce qu’est l’aujourd’hui”<sup>391</sup>. In una precedente intervista, rilasciata alla rivista *La Quinzaine littéraire*, egli chiarisce la nozione di «sistema» e le sue implicazioni:

“Par système, il faut entendre un ensemble de relations qui se maintiennent, se transforment, indépendamment des choses qu’elles relient. [...] Avant toute existence humaine, toute pensée humaine, il y aurait déjà un savoir, un système, que nous redécouvrons...[...] Qu’est-ce que c’est que ce système anonyme sans sujet, qu’est-ce qui pense ? Le «je» a explosé (voyez la littérature moderne) – c’est la découverte du «il y a». Il y a un *on*. D’une certaine façon, on en revient au point de vue du XVII<sup>e</sup> siècle, avec cette différence: non pas mettre l’homme à la place de Dieu, mais une pensée anonyme, du savoir sans sujet, du théorique sans identité...”<sup>392</sup>.

Là dove carattere precipuo del pensiero fenomenologico è il ruolo fondante del soggetto nell’instaurazione del senso<sup>393</sup>, Foucault, in accordo all’orientamento strutturalista, riconduce il rifiuto di questa posizione alle conseguenze teoriche delle ricerche di Lévi-Strauss e Lacan:

“Le point de rupture s’est situé le jour où Lévi-Strauss pour les sociétés et Lacan pour l’inconscient nous ont montré que le *sens* n’était probablement qu’une sorte d’effet de surface, un miroitement, une écume, et ce que nous traversait profondément, ce qui était avant nous, ce qui nous soutenait dans le temps et l’espace, c’était le *système*”<sup>394</sup>.

---

(comme dans les analyses d’Althusser), à une société (comme chez Lévi-Strauss) ou à différents champs de connaissance; c’est à quoi j’ai moi-même travaillé. On pourrait en gros décrire le structuralisme comme la recherche de structures logiques partout où il a pu s’en produire”. M. Foucault, *En intervju med Michel Foucault (Interview avec Michel Foucault)*, (entretien avec I. Lindung; trad. C. G. Bjurström), *Bonniers Litteräre Magasin*, Stockholm, 37<sup>e</sup> année, n° 3, mars 1968, in *Dits et écrits I. 1954-1975*, cit., p. 681.

<sup>390</sup> M. Foucault, *La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu’est «aujourd’hui»*, cit., in *Dits et écrits I. 1954-1975*, cit., p. 610.

<sup>391</sup> *Ivi*, p. 609.

<sup>392</sup> M. Foucault, *Entretien avec Madeleine Chapsal*, cit., in *Dits et écrits I. 1954-1975*, cit., pp. 542-543.

<sup>393</sup> In particolare, in merito alla relazione sussistente tra senso e soggetto, Foucault polemizza con Sartre: “[...] Sartre a voulu montrer qu’au contraire il y avait partout du *sens*. Mais cette expression, chez lui, était très ambiguë : dire «il y a du sens», c’était à la fois une constatation, et un ordre, une prescription... Il y a un *sens*, c’est-à-dire il faut que nous donnions du *sens* à tout. *Sens* qui était lui-même très ambigu: il était le résultat d’un déchiffrement, d’une lecture, et puis il était aussi la trame obscure qui passait malgré nous dans nos actes. Pour Sartre, on était à la fois lecteur et mécanographe du *sens*: on découvrait le *sens* et on était agi par lui”. *Ibidem*.

Rifiutato un umanesimo considerato troppo astratto e inadeguato a comprendere il reale<sup>395</sup>, ed aboliti così in un colpo l'uomo – che vedrà la sua «morte» in *Le parole e le cose* – e il senso, prodotto di una coscienza fondatrice, nella *Prefazione alla Nascita della clinica*<sup>396</sup> Foucault, nell'esplicitare il suo metodo d'indagine, chiarisce le sue distanze dalla “grande méfiance allégorique” costituita dalla modalità di ricostruzione storica del commento, “héritage d'une ancienne tradition exégétique”<sup>397</sup>. Quest'ultimo infatti, secondo quanto sostiene Foucault, “poggia [...] su una interpretazione psicologista del linguaggio”<sup>398</sup>, sulla base del postulato di una verità nascosta, indefinitamente profonda e sfuggente che l'autore, sovrano ed unico detentore del suo segreto, avrebbe riposto nell'abisso oscuro del significato; il commento, nella pleora sovrabbondante dei suoi epigoni, sarebbe votato al compito infinito di accorciare quella distanza dal senso che è invece lo stesso commentatore ad instaurare attraverso la sua pratica: è proprio perché il dovere di un commento è frapposto al testo che questo scivola in una comprensione sempre rimandata, in una distanza che l'aumentare dei commenti che l'instaurano abbreviano senza poter estinguere. Il commentatore è così indotto “à retrouver partout la pensée véritable de l'auteur, ce qui l'avait dit sans le dire, voulu dire sans y parvenir, voulu cacher et pourtant laissé apparaître”<sup>399</sup>.

A questo tipo di ricostruzione, che reintroduce la sovranità del soggetto come instauratore d'un senso la cui reticenza è patente di autenticità, Foucault oppone la “svolta”<sup>400</sup> del metodo strutturale, capace di rivelare il significato dell'esperienza medica nella sua forma sistematica:

“Non è forse possibile fare una analisi strutturale del significato che eviti la fatalità del commento lasciando nella loro adeguazione originaria il significato e significante? Bisognerebbe allora trattare gli elementi semantici non come nuclei autonomi di significazioni multiple, bensì come segmenti funzionali formanti progressivamente sistema. Il senso d'una proposizione non sarebbe

<sup>394</sup> *Ibidem*. Considerazioni simili verranno avanzate da Foucault nei *Colloqui* con Trombadori. Si vedano in merito le pp. 50-52.

<sup>395</sup> “[...] c'est l'humanisme qui est abstrait! Touts ces cris du cœur, toutes ces revendications de la personne humaine, de l'existence sont abstraites: c'est-à-dire coupées du monde scientifique et technique qui, lui, est notre monde réel”. M. Foucault, *Entretien avec Madeleine Chapsal*, cit., in *Dits et écrits I. 1954-1975*, cit., p. 545.

<sup>396</sup> I motivi fondamentali illustrati nella *Prefazione* saranno ripresi in un'intervista di qualche anno successiva. Si veda M. Foucault, *Sur les façons d'écrire l'histoire*, (entretien avec R. Bellour), *Les Lettres françaises*, n° 1187, 15-21 juin 1967, in *Dits et écrits I. 1954-1975*, cit., p. 620.

<sup>397</sup> *Ivi*, p. 619.

<sup>398</sup> M. Foucault, *Prefazione*, in M. Foucault, *Nascita della clinica*, cit., p. 11.

<sup>399</sup> M. Foucault, *Sur les façons d'écrire l'histoire*, cit., in *Dits et écrits I. 1954-1975*, cit., p. 620.

<sup>400</sup> M. Foucault, *Prefazione*, in M. Foucault, *Nascita della clinica*, cit., p. 10.

allora definito dal tesoro d'intenzioni ch'essa conterrebbe, rivelandolo e tenendolo insieme in serbo, ma dalla differenza che l'articola con gli altri enunciati reali o possibili, che le sono contemporanei o a cui essa s'oppona nella serie lineare del tempo. Apparirebbe allora la forma sistematica del significato"<sup>401</sup>.

L'incontro tra Foucault e il pensiero strutturalista sarà più fecondo e duraturo di quanto il primo sia disposto ad ammettere, dal momento che il sottotitolo del testo successivo, *Le parole e le cose*, avrebbe dovuto essere, come informano Dreyfus e Rabinow, *Un'archeologia dello strutturalismo*; il desiderio di porre una volta per tutte fine alle polemiche che questo movimento aveva suscitato nell'ambiente intellettuale francese sarà inoltre per Foucault stimolo alla realizzazione di *Archeologia del sapere*<sup>402</sup>, testo in cui si propone di sistematizzare la sua metodologia, come aveva annunciato nella *Prefazione* dell'opera precedente<sup>403</sup>, bersaglio di numerose critiche.

*Nascita della clinica* si rivela in questo modo un testo tutt'altro che secondario, che Fontana non esita a riconoscere come "strategico"<sup>404</sup>, sia in quanto punto di raccordo e mediazione tra *Storia della follia e Le parole e le cose*, come evidenzia lo stesso Foucault<sup>405</sup>; ma anche e soprattutto dal momento che, avendo mostrato come la clinica abbia costituito la figura recente dell'uomo come possibile oggetto di sapere in virtù della sua *finitudine* (guadagnata, come si vedrà, attraverso un nuovo statuto clinico della morte), *Nascita della clinica* evidenzia la congiuntura epistemologica che ha reso possibili le scienze umane, ponendosi come "la sola introduzione legittima e adeguata a *Les mots et les choses*"<sup>406</sup>.

---

<sup>401</sup> Ivi, p. 12.

<sup>402</sup> "No, *L'archeologia del sapere* l'avevo scritta prima del '68 anche se venne pubblicata solo nel '69. Ed era essenzialmente un lavoro di risposta a tutte le discussioni sullo «strutturalismo» che mi pareva avessero ingarbugliato e confuso parecchio". D. Trombadori, *Colloqui con Foucault*, cit., p. 84.

<sup>403</sup> In una nota della *Prefazione* a *Le parole e le cose*, si legge: "I problemi di metodo posti da una tale "archeologia" saranno esaminati in una prossima opera". In M. Foucault, *Les mots et les choses*, Éditions Gallimard, Paris 1966; trad. it. di E. Panaitescu, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano 2006, p. 12.

<sup>404</sup> A. Fontana, *Introduzione*, in M. Foucault, *Nascita della clinica*, cit., p. IX.

<sup>405</sup> "La storia della follia sarebbe la storia dell'Altro – di ciò che, per una cultura, è interno e, nello stesso tempo, estraneo, e perciò da escludere (al fine di scongiurare il pericolo interno) ma includendolo (al fine di ridurne l'estraneità); la storia dell'ordine delle cose sarebbe la storia del Medesimo – di ciò che, per una cultura, è a un tempo disperso e imparentato, e quindi da distinguere mediante contrassegni e da unificare entro identità. E se pensiamo che la malattia non è soltanto il disordine, la pericolosa alterità entro il corpo umano e persino entro il cuore della vita, ma anche un fenomeno di natura che ha le sue regolarità, le sue somiglianze e i suoi tipi, è evidente l'importanza che potrebbe assumere un'archeologia dello sguardo medico". In M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., p. 14.

<sup>406</sup> A. Fontana, *Introduzione*, in M. Foucault, *Nascita della clinica*, cit., p. XXXII.

«Che cos'ha?»: questa la domanda canonica che, introducendo il dialogo tra medico e malato, segnala, accennandoli, i contorni della struttura della medicina classificatrice settecentesca, prossima eppure lontana antecedente della moderna clinica. In questa semplice formula elocutoria è infatti implicata una globale concezione della malattia che rimanda la sua occasione empirica a quello “spazio di proiezione senza profondità, e di coincidenza senza svolgimento”<sup>407</sup> che è proprio della tavola (*table*) e del quadro (*tableau*), a partire dai quali “la malattia, emergendo allo sguardo, prenderà corpo in un organismo vivente”<sup>408</sup>.

Nella medicina delle specie infatti la malattia ottiene la sua configurazione non a partire (secondo quella familiarità che è per noi quasi un diritto naturale) dalla sua effettiva spazializzazione anatomica sul corpo del malato, ma dalla sua specifica collocazione all'interno di una nosologia di derivazione botanica, in cui ciascuna patologia acquista un'essenza in forza di una certa densità delle analogie tra quelli che saranno in seguito i suoi fenomeni<sup>409</sup>.

Indifferenti alla variabile cronologico-evolutiva, distribuite nella loro struttura su tavole o quadri che ne esibiscono la verità a un tempo naturale e ideale, nella medicina classificatrice le malattie non si danno empiricamente se non attraverso quelle inevitabili perturbazioni cagionate dalle persone del malato e del medico. Il corpo del primo è infatti il supporto sensibile su cui si incarna la malattia, la cui essenza, perfettamente chiara nel quadro, si altera e si opacizza nella sua esibizione sensibile: il corpo del malato è così a un tempo veicolo e ostacolo necessario al dispiegarsi della malattia, che il medico deve saper astrarre dal malato per osservare nella sua purezza. La perizia del medico consiste allora nel far riemergere, *attraverso* il malato, un'essenza patologica il cui decorso naturale e ideale deve potersi compiere *nonostante* il malato<sup>410</sup>.

<sup>407</sup> M. Foucault, *Nascita della clinica*, cit., p. 18.

<sup>408</sup> Ivi, p. 17.

<sup>409</sup> “Quando si fanno abbastanza dense, tali analogie varcano la soglia della parentela e accedono all'unità d'essenza. [...] In un mondo piatto, omogeneo, non metrico, c'è malattia essenziale là dove c'è pletora di analogie” (Ivi, p. 19). Il riscontro di analogie tra le forme patologiche funziona in questo modo come “legge di produzione delle essenze” che vengono ri-conosciute percettivamente prima di e per poter essere conosciute essenzialmente: “la ri-conoscenza dà adito sin dall'inizio alla conoscenza, che, inversamente, trova in essa la sua forma prima e più radicale”. Ivi, p. 20.

<sup>410</sup> Anche l'intervento del medico è di per sé considerato un elemento perturbatore della libera manifestazione di un'essenza patologica la cui individuazione corretta è ottenuta quanto più l'intervento medico si ritrae, abolendosi nella sua invadenza per realizzare la sua conoscenza: “c'è dunque tutto un lavoro della medicina che consiste nel realizzare la sua propria condizione, ma per un cammino in cui essa deve cancellare ciascuno dei suoi passi, perché raggiunge il suo scopo in una progressiva neutralizzazione di se stessa”. Ivi, p. 22.

Dal momento che per la medicina delle classi la malattia trova la sua spazializzazione essenziale e primaria sulla superficie del *tableau* – “spazio piatto del perpetuo simultaneo”<sup>411</sup> –, essa non trova alcun ancoraggio necessario a quel livello di spazializzazione che, in quanto del tutto contingente, è chiamato da Foucault “secondario”. Se per la medicina moderna “il corpo umano definisce, per diritto naturale, lo spazio d’origine e di ripartizione”<sup>412</sup> su cui la malattia dispiega ed esaurisce la sua configurazione, nell’ambito della medicina delle specie “gli organi rappresentano i supporti concreti della malattia; non ne costituiscono mai le condizioni indispensabili”<sup>413</sup> alla sua definizione<sup>414</sup>.

La disomogeneità che pertiene al corpo del malato rispetto a quello della malattia impedisce una matematizzazione che è tuttavia agilmente sostituita da un raffronto di tipo qualitativo<sup>415</sup>, che costituirà per la medicina un elemento di trasformazione, dal momento che predispone l’apertura e la conversione dello sguardo medico dal quadro patologico all’osservazione minuziosa del corpo del malato, che si espone alla decifrazione dell’essenza patologica che vi è custodita. La manifestazione individuale ed empirica della malattia, se costituiva la principale interferenza ad una conoscenza medica che, dal canto suo, doveva abolirsi per pronunciare l’esatta diagnosi, ricompare ora come elemento positivo e insostituibile, “sintesi spaziale [di] un ordine divenuto spessore in un insieme di modulazioni qualificative”<sup>416</sup>. Lo sguardo, da vettore percettivo necessario quanto compromettente, diventerà, nella nuova figura del medico, scandaglio di una verità che la sua escursione sul corpo del malato non tarderà a far apparire.

---

<sup>411</sup> Ivi, p. 18.

<sup>412</sup> Ivi, p. 15.

<sup>413</sup> Ivi, p. 23.

<sup>414</sup> La purezza essenziale della malattia, compromessa dalla sua stessa incarnazione, viene ad essere recuperata grazie al ricorso, sapientemente equilibrato, ora alla dottrina delle simpatie, ora, al di là di essa, ad un’intrinseca disposizione alla causalità internologica, la cui forza apodittica è tale da confutare qualsiasi evidenza fenomenica: “In questo spazio corporeo in cui circola liberamente, la malattia subisce metastasi e metamorfosi. Nulla la trattiene in una determinata figura. [...] sia nel caso di corrispondenza, diffusione o raccordo, la distribuzione anatomica della malattia non modifica la sua struttura essenziale; la simpatia assicura il gioco tra lo spazio di localizzazione e lo spazio di configurazione: essa definisce la loro reciproca libertà e i limiti di tale libertà. Più che limite, bisognerebbe dire soglia. Poiché al di là del transfert simpatico, e dell’omologia strutturale che autorizza, tra malattia e malattia si può stabilire un rapporto che è di causalità senza essere di parentela. Una forma patologica può generarne un’altra, molto discosta nel quadro nosologico, grazie ad una forza creatrice che le è propria. [...] Nessuna traslazione simpatica può qui superare il distacco tra le specie; e la solidarietà dei sintomi nell’organismo non basta a costituire un’unità che ripugna alle essenze. C’è dunque una causalità internologica il cui ruolo è l’opposto di quello della simpatia: questa conserva la forma fondamentale percorrendo il tempo e lo spazio; la causalità dissocia le simultaneità e gli incroci per conservare le purezze essenziali”. Ivi, pp. 24-25.

<sup>415</sup> “L’insieme qualificativo che caratterizza la malattia si depona in un organo che funge allora da supporto ai sintomi. La malattia e il corpo non comunicano che attraverso l’elemento non spaziale della qualità”. Ivi, p. 26.

<sup>416</sup> Ivi, p. 28.

La medicina delle specie attribuisce alla malattia un'esistenza ideale e una materialità contingente (quando non accidentale) all'interno della quale il tempo è molto più "una costante nosologica" che "una variabile organica"<sup>417</sup>. Naturale dunque che concepisca il *locus proprius* della patologia in uno spazio il più possibile senza luogo (eccetto quello assolutamente asettico del *tableau*) e privo di storia e temporalità<sup>418</sup>: qui la malattia, manifestandosi nella sua purezza senza alterazioni, potrà compiere il suo decorso e, realizzandosi, anche abolirsi con la stessa imperturbabile naturalità; e laddove l'ospedale, prodotto recente della civiltà, è luogo artificiale, in cui l'essenza della malattia di disperde, si compromette, si confonde e si perde, la famiglia, paradossale esempio di società naturale, è invece il luogo in cui essa fa apparire quella che è a un tempo "la sua vera natura e il suo più saggio percorso"<sup>419</sup>, al riparo dalle snaturanti segregazioni ospedaliere.

In questo modo tuttavia la medicina classificatrice pone, insieme al suo progetto, anche le basi per la sua dissoluzione: sostenendo infatti l'opportunità esclusiva d'un'assistenza a domicilio innesca l'esigenza di un controllo *super partes* della competenza e della professionalità di coloro che prestano esercizio. L'intervento e la supervisione statale della medicina, resi necessari dal sapere medico nosologico, sconvolgeranno la struttura in cui esso era sorto, conducendo inevitabilmente al suo tramonto<sup>420</sup>.

Quella che in questo modo lentamente emerge, segnalata da un evento come l'istituzione della Società reale di medicina – "l'avvenimento, qui", scrive Foucault, "ha

---

<sup>417</sup> Ivi, p. 25.

<sup>418</sup> "Lo spazio nel quale la malattia si compie, s'isola e si conclude, è uno spazio assolutamente aperto, senza divisioni né figure privilegiate o fisse, ridotto al solo piano delle manifestazioni visibili; spazio omogeneo in cui nessun intervento è autorizzato oltre a quello di uno sguardo che, posandosi, si annulla, e di un'assistenza il cui valore risiede nel solo effetto d'una compensazione transitoria; spazio senza morfologia propria, tranne quella delle somiglianze percepite da individuo a individuo, e di cure apportate da una medicina privata a un malato privato". Ivi, p. 33.

<sup>419</sup> Ivi, p. 30.

<sup>420</sup> La medesima esigenza emerge a partire da una pratica medica che si situa, in quegli stessi anni, in posizione diametralmente opposta alla medicina delle specie, rispetto alla quale gode però di fortuna più marginale: la medicina delle epidemie. Lontana da specie e classi, la sua analisi mira a reperire la coerenza patologica di un fenomeno plurale e collettivo, dalla sintomatologia costante e uniforme, che deve tuttavia la sua particolarità alle coordinate dell'*hic et nunc* che lo definiscono facendone una "singolarità globale" (Ivi, p. 38). Le sue caratteristiche ("fenomeno collettivo, esso esige uno sguardo molteplice; processo unico, bisogna descriverlo in ciò che ha di singolare, d'accidentale, di inatteso") sono tali da richiedere uno studio peculiare, quasi d'*équipe*, e un copioso inventario di dati, referti, registri che andranno in direzione di un'istituzionalizzazione di una pratica ben presto coadiuvata dall'intervento della polizia. Si delinea così, sulla linea dell'incontro fortuito tra due esperienze del medicale distanti quanto "la percezione collettiva d'un fenomeno globale, ma unico e mai ripetuto, può opporsi alla percezione individuale di ciò che ha un'essenza" ovunque ripetuta, la definizione "di uno statuto politico della medicina e la costituzione, su scala statale, d'una coscienza medica" (Ivi, p. 40).

valore d'emergenza nelle strutture fondamentali"<sup>421</sup> – è “una nuova figura d'esperienza”<sup>422</sup>, attraverso cui una disciplina accademica e chiusa su se stessa come la medicina acquista spessore politico e rilevanza sociale in forza di una sorveglianza instancabile, differenziata ed ineludibile che si realizza attraverso “una sorta di registrazione clinica della serie infinita e variabile degli eventi”<sup>423</sup>: una coscienza *politica* della medicina, che giunge ad elaborare i miti – paradossali solo in apparenza – di una medicalizzazione completa attraverso la nazionalizzazione della professione medica e, come suo contrappunto, di una scomparsa definitiva della malattia e il ritorno della società, sana e virtuosa, alla sua salute originaria; una nuova figura del medico, la cui azione terapeutica si indirizza, nei progetti utopistici del tempo, meno ai corpi che ai governi, autentica causa dei mali dell'uomo: “se riuscirà ad essere politicamente efficace, la medicina non sarà più medicalmente indispensabile”<sup>424</sup>.

Una medicina così trasformata integrerà il compito meramente negativo di rimozione dell'alterità e assumerà quello ben più complesso di gestire la salute dell'uomo e mantenere l'uomo in salute, prescrivendo un modello umano con valenza normativa, che diventerà fondamentale criterio per l'elaborazione di tutte le scienze dell'uomo, basate sulla “bipolarità medica del normale e del patologico”<sup>425</sup>. Nelle parole di Foucault:

“Se le scienze dell'uomo sono apparse nel naturale prolungamento delle scienze della vita, non è perché fossero *biologicamente* sottese, bensì perché lo erano *medicalmente*: si ritrova nella loro struttura d'origine una riflessione sull'uomo malato, e non sulla vita in generale, una riflessione attinta in un problema di divisione più che in un lavoro di unificazione, e tutta quanta volta al raffronto del positivo col negativo. Di qui il carattere singolare delle scienze dell'uomo, che non è possibile distaccare dalla negatività in cui sono parse, legate come sono anche alla positività ch'esse situano, implicitamente, come norma”<sup>426</sup>.

Le conseguenze dell'incontro tra le esigenze della medicina delle specie con quella contemporanea delle epidemie<sup>427</sup> trovano una convergenza con le istanze della Rivoluzione nella necessità comune di uno spazio – di esperienza medica o di intervento politico – aperto e libero, ma soprattutto reso scevro da tutti gli elementi che ne avessero perturbato

---

<sup>421</sup> Ivi, p. 42.

<sup>422</sup> *Ibidem*.

<sup>423</sup> Ivi, p. 43.

<sup>424</sup> Ivi, p. 48.

<sup>425</sup> Ivi, p. 50.

<sup>426</sup> Ivi, p. 51.

<sup>427</sup> Cfr. nota 420.

la natura; uno spazio in cui, come scrive Foucault, “lo sguardo libero da ogni ostacolo non è più sottoposto che alla legge immediata del vero”<sup>428</sup>. In questa direzione va letta l’articolata discussione che impegna i primi passi dell’Assemblea nazionale nella decisione sullo statuto e la necessità degli ospedali e l’organizzazione dell’assistenza alla mendicizia, in conseguenza alla quale la malattia verrà sottoposta a un duplice regime di osservazione: da un lato la si lascerà nel suo territorio originario, ma sorvegliata da “una coscienza geograficamente specificata”<sup>429</sup> che procurerà assistenza alle famiglie secondo una distribuzione municipalizzata, e dall’altro la si isolerà entro la struttura profilattica dell’ospedale, in cui viene indagata al fine di “individuarela nella sua verità di natura”<sup>430</sup>.

Complementare a quello della spazializzazione terziaria, la Rivoluzione si trova a dover affrontare anche i problemi che i decreti di Marly (1707) sulla pratica della disciplina e sulla formazione degli esercenti non avevano risolto: si rendevano infatti necessarie misure volte da un lato “ad una più rigida limitazione del diritto di esercizio”, e dall’altro ad “un’organizzazione più rigorosa del cursus universitario”<sup>431</sup>, in cui la formazione teorica fosse affiancata da una pratica assidua e concreta. La loro sintesi tuttavia non è e non può essere di realizzazione immediata, in quanto tra i due momenti sussiste una discrasia non sanabile: se la pratica medica di muove entro il dominio libero e aperto dell’assistenza domiciliare, la formazione universitaria, chiusa in se stessa, è ancora improntata alla teoria delle specie<sup>432</sup>.

La difficoltà non sarà risolta nemmeno quando Robespierre e i Montagnardi concepiranno il controllo centralizzato dell’insegnamento medico e la chiusura delle università e dei particolarismi corporativi; il nodo del problema risiedeva infatti altrove: “Non si sapeva come restituire, tramite la parola, ciò che si sapeva essere offerto solo allo

---

<sup>428</sup> Ivi, p. 53.

<sup>429</sup> Ivi, p. 55.

<sup>430</sup> Ivi, p. 57. Ancora: “L’ospedale, che, nella forma generale, non porta che le stimate della miseria, a livello locale appare come un’indispensabile misura di protezione. Protezione della gente sana contro la malattia; protezione dei malati contro le pratiche della gente ignorante [...]; protezione dei malati gli uni nei confronti degli altri”. Ivi, p. 56. L’istituzione ospedaliera in quanto tale, gestita nella maggior parte dei casi da ordini religiosi o confraternite laiche, subirà la nazionalizzazione da parte dello Stato, che assicurerà l’assistenza alla malattia e all’indigenza attraverso il Tesoro. Nell’ambito di questi dibattiti la miseria nel suo complesso è concepita come un problema transitorio, la cui risolvibilità persuade a tal punto che la legislazione rivoluzionaria prevede una disospitalizzazione progressiva (integrata alla vendita degli ospedali) e compensata da una molto più adeguata assistenza domiciliare alle famiglie.

<sup>431</sup> Ivi, p. 60.

<sup>432</sup> “Il campo della pratica medica è diviso tra un dominio libero e indefinitamente aperto, quello dell’esercizio a domicilio, e un luogo chiuso, rinserrato sulle verità di specie che rivela; il campo dell’apprendimento è diviso tra un dominio chiuso delle verità essenziali, e quello, libero, in cui la verità parla da sola. E l’ospedale svolge, volta a volta, questo duplice ruolo: luogo delle verità sistematiche per lo sguardo posato del medico, e quello delle esperienze libere per il sapere formulato dal maestro”. Ivi, p. 64.

sguardo. Il *Visibile* non era *Dicibile*, né *Discibile*<sup>433</sup>. Era necessaria una mutazione strutturale che adeguasse la medicina, ancora troppo vincolata allo spazio nosologico e trasmessa nell'università, ad una pratica medica già consolidata anche se ancora debitrice alla “medicina dei climi e dei luoghi”<sup>434</sup>; trasformazione che veniva paradossalmente ostacolata da quelle istanze che la richiedevano e la rendevano necessaria, e che si realizzerà quindi non grazie, ma nonostante quel “grande mito del *libero sguardo*”<sup>435</sup> che sembrava costituirne presupposto imprescindibile e immediata premessa.

L'impostazione fortemente strutturalista del testo non impedisce a Foucault di ricavare all'interno del suo percorso lo spazio per compiere qualche affondo archeologico, che trae la sua riconoscibilità della raffinata e sottile indocilità che appartiene alle sue analisi.

“Giuro per Apollo medico e per Asclepio e per Igea e per Panacea e per tutti gli Dei e le Dee, chiamandoli a testimoni che adempirò secondo le mie forze e il mio giudizio questo giuramento e questo patto scritto...”. Nella mitologia storica che la medicina di fine XVIII secolo aveva elaborato sul suo passato, il giuramento di Ippocrate era il suggello di un momento cruciale di un sapere medico che, ancora adeguato alla sua verità originaria e immediata di clinica, ottenendo la codificazione di questa pratica verace e senza tempo, stabiliva al contempo da essa un distacco che prendeva la forma d'una “coscienza totale”<sup>436</sup>, premessa ad una degenerazione nella mediatezza esoterica d'una conoscenza sempre più vicina alla metafisica: l'opera autografa ed eterografa di Ippocrate (*Corpus hippocraticum*), costituendo il primo esaustivo compendio di medicina del tempo – mantenendo in questo senso la purezza originaria dell'esperienza che codificava – rappresentava anche il presupposto e il primo passo verso una conoscenza sempre più distaccata dall'immediatezza della clinica e sempre più snaturata in una filosofia, “un sapere che si può dire, letteralmente, cieco, poiché privo di sguardo”<sup>437</sup>.

La clinica costituiva così, nelle ingenuie ricostruzioni della *fin de siècle*, la verità originaria e naturale della medicina, il suo momento autentico, verace e sempre fedele a se stesso, che avrebbe accompagnato e sorretto – “soglia e chiave del regno in cui s'annodano

---

<sup>433</sup> Ivi, p. 67.

<sup>434</sup> *Ibidem*.

<sup>435</sup> *Ibidem*.

<sup>436</sup> Ivi, p. 70.

<sup>437</sup> Ivi, p. 71.

il tempo e la verità<sup>438</sup> – la storia d’una medicina in cui, nel conflitto sterile tra le opposte teorie, la verità trova nel tempo il luogo della sua dispersione. Il gesto antiquario della riscoperta è sentito come l’accostamento più appropriato a quella “vita sorda”<sup>439</sup> ma positivamente operante della clinica nel momento in cui, sul finire del secolo, essa sta per diventare parte integrante della medicina.

In verità, sostiene Foucault, questo processo di integrazione trova la sua possibilità non tanto nel tenace cammino di una clinica millenaria, quanto piuttosto in una “sistemazione recente delle istituzioni e dei metodi clinici”<sup>440</sup> che si prepara a partire dalla metà del XVII secolo, e che si caratterizza per una serie importante di fattori che ne fanno una forma nuova d’esperienza.

Lungi dall’essere “una pura e semplice conoscenza dei casi”<sup>441</sup>, questa protoclinica tende infatti ad organizzare, attraverso la selezione dei malati più ‘istruitivi’ (non *casi*, ma *esempi* accidentali e occasioni di manifestazione della patologia), “un campo nosologico completamente ristrutturato”<sup>442</sup>; su questa base, l’indagine propriamente clinica è chiamata a decifrare la verità di una malattia che, nello spessore del corpo, trova nella formula del «nome» la chiave d’accesso alla terapia. Statuto ambiguo quello di questa clinica: da un lato il suo carattere non è quello proprio di un’esperienza diretta, ma piuttosto “il condensato, ad uso altrui, di un’esperienza anteriore”<sup>443</sup>; dall’altro condivide con essa il momento della prova, e l’eventualità sempre possibile dell’errore, e della sconfessione della diagnosi magistrale da parte di una natura che non manca di far comprendere la verità inaggirabile del proprio linguaggio.

L’imminente ristrutturazione di fine secolo inserirà definitivamente questa protoclinica ancora marginale nel cuore dell’esperienza medica<sup>444</sup>, consegnandole “un campo d’applicazione non più limitato a quello in cui un *sapere* vien *detto*, ma coestensivo a quello in cui essa nasce, si esperimenta e si conchiude”<sup>445</sup>.

---

<sup>438</sup> Ivi, p. 69.

<sup>439</sup> Ivi, p. 71.

<sup>440</sup> Ivi, p. 72.

<sup>441</sup> Ivi, p. 78.

<sup>442</sup> Ivi, p. 74.

<sup>443</sup> Ivi, p. 77.

<sup>444</sup> “Nel XVIII secolo, la clinica è dunque una figura ben più complessa ormai di una pura e semplice conoscenza dei casi. E tuttavia, essa non ha acquisito valore nel movimento stesso della conoscenza scientifica; essa costituisce una struttura marginale che s’articola nel campo ospedaliero senza avere la sua stessa configurazione; essa tende all’apprendimento di una pratica ch’essa simboleggia più che non analizzi; essa raggruppa tutta l’esperienza attorno ai prestigii d’uno svelamento verbale che non ne è la semplice forma di trasmissione, ma il nucleo costitutivo. La clinica del XVIII secolo è d’essenza apofantica”. Ivi, p. 78.

<sup>445</sup> Ivi, p. 79.

Il momento decisivo di quella trasformazione che il XVIII prefigurava per così dire in punteggiato, coincide con il periodo della reazione termidoriana, che si trova ad affrontare il problema – reso sempre più grave e urgente dalla guerra – della formazione del personale medico, che veniva in quel periodo critico reclutato con sempre minor rigore tra le fila dell'esercito, aumentando per la sua impreparazione i problemi che era chiamato a risolvere.

Si delinea così, sulla spinta di un'impellenza sanitaria e politica, una nuova forma di esperienza che, mentre riprende la clinica settecentesca, la supera in una modificazione sostanziale che riguarda il campo medico: esso non è più un dominio attraversato da un vettore di conoscenza “che va dall'alto in basso, dal sapere costituito all'ignoranza”<sup>446</sup>, ma diventa luogo di una verità accessibile “allo stesso modo all'osservatore sperimentato e a quello dell'apprendista ancora ingenuo”<sup>447</sup>, grazie ad un nuovo linguaggio che non trae più la sua verità dalla parola dogmatica del cattedratico, ma attinge la sua sintassi “al solo sguardo”<sup>448</sup>.

La clinica comincia a prendere posto all'interno del sapere medico, e il suo esercizio è prescritto nell'ambito dell'istituzione di una Scuola di sanità valida per tutta la Francia: non si tratta più ormai di un miope empirismo in cui la conoscenza teorica troverebbe il momento arido della constatazione delle sue verità decise altrove; la clinica viene a configurarsi sempre più “come struttura essenziale della coerenza scientifica”<sup>449</sup>, che trova la sua controparte nell'ampliamento del sapere teorico. Evoluzione che troverà la sua conferma alcuni anni più tardi nel riconoscimento legale del suo statuto della disciplina medica: essa subirà uno sdoppiamento nelle figure del medico e in quella più modesta dell'ufficiale sanitario, il cui criterio di distinzione – ed è questo il punto essenziale – risiede nella differenza nella formazione. Mentre per l'ufficiale medico ad essere qualificante è la pratica, che è niente più che un “empirismo controllato” e modulato sulla base reiterativa dell'esempio, il medico completa la sua preparazione teorica con la “struttura molto più fine e complessa” della clinica, “in cui l'interpretazione dell'esperienza avviene in uno sguardo che è al contempo sapere, che è cioè padrone della sua verità”<sup>450</sup>.

---

<sup>446</sup> Ivi, p. 76.

<sup>447</sup> Ivi, p. 85.

<sup>448</sup> Ivi, p. 86.

<sup>449</sup> Ivi, p. 88.

<sup>450</sup> Ivi, p. 100.

Questo nuovo volto della clinica si coniuga alla contemporanea operazione di riorganizzazione del mondo ospedaliero, che supererà l'insorgenza di un imprevisto ostacolo morale<sup>451</sup> sulla base del contraccambio tra l'invadente ma preziosa intrusione clinica sul malato e la riconoscenza da questi dovuta alla società che, tramite la clinica, ha reso possibili la sua cura e guarigione. Questo contratto finirà per vincolare ricchezza e povertà sul piano della sanità secondo un curioso vincolo di reciprocità: il povero malato beneficia delle cure mediche rese possibili dal concorso delle conoscenze promosse dalla società, e questa, nella figura specifica del ricco, beneficia a sua volta dell'incremento conoscitivo registrato dalla guarigione del povero e corrisponde questa salubrità virtualmente assicurata finanziando l'ospedale, che dal canto suo richiede al povero la disponibilità del suo caso per l'incremento di quella stessa scienza che si impegna a guarirlo<sup>452</sup>.

Si è esposto fino ad ora il percorso, colto nei suoi momenti principali, che ha portato, tra il XVIII e il XIX secolo, al mutamento strutturale che ha fatto della clinica una componente essenziale del sapere medico. Si tratta ora di percorrere con maggiore attenzione il dominio che il lavoro della storia ha prodotto nel breve volgere di meno d'un secolo.

Se si volesse cogliere con un'immagine l'essenziale della clinica, si dovrebbe ricorrere alla figura, prevedibile e quasi retorica nella sua diffusa ricorrenza, del circolo. Eppure essa è in grado di rendere, con l'efficacia unica del gesto, il senso della sovranità guadagnata dallo sguardo, alludendo sia al perimetro circolare dell'occhio, elemento e luogo della visione, che alla struttura d'implicazione che lega lo sguardo alla malattia: "in un cerchio che non bisogna cercar di infrangere, è lo sguardo medico a dischiudere il segreto della malattia, ed è questa visibilità a rendere la malattia penetrabile alla percezione"<sup>453</sup>. In un rilancio perpetuo lo sguardo esibisce una malattia che possiede dal canto suo una visibilità propria in virtù della quale lo sguardo può esercitarsi; insolubile e

<sup>451</sup> Se nella struttura ospedaliera il malato era il "soggetto assoluto" di un'assistenza concepita per le sue esigenze, la clinica "lo richiede per uno sguardo di cui egli è l'oggetto e l'oggetto relativo, in quanto ciò che si decifra in lui è destinato a far meglio conoscere gli altri". Sorgeva quindi, agli occhi d'uno spettatore di fine secolo, uno scrupolo morale che Foucault formula in questo modo: "Con quale diritto si poteva trasformare in oggetto d'osservazione clinica un malato costretto dalla povertà a venir a chiedere assistenza in ospedale?". Ivi, p. 102.

<sup>452</sup> "L'ospedale trova, in un regime di libertà economica, la possibilità di interessare il ricco; la clinica costituisce il progressivo versamento dell'altra parte contraente; essa è, da parte del povero, l'interesse pagato per la capitalizzazione ospedaliera consentita dal ricco; interesse che bisogna comprendere nel suo pesante aggravio, poiché si tratta di un risarcimento che è dell'ordine dell'interesse oggettivo della scienza e dell'interesse vitale per il ricco. L'ospedale diviene quindi redditizio per l'iniziativa privata nel momento in cui la sofferenza che viene a cercarvi sollievo è mutata in spettacolo. Aiutare finisce col rendere, grazie alle virtù dello sguardo clinico". Ivi, p. 104.

futile problema d' anteriorità, che non va sciolto ma indagato nei codici percettivi che lo sorreggono all'interno della struttura della visibilità, sulla quale si dispongono sintomi, segni e casi.

Sulla superficie piana della clinica, nessun segreto rimane all'annuncio di sé che la patologia compie attraverso i suoi *sintomi*, testimoni veridici d'una verità che la nosologia voleva prossima ed inaccessibile; ora, “al di là dei sintomi, non c'è più essenza patologica: tutto, nella malattia, è fenomeno d'essa stessa”<sup>454</sup>. Nella sua totalità essa non è che la collezione aritmetica dei suoi sintomi<sup>455</sup>. Il *segno* stesso, figura tradizionalmente subalterna, annuncio impotente di ciò che non (si) può conoscere, recluso in un'invisibilità inaccessibile, muta la sua posizione e, insieme al sintomo, giunge ad essere un significante “trasparente per il significato che appare” e che a sua volta “s'esaurirà interamente nella sintesi intelligibile del significante”<sup>456</sup>.

Offerta senza residui allo spettacolo della sua visibilità, esaurita nei suoi sintomi, la malattia si concede con altrettanta interezza al linguaggio che la descrive, evidenziando un “isomorfismo fondamentale della struttura della malattia e della forma verbale che l'individua”<sup>457</sup>. Il dominio della visibilità è divenuto totalmente coestensivo a quello della sua enunciabilità, ed entrambi non sono che prospettive differenti della verità manifesta dell'essere della malattia, il cui corso cronologico specifico – divenuto fattore patologico essenziale – è restituito dal discorso del linguaggio, che ordina e scandisce l'immediatezza della sintomatologia disponibile alla percezione.

Se l'equiparazione del visibile all'enunciabile ha costituito uno dei momenti fondamentali nell'elaborazione dell'esperienza clinica, questa deve senza dubbio la sua fisionomia all'“importazione del pensiero probabilistico”, che trasforma l'incertezza

---

<sup>453</sup> Ivi, p. 107. Si veda anche, poco prima: “La clinica non è una diottrica del corpo; essa risiede in uno sguardo al quale non sfugge. Essa presuppone, senza interrogarla, la visibilità della malattia, come una struttura comune in cui lo sguardo e la cosa vista, l'uno di fronte all'altra, trovano il loro posto. In realtà, questa visibilità presuppone lo sguardo e l'oggetto legati per natura e per origine”.

<sup>454</sup> Ivi, p. 109.

<sup>455</sup> Il *sintomo* mantiene comunque una peculiarità in quanto significante specifico del patologico *exclusive* per differenza da un *fenomeno* organico, generica modificazione corporea: “esprime dunque, con una tautologia, la totalità di ciò che è” – essendo la malattia la semplice totalità dei sintomi – “e, colla sua emergenza, l'esclusione di ciò che non è”. Ivi, p. 110.

<sup>456</sup> Ivi, p. 109. Dileguata la loro differenza assoluta, segno e sintomo non sono che una medesima cosa, quanto alla loro materialità, ma “il segno *dice* questa cosa stessa che è precisamente il sintomo” (Ivi, p. 111). Laddove il sintomo è manifestazione immediata e priva si coordinate, è il gettarsi puro della malattia nell'ordine del visibile, il suo risolversi nel suo stesso fenomeno, il segno è il sintomo rapportato ad una griglia interpretativa (parametri di successione, simultaneità, frequenza, differenza) che colloca il sintomo nella sua origine, ossia nel suo proprio ordine naturale. Lo sguardo differenziale, che fa di un sintomo un segno, opera restituendo il sintomo alla “sua verità d'origine”. Ivi, p. 113.

<sup>457</sup> *Ibidem*.

intrinseca alla medicina da limite epistemologico a carattere qualificativo, dal momento che essa può essere “trattata analiticamente come la somma di un certo numero di gradi di certezza isolabili e suscettibili di calcolo rigoroso”<sup>458</sup>.

Registrato e collocato all’interno di una serie di eventi che “per la sua stessa molteplicità [...] si fa portatrice d’un indice di convergenza”, l’individuo malato diventa *caso* di una patologia che ottiene il suo statuto medico, la sua definizione “non a partire dalla *individualità completamente osservata*, ma da una *molteplicità interamente percorsa da fatti individuali*”<sup>459</sup>; ciascun evento registrato prosegue e corrobora dunque la convergenza d’una serie aleatoria di casi<sup>460</sup>.

L’indice di convergenza, combinato col carattere sempre aperto della serie, assorbe il resto delle variazioni, che “si annullano spontaneamente per integrazione”<sup>461</sup> determinata dalla frequenza prevalente. La malattia stessa non ritrova più, come nella medicina delle specie, la sua semplicità nella generalità di un’essenza posta *oltre* l’individualità confusa e dispersa del malato, ma proprio al “livello primo del dato, nell’esiguo numero di elementi indefinitamente ripetuti”<sup>462</sup>, la cui combinazione è responsabile di una complessità individuale sormontabile nel momento in cui viene ridotta ai suoi elementi costitutivi<sup>463</sup>.

Pur non senza esitazioni e insicurezze, l’apertura della clinica costituirà un passo fondamentale ed incancellabile per la medicina successiva, che in questo modo avrebbe ottenuto una modificazione decisiva: “la medicina non offre più allo sguardo il vero essenziale sotto forma di individualità sensibile; esso si trova di fronte al compito di percepire, all’infinito, gli eventi d’un dominio aperto. La clinica è questo”<sup>464</sup>.

---

<sup>458</sup> Ivi, p. 116.

<sup>459</sup> Ivi, p. 121.

<sup>460</sup> È opportuno notare tuttavia come quest’ultima non trae la sua coerenza e compattezza – in forza della quale annette a sé altri eventi – che dalla somma progressiva dei casi stessi, che si rivelano decisivi nel loro semplice accumulo. In altre parole, l’evento diventa caso della serie se la sua connessione ad essa mantiene una convergenza che non proviene in ultimo che da altri casi. L’individuo è pertanto *à la fois* l’evento (ancora esterno alla serie) la cui convergenza decide la sua annessione alla serie, e (all’interno della serie) il caso in base al quale – in virtù di una solidarietà con gli altri elementi già annessi – l’annessione d’un evento è resa possibile o rifiutata.

<sup>461</sup> *Ibidem*.

<sup>462</sup> Ivi, p. 118.

<sup>463</sup> E tuttavia, in questa prima fase di codificazione del metodo clinico, esso mostra ancora un certo numero di difficoltà che non è in grado di risolvere: l’uso ambiguo del concetto cardine di «analisi», “definita secondo il *modello epistemologico* della matematica e secondo la *struttura strumentale* dell’ideologia” (Ivi, p. 124), fa sì che la medicina clinica di fine Settecento oscilli senza posa “fra una patologia dei fenomeni” – fondata sulla capacità significativa degli stessi in quanto sintomi o segni – e “una patologia dei casi” (Ivi, p. 123) di cui rintracciare leggi di apparizione e indici probabilistici.

<sup>464</sup> Ivi, p. 116.

Costituendo “il primo tentativo, dopo il Rinascimento, per fondare una scienza sul solo campo percettivo e una pratica sul solo esercizio dello sguardo”<sup>465</sup>, la clinica riconosce ad esso proprietà fondamentali: osservando, lo sguardo sospende a un tempo l’intrusione delle teorie e le interferenze che un’immaginazione troppo vivida potrebbe arrecare; nel calmo silenzio così guadagnato, non vede senza ascoltare il linguaggio proprio di ciò che gli si offre attraverso parole che rivelano la densità nativa del percepito: “Lo sguardo clinico ha questa paradossale proprietà, *d’intendere un linguaggio* nel momento in cui *percepisce uno spettacolo*”<sup>466</sup>. Il suo carattere analitico gli consente di recuperare tramite la logica che gli è sottesa e trasparente nel linguaggio la genesi di ciò che è percepito, restituendolo in questo modo nella sua verità registrata discorsivamente nel linguaggio; verità che è tuttavia resa accessibile da un’omologia fondamentale tra la muta sintassi che organizza il percepito e la logica che il linguaggio presta all’analisi propria dello sguardo<sup>467</sup>.

Sguardo analitico dunque; ma anche sintetico, dal momento che riunisce due articolazioni distinte del sapere medico: il dominio ospedaliero e il dominio pedagogico si trovano infatti intersecati nel luogo d’uno sguardo che, mentre abbraccia d’un colpo e scompone gli elementi d’una serie patologica riuniti nell’omogeneità dell’ambiente ospedaliero, accomuna maestro e allievi davanti a una malattia che parla lo stesso linguaggio “a colui che [la] svela” e “a coloro a cui si svela”<sup>468</sup>. Davanti al dominio aperto e pressoché infinito di eventi a cui si apre, lo sguardo clinico deve procedere attraverso una metodologia che eviti la sua dispersione e confezioni i suoi sforzi in un risultato conchiuso; per questo l’osservazione si compone di un’alternanza di parole e sguardo, che sono come sistole e diastole d’uno stesso processo in cui “a poco a poco la malattia pronuncia la sua verità”<sup>469</sup>; e l’integrazione del visibile e dell’enunciabile tentata (senza successo) nel quadro viene raggiunta attraverso una descrizione la cui esaustività “sarà la risultante di un’*esattezza* dell’enunciato” – capace di aderire al visibile – “e d’una *regolarità* nella denominazione”<sup>470</sup> che consentirà la rubricazione scientifica del percepito.

---

<sup>465</sup> Ivi, p. 107.

<sup>466</sup> Ivi, p. 127.

<sup>467</sup> “Si può dunque, in via di prima approssimazione, definire questo sguardo clinico come un atto percettivo sotteso da una logica delle operazioni; esso è analitico perché ricostituisce la genesi della composizione; ma è puro da ogni intervento nella misura in cui questa genesi non è che la sintassi del linguaggio che parlano le cose stesse nel loro originario silenzio. Lo sguardo dell’osservazione e le cose percepite comunicano tramite uno stesso Logos che è qui genesi degli insiemi e là logica delle operazioni”. Ivi, p. 128.

<sup>468</sup> Ivi, p. 130.

<sup>469</sup> Ivi, p. 132.

<sup>470</sup> Ivi, p. 134.

Il fulcro dell'osservazione clinica si realizza qui, nella completa trasposizione “dalla *totalità del visibile alla struttura d'insieme dell'enunciabile*”: essa è tale da rendere un atto percettivo come il vedere un momento cumulativo della conoscenza, che a sua volta guida il vedere e guadagna attraverso di esso l'accesso alla genesi del percepito. Nelle parole di Foucault:

“È la descrizione, o piuttosto il lavoro implicito del linguaggio, ad autorizzare la trasformazione del sintomo in segno, il passaggio dal malato alla malattia, l'accesso dell'individuale al concettuale. [...] Descrivere, è seguire l'ordinamento delle manifestazioni, ma è seguire anche la sequenza intelligibile della loro genesi; è vedere e sapere ad un tempo, perché, dicendo ciò che si vede, lo si integra spontaneamente al sapere; è anche imparare a vedere, poiché è dare la chiave di un linguaggio che padroneggia il visibile”<sup>471</sup>.

Introdotta e accettata come presupposto e fondamento inconcusso, questo assioma<sup>472</sup> si rivela però più come un postulato ed un'esigenza, che “lascia opaco lo statuto del linguaggio che deve esserne insieme il fondamento, la giustificazione e l'agile strumento”<sup>473</sup>. I miti epistemologici che fioriranno da questa inindagata reversibilità tra visibile ed enunciabile segneranno la clinica conducendola, sia pure per vie discoste da quelle diritte del progresso, allo spessore materico ed impenetrabile dei corpi.

Attraverso la lente di tutta questa mitologia medica, la malattia – concepita, da un punto di vista a metà strada tra la grammatica e la chimica, come combinazione d'un numero finito e ristretto di elementi atomici – perde infine realtà sostanziale, per ridursi nominalisticamente al “«concorso degli accidenti che la costituiscono»”<sup>474</sup> e che lo sguardo analitico e separatore del clinico sa restituire nella loro verità. Sguardo che subirà a sua volta una nuova, decisiva metamorfosi: nel dominio della pura visibilità in cui si esercita la sua instancabile escursione, la sua prolungata e minuziosa ispezione cederà presto il posto ad un *coup d'œil* che in un istante realizza il suo gesto selettivo ed incisivo di una superficie prima sorvolata da uno sguardo che non la scalfiva. Nelle nuove sembianze del

<sup>471</sup> *Ibidem*.

<sup>472</sup> “Uno sguardo che ascolta e uno sguardo che parla: l'esperienza clinica rappresenta un momento di equilibrio tra la parola e lo spettacolo. Equilibrio precario, in quanto poggia su uno straordinario postulato: tutto il *visibile* è *enunciabile* ed è *tutto quanto* visibile perché tutto quanto *enunciabile*. Un postulato di questa portata non poteva dar vita ad una scienza coerente se non veniva sviluppato in una logica che ne fosse il seguito rigoroso. Ora, l'armatura logica del pensiero clinico non è assolutamente coerente con questo postulato: e l'irresiduale reversibilità del visibile nell'enunciabile rimane nella clinica un'esigenza ed un limite, più che un principio originario. La *descrivibilità* totale è un orizzonte presente e remoto; è il sogno d'un pensiero ben più che una struttura concettuale di base”. Ivi, p. 136.

<sup>473</sup> Ivi, p. 138.

<sup>474</sup> Ivi, p. 140.

tatto, il colpo d'occhio avvicinerà l'esperienza puramente osservativa della clinica allo spessore tangibile del corpo, i cui segreti chiedono di essere penetrati e sembrano esigere sussurrando la loro anatomizzazione imminente.

Avendo illustrato minuziosamente i nodi strutturali che scandiscono l'esperienza della clinica, Foucault si sofferma, prima di mostrarne l'incontro decisivo con l'anatomia, su alcune preziose puntualizzazioni metodologiche che consentono di seguire il percorso che porterà l'archeologia foucaultiana a congiungersi e consegnarsi alla genealogia. Ancora una volta si tratta di una superstizione storica, che trova le sue ragioni su un'ingenuità filosofica, quella che Foucault fa riemergere, e che ha come oggetto la pratica dell'anatomia.

«Anatomia patologica»: attorno a questo nome, proprio d'una pratica recente, fioriscono, nel periodo in cui il nuovo sguardo medico sta emergendo, miti e storie di gusto vagamente sepolcrale fabbricati a bella posta da una storiografia medica in cerca di giustificazioni retrospettive. Interdetta dalla notte dei tempi, l'anatomia patologica avrebbe arremgiato esclusivamente alla luce fioca della luna, col favore di quelle tenebre che la luce dei Lumi rendeva precauzioni infine superflue, facendo del cadavere "il più chiaro momento nelle figure della verità"<sup>475</sup>. Si sarebbero potute allora celebrare le nozze tra un metodo clinico discretamente sperimentato e una pratica anatomica che, emergendo alla luce, se ne sarebbe rivelata la verità da sempre repressa e come il segreto inconfessabile:

“Nella storia della medicina quest'illusione ha un significato preciso; essa funge da giustificazione retrospettiva: se le vecchie credenze hanno avuto così a lungo un simile potere d'interdizione, ciò deriva dal fatto che i medici dovevano provare, dal fondo del loro appetito scientifico, il bisogno represso d'aprire cadaveri. Qui sta il punto dell'errore e la ragione tacita che l'ha fatto così costantemente commettere: dal giorno in cui fu riconosciuto che le lesioni spiegavano i sintomi, e che la anatomia patologica fondava la clinica, bisognò pur tirare in ballo una storia trasfigurata, in cui l'apertura dei cadaveri, almeno a titolo di esigenza scientifica, precedeva l'osservazione, infine positiva, dei malati. Il bisogno di conoscere la morte doveva sussistere già quando appariva la preoccupazione di comprendere il vivo. Si è dunque immaginata di sana pianta una congiura nera della dissezione, una chiesa dell'anatomia militante e sofferente, il cui spirito nascosto avrebbe resa possibile la clinica prima di riemergere esso stesso nella pratica regolare, autorizzata e diurna dell'autopsia”

<sup>476</sup>.

---

<sup>475</sup> Ivi, p. 145.

<sup>476</sup> Ivi, p. 146.

La falsità di questa ricostruzione, che la clinica dell'età di Bichat si era confezionata per potersi meglio ascrivere il privilegio e il primato d'una riscoperta oltre le tenebre dell'oscurantismo, è tutta via segnalata dalla sobria consistenza della cronologia, che, come ricorda Foucault, “non è pieghevole”<sup>477</sup> e mal si presta a questa sorta d'inversioni.

Le pubblicazioni degli anatomopatologi, risalenti alla seconda metà del XVIII secolo, possono venire “riscoperte” da Bichat agli inizi del XIX (ossia circa quarant'anni più tardi) paradossalmente perché il metodo clinico che si era formato nel frattempo, e che riconosceva ora in esse le sue radici, aveva impedito che l'anatomia entrasse a far parte integrante della medicina. Voltafaccia improvviso d'una volubile amante, che torna a sentire insostituibile ciò che aveva prima rifiutato. Quella condotta ad opera di Bichat fu in effetti una riscoperta dell'anatomia di Morgagni che si realizzò in certo modo oltre e nonostante Morgagni: questi non viene recuperato discendendo una verticale che l'avrebbe costituito come fondamentale e necessario precursore d'un Bichat epigono, ma aggirando il suo lavoro per ritrovarlo, là dove non era atteso, come momento originario e pionieristico d'un'impresa cui Bichat avrebbe dato forma composta e conclusa.

Al principio “regionale” che consentiva a Morgagni di individuare l'identità della malattia sulla base della sua localizzazione in un organo<sup>478</sup>, Bichat, proseguendo “nel drittofilo dell'analisi clinica”<sup>479</sup>, introduce un principio di decifrazione fisiologica e patologica a base tissulare rispetto al quale gli organi – ridotti nel loro volume alla superficie omogenea del tessuto – “appaiono come semplici pieghe funzionali, del tutto relativi, nel loro ruolo e nei loro disturbi, agli elementi di cui sono costituiti e agli insiemi in cui sono rinchiusi”. Rispetto all'anatomia di Morgagni, Bichat inaugura dunque “una

---

<sup>477</sup> *Ibidem*. Il richiamo da parte di Foucault all'autorità della cronologia, pur essendo in questo luogo opportuno e coerente con l'impostazione complessiva dell'archeologia, è da intendersi comunque come un impegno molto circostanziato. Le esigenze dello studio strutturale infatti possono ignorare il tempo dei calendari e sottoporlo a notevoli ed inconsueti sforzi di elasticità; come evidenzia puntualmente Fontana infatti, “i limiti cronologici della ricerca non saranno empiricamente fissati, ma coincideranno col *tempo specifico* di formazione dell'oggetto teorico; nella massa dei documenti, nella molteplicità delle parole dette e scritte, lo storico trascoglierà, con non ingannevole neutralità, quelle che testimoniano del prodursi di eventi decisivi per la costituzione dell'oggetto; il termine della ricerca coinciderà dunque col momento in cui l'oggetto acquista il suo statuto teorico definitivo, cioè, per usare la terminologia di Foucault, col momento in cui esso si struttura sul fondamento del suo a priori concreto”. A. Fontana, *Introduzione*, in M. Foucault, *Nascita della clinica*, cit., p. XXV.

<sup>478</sup> “[...] le lettere di Morgagni garantivano la specificazione delle malattie tramite una ripartizione locale dei loro sintomi o del loro punto d'origine; la dispersione anatomica era il principio conduttore dell'analisi nosologica [...]. La parentela morbosa poggiava su di un principio di vicinanza organica: lo spazio che la definiva era locale. La medicina delle classificazioni, poi la clinica, avevano staccato l'analisi patologica da questo regionalismo, e costituito per essa uno spazio più complesso e più astratto insieme, in cui si trattava di ordine, di successioni, di coincidenze e di isomorfismi”. Ivi, p. 147.

<sup>479</sup> Ivi, p. 149.

lettura diagonale del corpo”, che si colloca – attraverso il privilegio assoluto accordato allo “sguardo di superficie”<sup>480</sup> – nel greto segnato da una clinica della quale non saprà tuttavia evitare di appesantire il corso. La superficie cui si rivolge lo sguardo del clinico Bichat, da struttura percettiva instaurata dal guardante, diviene “figura del guardato”<sup>481</sup>, fornendo così all’analisi un “campo d’applicazione oggettivo”<sup>482</sup> localizzato sulle concrete superfici tissulari.

L’analisi che la clinica di Bichat registra sul supporto della malattia trova un suo omologo nel meccanismo patologico stesso, che, agendo sull’organismo si dissocia e si dà a vedere su di esso nei suoi elementi; come scrive Foucault: “l’anatomia ha potuto diventare patologica solo nella misura in cui il patologico anatomizza spontaneamente”<sup>483</sup>. L’analisi è così metodo d’indagine anatomica nella misura in cui costituisce anche il principio di scomposizione e la legge d’apparizione del patologico attraverso l’organismo

484

La “riscoperta” dell’anatomia da parte di Bichat incontra tuttavia un ostacolo fondamentale: la fondazione della clinica patologica sull’anatomia pone il problema dell’accordo tra una sintomatologia che trova la sua coerenza nel decorso della malattia con un insieme di fenomeni spaziali resi disponibili alla percezione tramite una dissezione anatomica che avveniva *post mortem*. Come leggere la derivazione d’una serie progressiva di sintomi in uno spettacolo lesionale simultaneo? Come ricondurre ciò che *ante mortem* si era svolto nell’ordine del tempo a ciò che *post mortem* si rivela distribuito in un’istantanea spazialità tissulare? “Una clinica dei sintomi cerca il corpo vivente della malattia, l’anatomia non gliene offre che il cadavere”<sup>485</sup>, il cui stato aggiunge ulteriori complicazioni provocate dalla morte stessa, e difficilmente separabili dalla malattia. Nel tentativo di aggirare queste problematiche, Bichat escogiterà soluzioni che ridisegneranno il volto stesso dell’anatomia.

Al di là del principio diacritico della comparazione tra fenomeni patologici per confermare, attraverso la loro riapparizione costante, la loro solidità fattuale, l’esperienza

---

<sup>480</sup> *Ibidem*.

<sup>481</sup> *Ivi*, p. 150.

<sup>482</sup> *Ivi*, p. 151.

<sup>483</sup> *Ivi*, p. 152.

<sup>484</sup> La malattia può essere in questo modo ripartita in un “sistema di classi *analitiche*” (*Ivi*, p. 152), che porteranno al recupero paradossale del pensiero classificatore all’interno del quale, nella sistematizzazione di Bichat, “la localizzazione organica non [interviene] se non a titolo di metodo residuale là ove” per una temporanea insufficienza conoscitiva, “non [può aver] corso la regola dell’isomorfismo tissulare”. *Ivi*, p. 153.

<sup>485</sup> *Ivi*, p. 155.

anatomico-clinica spinge lo sguardo medico là dove non s'era mai inoltrato: la sua escursione non si compirà più nella distanza orizzontale della superficie, ma nella prossimità verticale della profondità, lungo la terza dimensione del “volume anatomico-clinico”<sup>486</sup>. Non si tratta di un mero prolungamento nella geometria di un gesto percettivo sostanzialmente immutato, ma dell'apertura strutturale ad una forma d'esperienza inedita che “costituisce il patologico come volume” mentre lo attraversa con uno sguardo che è divenuto così “l'elemento decisivo dello spazio patologico e della sua interna armatura”<sup>487</sup>. Si inaugura con questo passaggio quella che Foucault, ricalcando il lessico di *Storia della follia*, chiama “nuova percezione”, nella quale si consuma un rapporto non più estrinseco tra medicale e patologico, ma si configura una situazione in cui “il cadavere aperto ed esteriorizzato, è l'interna verità della malattia, è la profondità dispiegata del rapporto medico-malato”<sup>488</sup>.

Alla registrazione delle frequenze, la nuova percezione sostituirà “l'individuazione del punto fisso” su cui, a livello anatomico, la patologia si innesta e da cui si irradia, secondo una “ramificazione dello spazio lesionale” in cui si distribuiscono i sintomi. Lo sguardo clinico, essenzialmente legato alla temporalità patologica attraverso l'osservazione della cronologia sintomatologica, non viene abolito a vantaggio d'una analisi puramente spaziale, ma trova in essa la sua coincidenza e un mezzo del suo recupero, nella figura di quella che potrebbe prendere il nome di «anatomia genetica della malattia»<sup>489</sup>. La localizzazione acquista un ruolo di primo piano e alla classe si sostituisce la *sede*, cui tuttavia non si accorda ancora una proprietà causale, ma esclusivamente la funzione di focolaio di partenza dell'azione morbosa.

Per quanto concerne la *morte*, essa diventa inizialmente, ai primi sguardi della pratica anatomica, “la linea verticale assolutamente sottile che congiunge interrompendole la serie dei sintomi da quella delle lesioni”<sup>490</sup>, e consegna la prima alla seconda. Essa possiede, come si è anticipato precedentemente, dei segni propri che si aggiungono, intersecandosi, alla sintomatologia della malattia, segnalando la sua risoluzione imminente; in verità non sono propriamente segni pronostici, ma si limitano a “mostrare un processo in

---

<sup>486</sup> Ivi, p. 157.

<sup>487</sup> Ivi, p. 158.

<sup>488</sup> *Ibidem*.

<sup>489</sup> “Allora, ma solo allora, l'anatomia patologica ritrova i semi di Morgagni e quindi, di Bonet: uno spazio organico autonomo, colle sue dimensioni, le sue vie, le sue proprie articolazioni viene ad aggiungersi allo spazio naturale o significativo della nosologia ed esige che questo gli sia, nell'essenziale, ricondotto”. Ivi, p. 161.

<sup>490</sup> Ivi, p. 163.

corso di compimento<sup>491</sup>, evidenziando la presenza d'una morte viva in una vita che si sta spegnendo nella malattia che l'attraversa. I segni della «mortificazione», che Bichat impara a distinguere osservativamente, mostrano una morte già all'opera in una vita che le si è arresa, e che cede nella malattia ad una morte che la invade e si fonde con essa, come nell'incontro di due acque; nella torbidezza della malattia, si scorge la scurezza della morte che ha già braccato e legato a sé la trasparenza perduta della vita: “La morte è dunque molteplice e dispersa nel tempo: essa non è il punto assoluto e privilegiato a partire dal quale i tempi si arrestano per capovolgarsi; essa ha come la malattia stessa una formicolante presenza che l'analisi può distribuire nel tempo e nello spazio<sup>492</sup>”.

La morte penetra nell'organismo in vita non solo e non tanto offrendo segni del suo prossimo sopravvento, ma attraverso manifestazioni, concrete e locali, della sua presenza in vita a fianco della malattia, con cui condivide la temporalità. Nella triade concettuale di vita, malattia e morte, quest'ultima viene ad occupare con Bichat la posizione prevalente, come di faro che distendendo la propria ombra sul fisiologico e sul patologico, anche li rischiarava, mettendo il luce “i fenomeni organici e le loro perturbazioni<sup>493</sup>”.

Se ancora la medicina settecentesca, in quanto sapere della vita, trovava la propria ragion d'essere e la legittimazione del proprio statuto in quella vita rispetto a cui la morte non era che l'estrema esterioresità e insieme l'abisso insostenibile, con Bichat “la conoscenza della vita trova la sua origine nella distruzione della vita<sup>494</sup>” e inserisce la morte nella struttura stessa di un'esperienza che non la teme più. Nelle parole di Foucault:

“La morte restava, sulle spalle del medico, la grande minaccia cupa in cui s'annullavano il suo sapere e la sua abilità; essa costituiva il rischio non solo della vita e della malattia, anche del sapere che le interrogava. Con Bichat, lo sguardo medico s'impenna su se stesso e alla morte chiede conto della vita e della malattia, alla sua definitiva immobilità del loro tempo e dei loro movimenti. Non doveva la medicina aggirare la sua più antica preoccupazione per leggere, in ciò che testimoniava il suo scacco, ciò che doveva fondare la sua verità? Ma Bichat ha fatto di più che liberare la medicina dalla paura della morte. Egli ha integrato questa morte in un insieme tecnico e concettuale in cui essa assume i suoi caratteri specifici e il suo valore fondamentale d'esperienza. Al punto che la grande *coupure* nella storia della medicina occidentale inizia

---

<sup>491</sup> *Ibidem*.

<sup>492</sup> *Ivi*, p. 164.

<sup>493</sup> *Ibidem*. “Il tempo della morte può scivolare nel corso di tutta l'evoluzione morbosa; e siccome tale morte ha perso il suo carattere opaco, essa diviene, paradossalmente, e per il suo effetto di interruzione temporale, lo strumento che consente di integrare la durata della malattia allo spazio immobile del corpo sezionato”. *Ivi*, pp. 165-166.

<sup>494</sup> *Ivi*, p. 168.

proprio dal momento in cui l'esperienza clinica è divenuta lo sguardo anatomico-clinico<sup>495</sup>.

Nel sigillo fatale che imprime al cadavere, la morte dischiude la verità di quella vita che sfuggendo a se stessa le si consegna nella malattia.

Nella nuova percezione anatomico-clinica realizzata da Bichat, la malattia perde lo statuto di minacciosa esteriorità nei confronti della vita, per diventare una sua deviazione e alterazione interna, nell'ordine dei processi viventi: significativa a questo proposito è la coniazione dell'espressione «vita patologica». Regolata da principî che ne prescrivono gli spazi e i modi di evoluzione, la malattia è percepita sullo sfondo di una vita che non è se non quell'immediato “a partire dal quale l'opposizione dell'organismo al non-vivente può essere percepita, situata ed investita di tutti i valori positivi di un conflitto”<sup>496</sup>. Minacciata in profondità da una morte che ne detiene la verità, la vita introietta questa malattia che la imita nei suoi processi, insinuandosi nei suoi sviluppi; una nuova geometria regola i rapporti di questa triade, secondo una configurazione che Foucault riassume così: “L'uomo non muore per il fatto di essersi ammalato, ma gli capita di ammalarsi proprio perché fondamentalmente può morire”<sup>497</sup>. Non è in forza dell'accidente ineluttabile della malattia che la morte interrompe la vita ponendosi come suo termine esteriore; ma è dal momento che la vita si svolge perennemente in quell'apertura originaria sulla morte che la malattia può intervenire come sua alterazione e momento di ricongiungimento con la sua verità:

“Prima, la morte era apparsa come la portatrice immobile dello sguardo che raccoglie, in una lettura di superfici, il tempo degli eventi patologici; essa era la condizione secondo cui la malattia giungeva infine al suo discorso vero. Ora essa appare come la fonte della malattia nel suo essere stesso, la possibilità interna alla vita ma più forte di essa, che fa che s'usi, devii ed infine scompaia. La morte, è la malattia resa possibile nella vita. E se è vero che per Bichat il fenomeno patologico è collegato al processo fisiologico e ne deriva, questa derivazione, nello scarto che costituisce e che denuncia il fatto morboso, si fonda sulla morte. La deviazione nella vita è dell'ordine della vita, ma di una vita che va alla morte”<sup>498</sup>.

---

<sup>495</sup> *Ibidem*.

<sup>496</sup> *Ivi*, p. 176.

<sup>497</sup> *Ivi*, p. 178.

<sup>498</sup> *Ibidem*. Di qui l'importanza del concetto di degenerazione: in questa prossimità più che promiscua della vita con la morte e la malattia, essa “consiste, al principio stesso della vita, nella necessità della morte che ne è indissociabile, e nella più generale possibilità della malattia”. *Ivi*, p. 181.

È dunque la morte a giocare il ruolo decisivo nell'esperienza anatomico-clinica, e a costituire non l'elemento di raccordo, ma il fondamento a partire dal quale intendere i rapporti tra vita e malattia<sup>499</sup>. Puntando il suo indice scarno, la morte invita a riconoscere nel cadavere dell'organismo il solo luogo in cui tutta la malattia si condensa distribuendosi e percorrendolo nella sua singolarità. La morte si configura come quella soglia a partire dalla quale l'Occidente potrà riprovare un'emozione da troppo tempo bandita: sperimentare l'audacia, interdetta da Aristotele, della scienza dell'individuo, preso nella trama d'una malattia ormai spazializzata e singolare. “Spazio e individuo, due strutture associate, che derivano necessariamente da una percezione portatrice di morte”<sup>500</sup>.

La nuova percezione, forte del suo fondamento anatomico, non può fare affidamento sui sintomi allo stesso modo dello sguardo clinico, che si estendeva su una superficie che non conosceva volumi; l'opacità di questi, impenetrabile se non allo scalpello dell'anatomista, attenua necessariamente la portata diagnostica di quei sintomi clinici sui quali lo sguardo del medico comprovava la sua perizia<sup>501</sup>. Suscitare segni e riscontrarne l'apparizione rientra allora nell'ambito di un'anatomia patologica che acquista ora una dimensione progettuale, tramite la quale, tendendo i suoi fili semiologici, consente il comparire la filigrana di una verità che una futura autopsia potrà accertare.

Ma, compromessa con i volumi, impegnata nell'operazione semiologica, l'osservazione non può più realizzarsi nel solo Sguardo; pur mantenendo questa immagine emblematica, ricorre però alla sinergia del tatto e dell'udito, che consentirà infine di “individuare un volume”<sup>502</sup>: “Lo sguardo medico” scrive Foucault, “è ormai dotato di una struttura plurisensoriale”<sup>503</sup> operante entro un dominio di visibilità che si pone nondimeno

---

<sup>499</sup> “Nella percezione anatomica la morte era il punto di vista dall'alto del quale la malattia si apriva sulla verità; la trinità vita-malattia-morte s'articolava in un triangolo il cui vertice culminava nella morte; la percezione poteva cogliere la vita e la malattia come unità solo nella misura in cui investiva la morte nel suo proprio sguardo. Ed ora nelle strutture percepite si può ritrovare la stessa configurazione, ma rovesciata allo specchio: la vita colla sua durata reale, la malattia come possibilità di deviazione, hanno la loro origine nel punto profondamente riposto della morte; essa guida, dal disotto, la loro esistenza. La morte che, nello sguardo anatomico, diceva retroattivamente la verità della malattia, rende possibile in anticipo la sua forma reale”. *Ibidem*.

<sup>500</sup> *Ivi*, p. 182.

<sup>501</sup> Il segno, chiamato a sostituire il mutismo sommerso dei sintomi visibili, attraversa “il corpo della malattia e rinviando ad un'attualità lesionale”, svela la natura del male. Più che voce propria della malattia, il segno è l'esito della sua sollecitazione da parte del medico: “esso non è più ciò che, nella malattia, s'enuncia spontaneamente, ma il punto d'incontro provocato tra i gesti della ricerca e l'organismo malato”. *Ivi*, p. 185.

<sup>502</sup> *Ivi*, p. 186.

<sup>503</sup> *Ivi*, p. 188.

sotto il segno dello Sguardo, fondamento e come trascendentale di tutte le esperienze percettive<sup>504</sup>.

Tutta la percezione anatomico-patologica si organizza quindi sulla base della struttura dell'*invisibile visibile* e attorno alla disinvolta reversibilità dei suoi membri, secondo un triplice livello: innanzitutto quella visibilità fondamentale instaurata da uno Sguardo invisibile “che ha già confiscato e ripreso nella sua geometria” di pura luce la resistenza possibile d'un'opacità; in secondo luogo, e di conseguenza, la visibilità offerta e dispiegata d'un corpo di cui ogni residuale invisibilità appare già destinata ad aprire i suoi segreti all'irresistibilità d'un occhio che “cadaverizza la vita, e ritrova nel cadavere la fragile nervatura spezzata della vita”<sup>505</sup>; infine, l'invisibile proprio delle infinite sfumature e modulazioni individuali rese accessibili alla visibilità pubblica dalla pazienza d'un linguaggio che si spinge sin nel cuore d'un percepito che “rischia di sfuggire alla forma della parola e di diventare alla fine impercettibile a forza di non poter essere detto”<sup>506</sup>.

Il linguaggio, nella torsione della sua vocazione universale al particolare patologico, incontra la morte nell'offrire alla percezione scientifica il sapere dell'individuo<sup>507</sup>. La morte, approdando al sapere, trovando il suo luogo nel linguaggio, “ha abbandonato il suo vecchio cielo tragico” in cui si annunciava nelle sembianze omogenee del Macabro; nel Morboso, “eccola divenuta il nucleo lirico dell'uomo: la sua invisibile verità, il suo visibile segreto”<sup>508</sup>.

Due erano gli ordini di problemi che Bichat consegnava, insieme con la preziosa eredità scientifica, ai prosecutori del suo lavoro: *in primis* l'anatomia patologico-clinica

---

<sup>504</sup> “[...] c'è uno sguardo locale e circoscritto, lo sguardo limitrofo del tatto e dell'udito, che ricopre uno solo dei campi sensoriali, e quasi non ne sfiora se non le superfici visibili. Ma c'è uno sguardo assoluto, assolutamente integrante, che domina e fonda tutte le esperienze percettive. Esso stesso struttura in unità ciò che dipende, a un livello più basso, dall'occhio, dall'orecchio e al tatto. Quando il medico osserva, con tutti i sensi aperti, un altro occhio è posato sulla fondamentale visibilità delle cose e, attraverso il dato fondamentale della vita con cui i sensi particolari son costretti a barare, si rivolge senza astuzia né infingimento alla chiara solidità della morte”. Ivi, p. 189.

<sup>505</sup> Ivi, p. 190.

<sup>506</sup> Ivi, p. 194.

<sup>507</sup> “Spettava a questo linguaggio delle cose e a lui solo autorizzare nei riguardi dell'individuo un sapere che non fosse semplicemente d'ordine storico o estetico. Il fatto che la definizione dell'individuo sia un lavoro infinito non costituiva più un ostacolo per un'esperienza che, accettando i propri limiti, prolungava illimitatamente il suo compito. La singola qualità, l'impalpabile colore, la forma unica e transitoria, acquisendo lo statuto d'oggetto, hanno assunto il suo peso e la sua solidità. Nessuna luce potrà dissolverli nelle verità ideali; ma l'applicazione dello sguardo, volta a volta, li desterà e li farà valere su un fondo d'oggettività. Lo sguardo non è più riduttore, ma fondatore dell'individuo nella sua irriducibile qualità. Risulta in tal modo possibile organizzare su di lui un linguaggio razionale”. M. Foucault, *Prefazione*, in M. Foucault, *Nascita della clinica*, cit., p. 8.

<sup>508</sup> Ivi, p. 197.

non si era ancora riuscita ad affrancare del tutto dall'ostinato sospetto che la lesione non fosse che un epifenomeno all'interno dell'essere della malattia, senza valore essenziale, ma soltanto la sua accidentale localizzazione (sede); in secondo luogo, anche accettando la corrispondenza tra lesione e malattia, rimanevano perplessità sull'universalità di questa relazione, che qualora non fosse identificata, veniva ricondotta all'analisi classificatrice<sup>509</sup>.

La figura di Broussais, formatasi alla luce dell'insegnamento di Bichat e Pinel, ma anche attraverso una prolungata esperienza clinica e anatomica, riuscirà a conferire a queste strutture che in essa si incrociano senso e conclusione. Dalla lezione di Bichat trae il principio tissulare, sulla base del quale fornisce un'interpretazione comune delle febbri – caso emblematico di una patologia senza apparente supporto lesionale – come momenti d'un processo patologico d'inflammazione dei tessuti. L'omogeneità del loro sviluppo consente una loro generalizzazione, all'interno della quale la specificazione è fornita dal punto d'attacco sulla superficie tissulare: “il sintomo particolare (nervoso o epatico) non è un segno locale; è al contrario un indice di generalizzazione; solo il sintomo generale d'inflammazione porta con sé l'esigenza d'un punto d'attacco ben localizzato”<sup>510</sup>.

La localizzazione della malattia, e ancor prima il suo carattere essenzialmente locale e spaziale acquista preminenza sulla sua visibilità in forza del tentativo di Broussais di “definire una *fisiologia* del fenomeno morboso”<sup>511</sup>. Esso si origina a causa dell'intervento di un agente esterno irritante che attacca localmente l'organismo in un punto che sarà la sede della malattia, trasformata ora da semplice accesso e manifestazione patologica a spazio d'azione causale. Con questo passo, che Broussais compie per primo nel 1816, viene smantellata l'ontologia patologica, e la malattia viene ridotta a “un certo movimento complesso dei tessuti che reagiscono a una causa irritante”<sup>512</sup>; d'altro canto, e in maniera più sottile, Broussais introduce positivamente “l'idea di un metodo medico applicato alla sofferenza organica”<sup>513</sup>, che definisce lo spazio del patologico entro quello dell'organismo, in una coincidenza che ci è familiare, ma che non è raggiunta, secondo un luogo non sconosciuto alla storia archeologica, che a prezzo di impegnativi e paradossali ritorni.

---

<sup>509</sup> Ancora la seconda generazione degli anatomo-fisiologi si ritrovava a dover convalidare a livello generale un modello medico di stampo nosologico che era richiamato in caso di latenza del supporto patologico.

<sup>510</sup> Ivi, p. 212.

<sup>511</sup> Ivi, p. 214.

<sup>512</sup> Ivi, p. 216.

<sup>513</sup> Ivi, p. 217.

“Tutto in Broussais andava controcorrente rispetto a ciò che si vedeva al suo tempo, ma egli aveva fissato per la sua epoca l’ultimo elemento della maniera di vedere. Dopo il 1816, l’occhio del medico può rivolgersi ad un organismo malato. L’a priori storico e concreto dello sguardo medico moderno ha condotto a termine la sua costituzione”.<sup>514</sup>

Nel breve volgere di mezzo secolo, conosce la sua costituzione, presentata da Foucault dal punto di vista archeologico, il metodo anatomico-clinico che, lungi dal costituire una conquista nell’ambito disciplinare della medicina, dischiude con la sua possibilità quello che è l’a priori fondamentale dell’uomo moderno considerato come possibile oggetto di sapere: “l’uomo occidentale non ha potuto costituirsi ai suoi propri occhi come oggetto di scienza, non s’è preso all’interno del suo linguaggio e non s’è dato in esso e per esso un’esistenza discorsiva che nell’apertura della propria soppressione”<sup>515</sup>. Attraverso la morte, che piega il sapere all’inaggirabilità dell’individuo, la struttura antropologica della finitudine umana viene a svolgere “il ruolo critico di limite e il ruolo fondatore di origine”<sup>516</sup>, eleggendo la medicina a condizione ontologica nella costituzione delle scienze dell’uomo, in quanto in essa si elabora e per la prima volta si sperimenta questo nuovo volto con cui l’uomo figura se stesso.

Morte che disegna a partire da sé il cerchio proprio della dimensione umana: *finitudine* come struttura fondamentale in cui l’uomo incontra il suo limite ma sperimenta le sue possibilità, e prima ancora trova la propria.

---

<sup>514</sup> Ivi, p. 220.

<sup>515</sup> Ivi, p. 223.

<sup>516</sup> Ivi, p. 224.

## 2.5. *Archeologia. Motivi fondamentali da* Le parole e le cose *e* Archeologia del sapere

Nella *Nascita della clinica*, come si è visto, Foucault mostra, attraverso la presentazione della progressiva costituzione del moderno sguardo medico, e come in filigrana rispetto ad essa, l'aprirsi all'uomo occidentale di un'esperienza fondamentale, quella della sua *finitudine*, attraverso la quale esso si viene a collocare, come Foucault dice nell'occasione di un'intervista:

“comme un objet de science possible – les sciences de l’homme – et en même temps comme l’être grâce auquel toute connaissance est possible. L’homme appartenait donc au champ de connaissances comme objet possible et, d’autre part, il était placé de façon radicale au point d’origine de toute espèce de connaissance”<sup>517</sup>.

Al di là del percorso condotto all'interno della disciplina medica e del suo dominio circoscritto, e in certo senso ad un livello più fondamentale di questo, *Nascita della clinica* porta alla luce non solo la congiuntura epistemologica che ha reso possibili le scienze umane (e in particolare il sapere medico moderno), ma rivela con ciò stesso, come rileva Fontana<sup>518</sup>, le condizioni della stessa archeologia: in essa Foucault esibisce non soltanto quell'*a priori* a fondamento di ogni scienza dell'uomo (la corporeità individuale come luogo proprio ed esclusivo della malattia e della sua cura per la medicina, e più in generale l'uomo in quanto oggetto di sapere per quanto concerne tutte le altre discipline antropologiche), ma reperisce attraverso un'indagine archeologica le condizioni stesse della sua ricerca, ovvero interrogando la struttura dello sguardo clinico coglie il punto a partire dal quale l'archeologia si innesta come indagine storica, trova la sua ragione e chiarisce a se stessa il suo compito, che verrà affrontato da Foucault nell'opera successiva, *Les mots et les choses* (il cui sottotitolo non a caso è *Un'archeologia delle scienze umane*<sup>519</sup>).

---

<sup>517</sup> M. Foucault, «*Qui êtes-vous, professeur Foucault?*» («*Che cos'è Lei Professor Foucault?*»), (entretien avec P. Caruso; trad. C. Lazzeri), *La Fiera letteraria*, année XLII, n° 39, 28 septembre 1967, in *Dits et écrits I. 1954-1975*, cit., p. 636.

<sup>518</sup> A. Fontana, *Introduzione*, in M. Foucault, *Nascita della clinica*, cit., pp. VII-XXXVII.

<sup>519</sup> Come sappiamo tuttavia da Dreyfus e Rabinow, il sottotitolo che Foucault aveva pensato di utilizzare era *Un'archeologia dello strutturalismo*; il titolo prescelto era invece *L'ordre des choses*, ma dovette essere cambiato perché già presente in un volume precedentemente pubblicato. Cfr. *Prefazione*, in H. L. Dreyfus e P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault*, cit., p. 9, e *Chronologie*, all'interno di *Dits et écrits I. 1954-1975*, cit., p.36.

Insieme a *L'archeologia del sapere*, *Le parole e le cose*<sup>520</sup> costituisce uno dei due testi in cui Foucault affronta in maniera più diretta e chiara la questione dell'archeologia, impiegandola sistematicamente nel secondo e presentandola nella sua articolazione metodologica nel primo. Si illustreranno di seguito, attraverso alcuni affondi nei testi delle opere, alcuni dei principi cardine del metodo archeologico, (in parte già riscontrabili nelle opere precedenti), al fine di ottenerne un quadro sufficientemente esaustivo da poterlo raffrontare con il progetto genealogico, che prende apertamente avvio in Foucault al principio degli anni Settanta.

Dovendo introdurre un concetto dotato di particolare pregnanza e rilevanza nel pensiero di un filosofo, difficilmente si è in grado di evitare il ricorso ad un artificio particolare e tanto più efficace in quanto sa dissimulare la sua provenienza retorica attraverso l'allusione ad un'erudizione sottostante e severa, di cui sarebbe a un tempo l'esempio e la prova: l'etimologia. Si risale così la nobile radice del termine, profondità originaria e purezza senza tempo, che, al riparo dalla storia, ne custodirebbe nondimeno l'intero corso fino all'uso attuale del concetto, compimento d'un divenire che già s'annunciava nell'unità liscia del suo seme.

Sarebbe stato altrettanto possibile, presentando *L'archeologia del sapere*, sintesi del percorso archeologico foucaultiano, collocarlo all'inizio del presente percorso, come a fornire al lettore il rassicurante conforto di un controllo teorico che Foucault avrebbe esercitato fin da subito sulla sua intera produzione, le cui tappe non sarebbero state se non momenti di una deduzione semplice dall'albero del sapere.

Probabilmente non saremmo riusciti a non cedere alla seduzione etimologica, né a quella retrospettiva, se lo stesso Foucault non ne avesse escluso l'eventualità della prima, puntualizzando la derivazione quasi arbitraria della sua «archeologia»:

“J'ai d'abord employé ce mot de façon un peu aveugle, pour désigner une forme d'analyse qui ne serait pas tout à fait une histoire (au sens où l'on raconte par exemple l'histoire des inventions ou des idées), et qui ne serait pas non plus une épistémologie, c'est-à-dire l'analyse interne de la structure de la science. Ce quelque chose d'autre, je l'ai donc appelé «archéologie»; et puis, rétrospectivement, il m'a paru que le hasard ne m'avait trop mal guidé: après

---

<sup>520</sup> Annunciato in una nota all'interno della *Notice historique* posta ad introduzione dell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* di Kant, tradotta da Foucault come tesi di dottorato a fianco di *Folie et Déraison, Le parole e le cose*, che Foucault chiamò a lungo “livre sur les signes”, occupò il suo autore dall'autunno del 1963, dopo che ebbe rinunciato alla prosecuzione in un nuovo testo di *Storia della follia*. Si veda in merito la già citata sezione *Chronologie* all'interno di *Dits et écrits I. 1954-1975*, cit., pp. 13-90.

tout, ce mot d'«archéologie», au prix d'un à-peu-près qu'on me pardonnera, j'espère, peut vouloir dire: description de l'*archive*»<sup>521</sup>.

Altrettanto, per escludere la seconda chimera filosofica, giova ricordare, come fa sobriamente lo stesso Foucault, che “la cronologia non è pieghevole”, e ogni albero non nasce, esito fortunato e quasi accidentale, che da semi sparsi, alla cui tenacia soltanto deve la sua esistenza. Ecco allora che quei tentativi, composti un po' alla cieca e in un certo disordine<sup>522</sup>, che rispondono ai nomi di *Storia della follia*, *Nascita della clinica* e *Le parole e le cose*, non sono approssimazioni più o meno imperfette ad un modello che le avrebbe guidate dall'inizio, serbandosi di venire alla luce soltanto alla fine, come compimento del suo stesso disegno, ma costituiscono ciascuna una condizione indispensabile per la realizzazione dell'*Archeologia del sapere*, frutto maturo e caduco del travaglio delle sue radici. Scrive Foucault:

“qui io non cerco di dire che cosa ho voluto fare una volta in questa o in quella analisi concreta, il progetto che avevo in testa, gli ostacoli che ho incontrato, le rinunce a cui sono stato costretto, i risultati più o meno soddisfacenti che ho

---

<sup>521</sup> M. Foucault, *Michel Foucault explique son dernier livre*, (entretien avec J.-J. Brochier), *Magazin littéraire*, n° 28, avril-mai 1969, in *Dits et écrits I. 1954-1975*, cit., p. 800. L'intervento foucaultiano continuava: “Ce mot «archéologie» me gêne un peu, parce qu'il recouvre deux thèmes qui ne sont pas exactement les mêmes. D'abord, le thème du commencement (*archè* en grec signifie commencement). Or je n'essaie pas d'étudier le commencement au sens de l'origine première, du fondement à partir de quoi tout le reste serait possible. Je ne suis pas en quête de ce premier moment solennel à partir duquel, par exemple, toute la mathématique occidentale a été possible. Je ne remonte pas à Euclide ou à Pythagore. Ce sont toujours des commencements relatifs que je recherche, plus des instaurations ou des transformations que des fondements, des fondations. Et puis me gêne également l'idée de fouilles. Ce que je cherche, ce ne sont pas des relations qui seraient secrètes, cachées, plus silencieuses ou plus profonde de la conscience des hommes. J'essaie au contraire de définir des relations qui sont à la surface même des discours; je tente de rendre visible ce qui n'est invisible que d'être trop à la surface des choses”. *Ibidem*. In merito all'«archivio», si veda oltre, *infra*.

Vi è un ulteriore luogo in cui Foucault chiarisce esplicitamente la provenienza del termine «archeologia»: “Archéologie – je l'ai employé par jeu de mots pour désigner quelque chose qui serait la description de l'archive et non du tout la découverte d'un commencement ou la remise au jour des ossements du passé”. M. Foucault, *La naissance d'un monde*, (entretien avec J.-M. Palmier), *Le Monde*, supplément: *Le Monde des livres*, n° 7558, 3 mai 1969, in *Dits et écrits I. 1954-1975*, cit., p. 814.

Anche all'interno del testo dell'*Archeologia del sapere*, Foucault fa una specificazione a riguardo: “Questo termine [archeologia, ndr] non spinge alla ricerca di nessun inizio; non imparenta l'analisi con nessuno scavo o sondaggio geologico”. In M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Éditions Gallimard, Paris 1969, trad. it. di G. Bogliolo, *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano 2005, p. 176.

<sup>522</sup> “A questo punto si determina un'impresa di cui la *Storia della Follia*, la *Nascita della clinica*, *Le Parole e le Cose*, hanno fissato, molto imperfettamente, il progetto. [...] Questi compiti sono stati abbozzati con un certo disordine, e senza che la loro articolazione generale fosse chiaramente definita. Era tempo di dare loro una coerenza, o almeno di provarci. Questo libro è il risultato di questo tentativo. [...] Mi rattrista di non essere stato capace di evitare questi pericoli: mi consolo dicendo che erano insiti nell'impresa stessa, poiché, per acquistare le sue dimensioni, essa doveva affrancarsi da quei diversi metodi e da quelle diverse forme di storia; e poi, senza i problemi che mi sono stati posti, senza le difficoltà sollevate, senza le obiezioni, indubbiamente non avrei visto delinearsi nettamente l'impresa a cui, volente o nolente, mi trovavo ormai legato”. M. Foucault, *Introduzione*, in M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, cit., pp. 21-24.

potuto ottenere; non descrivo una traiettoria effettiva per indicare ciò che avrebbe dovuto essere e ciò che sarà a partire da oggi: cerco di chiarire in se stessa – per soppesarla e stabilirne le esigenze – una possibilità di descrizione che ho utilizzato senza conoscerne bene i limiti e le risorse [...]”<sup>523</sup>.

Piuttosto che condurre il lettore nei recessi d’una fuorviante radice etimologica, è forse più utile ad inquadrare in maniera accessibile la sostanza dell’archeologia riferirsi a quanto Foucault stesso ne dice nell’occasione di un’intervista rivoltagli poco prima della pubblicazione del testo *Le parole e le cose*:

“par archéologie, je voudrais désigner non pas exactement une discipline, mais un domaine de recherche, qui serait le suivant. Dans une société, les connaissances, les idées philosophiques, les opinions de tous les jours, mais aussi les institutions, les pratiques commerciales et policières, les mœurs, tout renvoie à un certain savoir implicite propre à cette société. Ce savoir est profondément différent des connaissances que l’on peut trouver dans les livres scientifiques, les théories philosophiques, les justifications religieuses, mais c’est lui qui rend possible à un moment donné l’apparition d’une théorie, d’une opinion, d’une pratique. [...] et c’est ce savoir-là que j’ai voulu interroger, comme condition de possibilité des connaissances, des institutions et des pratiques”<sup>524</sup>.

A quale livello si colloca questo «sapere» che Foucault vuole indagare? Quali sono l’orizzonte e l’oggetto proprio dell’archeologia, nel momento in cui si voglia definirli in maniera più precisa? Rifiutando la condizione di pacifica evidenza che la storia delle idee riconosce ai suoi oggetti, Foucault si rivolge al sapere occidentale attraverso un approccio che lo indaga in quanto *discorso*, ossia al livello delle sue concrete produzioni enunciative. Foucault stesso chiarisce bene la portata del compito cui *L’Archeologia del sapere* ha dato forma conclusa:

---

<sup>523</sup> Ivi, p. 153. In un’intervista rilasciata negli stessi anni, dirà: “Disons que, dans l’*Histoire de la folie* et dans la *Naissance de la clinique*, j’étais encore aveugle à ce que je faisais. Dans *Les Mots et les Choses*, un œil était ouvert et l’autre fermé; d’où le caractère un peu boiteux de ce livre: en un certain sens trop théorique, et en un autre sens insuffisamment théorique. Enfin, dans *L’Archéologie*, j’ai essayé de préciser le lieu exact d’où je parlais”. M. Foucault, *Entrevista com Michel Foucault*, (entretien avec J. G. Merquior et S. P. Rouanet; trad. P. W. Prado Jr.), in Merquior (J. G.) et Rouanet (S. P.), *O Homem e o Discurso (A Archeologia de Michel Foucault)*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1971, in *Dits et écrits I. 1954-1975*, cit., p. 1026.

<sup>524</sup> M. Foucault, *Michel Foucault, «Les mots et les choses»*, (entretien avec R. Bellour), *Les Lettres françaises*, n° 1125, 31 mars-6 avril 1966, in *Dits et écrits I. 1954-1975*, cit., pp. 526-527. La risposta foucaultiana evidenziava nel seguito un ulteriore carattere dell’archeologia: “Ce style de recherche a pour moi l’intérêt suivant: il permet d’éviter tout problème d’antériorité de la théorie par rapport à la pratique, et inversement. Je traite en fait sur le même plan, et selon leurs isomorphismes, les pratiques, les institutions et les théories, et je cherche le savoir commun qui les a rendu possibles, la couche du savoir constituant et historique”. *Ibidem*.

“Messe da parte queste forme immediate di continuità, viene a trovarsi libero tutto un campo d’indagine. Un campo sterminato, ma definibile: è costituito infatti dall’insieme di tutti gli enunciati effettivi (sia parlati che scritti), nella loro dispersione di avvenimenti e nell’istanza propria a ciascuno di loro. Prima di occuparsi, con piena certezza, di una scienza, o di romanzi, o di discorsi politici, o dell’opera di un autore oppure di un libro, il materiale che si deve trattare nella sua originaria neutralità è costituito da tutta una folla di avvenimenti nello spazio del discorso in generale. Si delinea in tal modo il progetto di una *descrizione pura degli avvenimenti discorsivi* come orizzonte per la ricerca delle unità che vi si formano”<sup>525</sup>.

Gli *enunciati* emergono così come l’elemento primo dell’analisi archeologica, in quanto parte minima di un discorso che è a un tempo la sommatoria della loro moltitudine e il campo della loro distribuzione regolata; compito dell’archeologia è di descriverne le regolarità, le condizioni effettive di emergenza e le leggi di dispersione. L’enunciato non possiede infatti una leggerezza immateriale che gli consentirebbe in ogni momento di indugiare tra l’inesistenza e la caduta nel linguaggio, nel limbo d’un puro arbitrio di composibilità; la sua esistenza risponde invece a determinate regole, che ne stabiliscono il corredo di necessità: compito dell’archeologia è allora quello di “mostrare per quali ragioni” un enunciato “non poteva essere diverso da quello che era, in che senso sia esclusivo di ogni altro, come assuma, in mezzo agli altri e in rapporto ad essi, una posizione che non potrebbe occupare nessun altro”<sup>526</sup>.

Distinta dalla frase, dalla proposizione e dallo *speech act*<sup>527</sup>, l’enunciato, o meglio, la *funzione enunciativa* si contraddistingue, oltre che per il rapporto che la lega al soggetto, il correlato, e il campo associato che le è proprio<sup>528</sup>, anche per quella che Foucault chiama

---

<sup>525</sup> M. Foucault, *L’archeologia del sapere*, cit., p. 37 [corsivo nel testo].

<sup>526</sup> Ivi, p. 38.

<sup>527</sup> “[...] l’enunciato non è un’unità dello stesso genere della frase, della proposizione o dell’atto di linguaggio; non dipende dagli stessi criteri; ma non è neppure un’unità come potrebbe esserlo un oggetto materiale che ha i suoi limiti e la sua indipendenza. Esso, nella sua singolare maniera di esistere (né completamente linguistica, né completamente materiale), è indispensabile perché si possa dire se c’è o non c’è frase, proposizione, atto di linguaggio; [...] Più che un elemento tra gli altri, più che di un’entità rintracciabile ad un certo livello di analisi, si tratta di una funzione che si esercita verticalmente nei confronti di queste diverse unità, e che permette di dire, a proposito di una serie di segni, se esse vi sono o non vi sono presenti”. Ivi, p. 115.

<sup>528</sup> “Esaminando l’enunciato, si è scoperta una funzione che riguarda degli insiemi di segni, che non si identifica né con l’«accettabilità» grammaticale né con la correttezza logica, e che richiede, per esercitarsi: una referenzialità (che non è esattamente un fatto, uno stato di cose, e nemmeno un oggetto, ma un principio di differenziazione); un soggetto (non la coscienza parlante, non l’autore della formulazione, ma una posizione che può essere occupata a certe condizioni da individui differenti); un campo associato (che non è il contesto reale della formulazione, la situazione in cui è stata articolata, ma un campo di coesistenza per altri enunciati); una materialità (che non è soltanto la sostanza o il supporto dell’articolazione, ma uno statuto, delle regole di trascrizione, delle possibilità d’uso e di riutilizzazione)”. Ivi, p. 154. Si veda, in merito ai caratteri fondamentali della funzione enunciativa, anche l’approfondita trattazione foucaultiana alle pp.

una “gravezza modificabile”<sup>529</sup>, che affonda nello spessore del discorso: l’emergenza di un enunciato è legata infatti ad un numeroso intreccio di condizioni, costituite da una soglia storica ed epistemologica ed entro di essa dalla particolarità di un determinato “contesto di istituzioni materiali”<sup>530</sup> e quadri di sapere che conferiscono alla possibilità enunciativa delle limitazioni e delle distribuzioni non arbitrarie, e alla sua esistenza una specifica forma di necessità. In altre parole, si potrebbe dire, parafrasando Foucault, che «non ogni cosa può essere detta in ogni tempo»<sup>531</sup>: l’insorgenza di un enunciato, il venire al linguaggio da parte di un oggetto, sono eventi che l’archeologia studia nel loro carattere irruivo ma anche determinato, riconoscendo, come ricordava Veyne, l’antiorità della pratica discorsiva nei confronti dei suoi poli di correlazione oggettivi:

“l’oggetto”, scrive Foucault, “non aspetta nel limbo l’ordine che lo libererà e gli permetterà di incarnarsi in una visibile e loquace oggettività; non preesiste a se stesso, quasi fosse trattenuto da qualche ostacolo alle soglie della luce. Esiste nelle positive condizioni di un complesso ventaglio di rapporti”<sup>532</sup>

che la pratica discorsiva raccoglie e intreccia con il suo fare specifico. Per questo l’archeologia, trattando i discorsi “come delle pratiche che formano sistematicamente gli oggetti di cui parlano”<sup>533</sup> e soffermandosi sulla loro consistenza, mira a “sostituire al tesoro enigmatico delle «cose» prima del discorso, la formazione regolare degli oggetti che si designano soltanto in esso”<sup>534</sup>.

In un articolo dal titolo *The Mandarin of the Hour: Michel Foucault*, George Steiner critica apertamente *Le parole e le cose*, reperendo tra l’altro (erroneamente) in Freud la provenienza del termine foucaultiano «archeologia»; nella sua risposta, dall’eloquente titolo *Monstrosities in criticism*<sup>535</sup>, Foucault replica alle accuse e alle obiezioni di Steiner precisando l’origine kantiana della parola, utilizzata dal filosofo

---

117-141. Per un approfondimento critico, si rimanda al saggio di C. Sini, *Eracle al bivio*, cit., pp. 185-201.

<sup>529</sup> M. Foucault, *L’archeologia del sapere*, cit., p. 140.

<sup>530</sup> C. Sini, *Il sapere archeologico*, in *Effetto Foucault*, a cura di A. Dal Lago, Feltrinelli, Milano 1986, p. 121.

<sup>531</sup> “Non si può in qualunque epoca parlare di qualunque cosa; non è facile dire qualcosa di nuovo; non basta aprire gli occhi, fare attenzione, o prendere coscienza, perché immediatamente nuovi oggetti si illuminino e gettino il loro primo chiarore ai nostri piedi”. In M. Foucault, *L’archeologia del sapere*, cit., p. 61.

<sup>532</sup> M. Foucault, *L’archeologia del sapere*, cit., p. 61.

<sup>533</sup> Ivi, p. 67.

<sup>534</sup> Ivi, p. 65.

<sup>535</sup> M. Foucault, *Monstrosities in criticism*, *Diacritics*, t. I, n° 1, automne 1971, in *Dits et écrits I. 1954-1975*, cit., pp. 1082-1091. L’articolo di G. Steiner comparve sul *New York Times Book Review* nel febbraio del 1971.

tedesco “pour désigner l’histoire de ce qui rend nécessaire une certaine forme de pensée”<sup>536</sup>.

Foucault riassume in questa proposizione la sostanza del suo debito intellettuale con Kant, riconducendo l’archeologia ad indagine volta a “decifrare nello spessore della storia le condizioni della storia stessa”<sup>537</sup>. Nel testo kantiano, a riprova della sua omogeneità con la sua elaborazione da parte di Foucault, si legge in effetti che “ogni conoscenza storica è empirica, e quindi conoscenza delle cose *come esse sono*; non già conoscenza del fatto che esse *devono essere necessariamente così*”, e che “la conoscenza razionale le rappresenta secondo la loro necessità”<sup>538</sup>. La necessità che Foucault concettualizza nella sua archeologia è quella che deriva alla storia e ai suoi prodotti dalle loro condizioni di possibilità, che egli chiama, con un “effetto un po’ stridente”<sup>539</sup>, *a priori storico*.

Questo concetto costituirà in Foucault uno dei cardini dell’archeologia e assieme uno dei momenti più difficili e ambigui di questo progetto. Sebbene, come illustra Han<sup>540</sup>,

---

<sup>536</sup> Ivi, p. 1089. La ricorrenza del termine «archeologia» in Kant è indicata da Foucault in un testo di risposta a una questione avanzata nel 1788 dall’Accademia di Berlino, dal titolo: “Quali sono i reali progressi della metafisica in Germania dai tempi di Leibniz e Wolf?”. Nel testo dell’intervento di risposta, che si riporta per intero per quanto in esso concerne il concetto di archeologia, si possono leggere alcuni passi particolarmente indicativi per chiarire la posizione foucaultiana e la sua affinità con il pensiero kantiano: “Ogni conoscenza storica è empirica, e quindi conoscenza delle cose *come esse sono*; non già conoscenza del fatto che esse *devono essere necessariamente così*. La conoscenza razionale le rappresenta secondo la loro necessità. Una rappresentazione storica della filosofia racconta dunque come e in quale ordine si è filosofato finora. Senonché, il filosofare è un graduale sviluppo della ragione umana, e questa non può aver percorso la via empirica e neppure essercisi semplicemente incamminata, e per di più solo mediante concetti. Deve esserci stato un bisogno della ragione (teoretico o pratico) che l’ha costretta ad innalzarsi dai suoi giudizi sulle cose ai principi, fino ad arrivare ai principi primi, inizialmente mediante la ragione comune, per esempio partendo dai corpi mondani e dal loro moto. Ma si raggiunsero ugualmente i fini: poiché ci si accorse da ultimo che di tutte le cose è possibile ricercare i fondamenti razionali, ci si mise allora ad enumerare i concetti della ragione (oppure quelli dell’intelletto), ma non senza aver preventivamente aver scomposto il pensiero in generale senza oggetto. Quello fu Aristotele a farlo, questo ebbe luogo, ancor prima, con i logici.

Una storia filosofica della filosofia non è essa stessa storica o empirica, bensì razionale, ossia possibile a priori. E questo perché, pur enunciando dei *facta* della ragione, essa non li mutua dal racconto storico, ma li trae *dalla natura della ragione umana*, come se si trattasse di un’*archeologia filosofica*. Che cosa indusse i pensatori, tra tutti gli uomini, a raziocinare intorno all’origine, lo scopo e la fine delle cose del mondo? A muoverli fu quanto di finalistico v’è nel mondo, o solo la catena di cause ed effetti, oppure fu il fine dell’umanità stessa?”. I. Kant, *Scritti sul criticismo*, a cura di G. De Flaviis, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 229-230 [corsivo nostro].

Questa ricezione foucaultiana è riportata anche da G. Agamben nel saggio *Signatura rerum*; tuttavia l’autore si sofferma maggiormente sull’esposizione di alcuni stilemi tipici del pensiero kantiano – attraverso riferimenti alla *Logik* – e non focalizza l’attenzione del lettore su quella che a giudizio di chi scrive appare come la specificità di questo passo per l’influenza che avrà su Foucault. Si veda per un confronto G. Agamben, *Signatura rerum*, cit., pp. 82-83.

<sup>537</sup> M. Foucault, *Prefazione*, in M. Foucault, *Nascita della clinica*, cit., p. 14.

<sup>538</sup> I. Kant, *Scritti sul criticismo*, cit., p. 229 [corsivo nel testo].

<sup>539</sup> M. Foucault, *L’archeologia del sapere*, cit., p. 170.

<sup>540</sup> B. Han, *L’a priori historique selon Michel Foucault: difficultés archéologiques*, in *Lectures de Michel Foucault vol. II – Foucault et la philosophie*, textes réunis par Emmanuel da Silva, ENS Éditions, Lyon 2003, pp. 23-38.

il suo significato non rimanga identico all'interno dei testi in cui di volta in volta compare, ma muti fino a rendere una definizione irriducibile non solo a nessun altro referente teorico, ma nemmeno a nessuna delle altre, ad una prima approssimazione sembra possibile e opportuno individuare un comune denominatore a partire dalla fulminea definizione che Foucault dà dell'archeologia nell'articolo cui si è fatto precedentemente riferimento; questa scelta si basa sulla supposizione che, dovendo chiarire in maniera efficace e al tempo stesso molto breve la sostanza del suo lavoro, Foucault ne abbia dato, proprio in quell'occasione, la definizione ai suoi occhi più incisiva e pregnante, anche a costo di una minore specificità, demandata ai suoi testi (che Steiner mostrava peraltro, secondo Foucault, di non aver letto). Dal momento inoltre che il termine «a priori» (di derivazione husserliana, e prima ancora kantiana) si può rendere, nel suo significato minimo e più generale, con l'espressione «condizione di» (giudizi, eventi, enunciati...), si comprende in che misura esso venga implicitamente richiamato nella formulazione citata, e di conseguenza quale sia l'importanza da esso giocata all'interno dell'archeologia foucaultiana<sup>541</sup>.

Si prenderanno quindi le mosse da questa breve definizione per cercare di illustrarne le varianti e le successive elaborazioni che essa riceverà nei testi foucaultiani. Va innanzitutto notato che il termine «a priori» non conferisce immediatamente a ciò che designa una qualificazione sostanziale, ma descrive piuttosto la sua posizione nei confronti di ciò rispetto a cui, appunto è 'a priori'; l'espressione, in altre parole non dice nulla a tutta prima della struttura interna del suo designato, ma informa piuttosto della sua posizione, della relazione che intrattiene con ciò cui è legato dal rapporto di «a-priorità».

I caratteri che Foucault sembra disposto ad attribuire a questo concetto non seguono tuttavia una linearità immediatamente recuperabile, dal momento che il suo statuto sembra cambiare non poco tra l'*Introduzione a Le Rêve et l'Existence* e *Archeologia del sapere*, in cui Foucault conferisce ad esso un significato probabilmente più definitivo. Se infatti, come rileva Sini, il concetto, che “costituisce, si può dire, il *Leitmotiv* della ricerca foucaultiana”<sup>542</sup>, è già presente all'interno dei primi testi della produzione di Foucault, pur

---

<sup>541</sup> Che l'archeologia sia indissolubilmente connessa con le condizioni di possibilità e trovi anzi nel loro reperimento il suo compito e il suo fulcro, è confermato anche da altri passi all'interno delle opere di Foucault. Si veda per esempio *Le parole e le cose*: “Se invece il sapere del XVI secolo viene interrogato al suo livello archeologico – cioè in quello che lo ha reso possibile [...]” (p. 46); e ancora: “se il pensiero classico viene interrogato al livello di ciò che archeologicamente lo ha reso possibile [...]” (p. 78); oppure: “reticolo archeologico che le rende possibili e necessarie [...]” (p. 185), *et cætera*.

<sup>542</sup> C. Sini, *Eracle al bivio*, cit., p. 157, et *Ibidem*, nota 12.

senza esplicita menzione, l'a priori presenta in questi<sup>543</sup> una dimensione trascendentale ed originaria molto marcata, che Foucault mostrerà in seguito di rigettare per la sua inadeguatezza teorica. Se il sogno e l'assenza d'opera si collocavano «alle porte del tempo» e inaugurando la storia della ragione alludevano ad una purezza anteriore ad ogni caduta che l'archeologia sembrava aver il dono di poter recuperare, in seguito l'a priori perderà nel pensatore francese questa caratura di sentore fenomenologico per venire ad assumere uno statuto decisamente diverso in conseguenza ad uno spostamento della sua collocazione.

È sufficiente infatti effettuare qualche colpo di sonda all'interno del testo de *Le parole e le cose* per comprendere come si sia modificata la valutazione foucaultiana del concetto. Nella *Prefazione* al testo – il cui piano generale consiste, come è noto, nel descrivere attraverso l'archeologia “l'esperienza nuda dell'ordine e dei suoi modi d'essere”<sup>544</sup> nella cultura occidentale, interrogata nel suo divenire storico tra il XVI e il XIX secolo – leggiamo:

“Si tratta di mostrare quali modalità dell'ordine siano state riconosciute, poste, riferite allo spazio e al tempo, per formare il basamento positivo delle conoscenze dispiegate nella grammatica e nella filologia, nella storia naturale e nella biologia, nello studio delle ricchezze e nell'economia politica. È chiaro che un'analisi del genere non rientra nella storia delle idee o delle scienze: è piuttosto uno studio che tende a ritrovare ciò a partire da cui conoscenze e teorie sono state possibili; in base a quale spazio d'ordine si è costituito il sapere; sullo sfondo di quale *a priori* storico e nell'elemento di quale positività idee poterono apparire, scienze costituirsi, esperienze riflettersi in filosofie, razionalità formarsi per, subito forse, disfarsi e svanire”<sup>545</sup>.

L'a priori si configura allora come quella disposizione generale del sapere che funge da fondamento su cui si sono edificate teorie ed esperienze, e più in generale entro il quale è possibile pensare in una certa epoca e per una determinata cultura. L'a priori delimita quelli che più avanti Foucault chiamerà “i limiti di enunciabilità” di una data epoca, nel momento in cui questa, come prescrive *L'archeologia del sapere*, sia interrogata al livello delle sue produzioni discorsive. In questo testo, Foucault si sofferma brevemente per chiarire il “valore ancipite”<sup>546</sup> di questo termine, che egli riferisce al livello di positività

<sup>543</sup> Ci si riferisce in particolare all'*Introduction*, alla *Préface* della prima edizione di *Storia della follia*, e al testo *La folie, l'absence d'œuvre*.

<sup>544</sup> M. Foucault, *Prefazione*, in M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., p. 11.

<sup>545</sup> *Ibidem*.

<sup>546</sup> S. Catucci, *Introduzione a Foucault*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 54.

che un discorso possiede rispetto alla dispersione limitata delle sue formulazioni teoriche o dossologiche che trovano in essa la loro unità. Quello dell'a priori, come si è detto, è innanzitutto un ruolo<sup>547</sup>, e il suo significato deve essere inteso in maniera precipuamente funzionale, dal momento che non si riferisce alla sostanza ma descrive se stesso in quanto polo di una relazione formale. In cosa consiste dunque il ruolo che Foucault assegna allo statuto di positività di un sapere?

“[...] intendo designare un *a priori* che sia non condizione di validità per dei giudizi, ma condizione di realtà per degli enunciati. Non si tratta di ritrovare ciò che potrebbe rendere legittima un'asserzione, ma di evidenziare le condizioni di emergenza degli enunciati, la legge della loro coesistenza con altri, la forma specifica del loro modo di essere, i principi in base ai quali sussistono, si trasformano e scompaiono. [...] La ragione per utilizzare questo termine un po' barbaro è che questo *a priori* deve spiegare gli enunciati nella loro dispersione, in tutte le faglie aperte dalla loro non coerenza, nel loro reciproco sovrapporsi e sostituirsi, nella loro simultaneità che non è unificabile e nella loro successione che non è deducibile; insomma deve spiegare perché il discorso non abbia soltanto un senso e una verità, ma una storia specifica che non lo riconduce alle leggi di un divenire estraneo”<sup>548</sup>.

Si nota come la descrizione foucaultiana dell'a priori, prendendo chiaramente le distanze dalle sue prime formulazioni al riguardo, sia infine giunta a individuare un oggetto concettuale molto diverso: autorizzando e regolando la distribuzione e la dispersione delle formulazioni discorsive, l'a priori storico si trasforma da luogo originario a struttura, soglia di divisione ed esclusione dei discorsi e legge della loro distribuzione; non più luogo di un'unità prima di ogni tempo, ma radice differenziale della storia e dei discorsi che in essa prendono corpo.

Se letto alla luce dell'*Archeologia del sapere*, il volume di *Le parole e le cose* presenta un ulteriore elemento di rilievo tutt'altro che secondario nell'architettura archeologica: si tratta dell'*episteme*. Il carattere che questo concetto possiede è tuttavia particolare, e la sua collocazione nei rapporti con l'indagine archeologica lo differenzia da ogni altro utilizzato da Foucault. Egli giunge a parlare di «episteme» definendo uno dei

---

<sup>547</sup> “In tal modo la positività riveste il ruolo di quello che si potrebbe chiamare un *a priori storico*”. M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, cit., p. 170 [corsivo nel testo].

<sup>548</sup> Ivi, pp. 170-171.

possibili livelli d'analisi che l'archeologia è in grado di mostrare, a seconda della soglia epistemologica che viene presa in considerazione:

“Terzo tipo di analisi storica: quella che prende come punto di partenza la soglia di epistemologizzazione, il punto di separazione tra le formazioni discorsive definite dalla loro positività e figure epistemologiche che non sono tutte quante necessariamente delle scienze (e che del resto forse non lo diventeranno mai). A questo livello, la scientificità non serve da norma: quel che si cerca di mettere a nudo, in questa *storia archeologica*, sono le pratiche discorsive nella misura in cui esse danno luogo ad un sapere, e in cui questo sapere assume lo statuto e la funzione di scienza. Intraprendere a questo livello una storia delle scienze [...] significa mostrare in che modo l'instaurazione di una scienza, ed eventualmente il suo passaggio alla formalizzazione possa aver trovato la sua possibilità e la sua incidenza in una formazione discorsiva, e nelle modificazioni della sua positività. [...] L'analisi delle formazioni discorsive, delle positività e del sapere nei loro rapporti con le figure epistemologiche e le scienze, la si è chiamata, per distinguerla dalle altre possibili forme di storia delle scienze, l'analisi dell'*episteme*”<sup>549</sup>.

L'analisi dell'episteme sembra dunque essere lo specifico campo che definisce il compito archeologico, per differenza dagli altri tipi di storia della cultura; allo stesso tempo esso ne è però soltanto una delle direzioni possibili, dal momento che l'archeologia, come afferma Foucault nel finale del suo testo, potrebbe indirizzarsi verso altri orizzonti<sup>550</sup>. L'archeologia dimostra in questo modo di possedere uno statuto teorico particolare, e in certo modo eterodosso: nel corso della sua indagine i suoi strumenti rilevano e delimitano un campo di ricerca – l'episteme – che appare il dominio proprio della descrizione archeologica, il terreno sul quale essa misura la propria specificità; d'altro canto però, questo campo è rintracciato all'interno di un ventaglio di possibilità (scandite dalle varie soglie epistemologiche che si vogliono prendere in considerazione) che è l'archeologia a far apparire. Essa si trova così così, rispetto al cerchio che traccia, ad essere assieme

<sup>549</sup> Ivi, pp. 249-250. Nel corso di un'intervista con G. Preti, Foucault tornerà sul concetto di «episteme»: “Quand je parle d'épistémè, j'entends tous les rapports qui ont existé à une certaine époque entre les différents domaines de la science. [...] Ce sont tous ces phénomènes de rapports entre les sciences ou entre les différents discours dans les divers secteurs scientifiques qui constituent ce que j'appelle épistémè d'une époque”. M. Foucault, *I problemi della cultura. Un dibattito Foucault-Preti*, (entretien avec G. Preti, recueilli par M. Dzieduszycki; trad. A. Ghizzardi), *Il Bimestre*, n° 22-23, septembre-décembre 1972, in *Dits et écrits I. 1954-1975*, cit., p. 1239.

<sup>550</sup> “Quel che l'archeologia cerca di descrivere, non è la scienza nella sua struttura specifica, ma il campo del *sapere*, il che è molto diverso. Inoltre, se si occupa del sapere nel suo rapporto con le figure epistemologiche e con le scienze, può anche interrogare il sapere in una diversa direzione e descriverlo in un altro fascio di relazioni. Finora l'unico ad essere esplorato è stato l'orientamento verso l'episteme. [...] Ma si tratta solo di un punto di partenza preferenziale; non si tratta affatto di un campo obbligato per l'archeologia”. M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, cit., pp. 255-256.

esterna, dal momento che identifica dei campi d'indagine multipli – che rende disponibili alla loro escursione e disamina da parte di future ricerche archeologiche –, e interna, dal momento che la specificità propria al suo livello di interrogazione è definita proprio dall'episteme, che è però al tempo stesso un oggetto teorico che emerge entro la metodologia archeologica. In altre parole, l'archeologia definisce se stessa e la cifra del suo compito a partire da un campo (quello dell'episteme) la cui apparizione è però interna e dipendente dagli stessi presupposti archeologici; definendo se stessa, la propria posizione e il proprio compito a partire dall'episteme, riconosce a questa un'antioriorità che ne fa *termino a quo* e *terminus ad quem* orientare la propria indagine; ma l'episteme stessa, come campo di descrizione archeologica, vede la propria possibilità di apparizione soltanto entro l'archeologia stessa, che pertanto si configura sempre al limite di se stessa, a un tempo interna ed esterna al suo cono di proiezione. L'archeologia è presentata da Foucault a un tempo come una delle analisi storiche possibili, quella che appunto si riferisce all'episteme, e come quella metodologia che definisce la scansione stessa di queste analisi e determina l'insorgenza dell'episteme come suo oggetto. Attorno al fulcro dell'episteme, l'archeologia è a un tempo oggetto e teoria di se stessa.

Se si è illustrato il particolare ruolo dell'episteme, e il circolo in cui è implicata, non si è ancora detto cosa essa costituisca per Foucault. Scegliamo, in luogo dell'articolata definizione che se ne dà nell'*Archeologia*<sup>551</sup>, la presentazione che Foucault offre in risposta alla rivista *Esprit*, più agile e sintetica: per «episteme» di un'epoca deve intendersi

“non pas la somme de ses connaissances, ou le style général de ses recherches, mais l'écart, les distances, les oppositions, les différences, les relations de ses multiples discours scientifiques: l'épistémè n'est pas une sorte de grande théorie sous-jacente, c'est un espace de dispersion, c'est un champ ouvert et sans doute indéfiniment descriptible de relations. [...] l'épistémè n'est pas une tranche d'histoire commune à toutes les sciences; c'est un jeu simultané de rémanences spécifiques. [...] l'épistémè n'est pas un stade général de la raison; c'est un rapport complexe de décalages successifs”<sup>552</sup>.

<sup>551</sup> Si veda M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, cit., pp. 250-251.

<sup>552</sup> M. Foucault, *Réponse à une question*, *Esprit*, n° 371, mai 1968, in *Dits et écrits I. 1954-1975*, cit., pp. 704-705 [corsivo nel testo]. L'intervento è presente in traduzione italiana all'interno del volume M. Foucault, *Due risposte sull'epistemologia. Archeologia delle scienze e critica della ragione storica*, Lampugnani Nigri, Milano 1971, con il titolo *Costrizione del sistema e discontinuità*; il volume contiene, insieme a questa, la risposta – dal titolo *Sull'archeologia delle scienze* – che Foucault fornì al Cercle d'épistémologie in merito ad alcune questioni avanzategli in seguito alla pubblicazione di *Les mots et les choses*. Questa replica è presente in M. Foucault, *Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie*, *Cahiers pour l'analyse*, n° 9: *Généalogie des sciences*, été 1968, in *Dits et écrits I. 1954-1975*, cit., pp. 724-759.

L'*episteme* sembra indicare quel campo epistemologico sul quale si distribuiscono e si rapportano nella loro eterogeneità le molteplici formazioni di sapere (positività, teorie, figure epistemologiche, discipline scientifiche) che una data epoca rende «necessariamente possibili»<sup>553</sup>; essa definisce lo spazio delle loro trasformazioni possibili, uno spazio che è sempre limitato e mai del tutto neutrale, la cui descrizione “permette di comprendere il complesso delle costrizioni e delle limitazioni che s’impongono al discorso in un dato momento”<sup>554</sup>. In rapporto ad essa, l’a priori storico segnala l’*episteme* che gli è propria, e si situa in essa, in certo senso la evidenzia, e ne costituisce il punto d’emergenza e di visibilità; l’a priori è una sorta di piega dell’*episteme*, attorno alla quale essa tende i suoi fili, rendendo conto della sua possibilità.

Il circolo che vede implicata l’archeologia come metodo e oggetto di se stessa non è il solo elemento problematico nel suo statuto teorico, che è attraversato da un’altra aporia strutturale, che è formulata sommessamente tra le pagine di *Le parole e le cose*, dove si legge:

“Lo statuto delle discontinuità non è facile da stabilire per la storia in generale. Meno ancora indubbiamente per la storia del pensiero. [...] A che equivale in termini generali: non poter più pensare un pensiero? E inaugurare un pensiero nuovo? Il discontinuo – il fatto che in pochi anni a volte una cultura cessa di pensare come aveva fatto fino allora e si mette a pensare altro e in altro modo – si affaccia indubbiamente su un’erosione dell’esterno, su quello spazio che è, per il pensiero, dall’altro lato, ma in cui tuttavia esso non ha cessato di pensare fin dall’origine”<sup>555</sup>.

---

<sup>553</sup> “Non verranno quindi descritte conoscenze nel loro progresso verso un’obiettività in cui la nostra scienza odierna potrebbe da ultimo riconoscersi; ciò che vorremmo mettere in luce, è il campo epistemologico, l’*episteme* in cui le conoscenze, considerate all’infuori di ogni criterio di riferimento al loro valore razionale o alle loro forme oggettive, affondano la loro positività manifestando in tal modo una storia che non coincide con quella della loro perfezione crescente, ma è piuttosto la storia delle loro condizioni di possibilità; ciò che, in tale narrazione, deve apparire, sono, entro lo spazio del sapere, le configurazioni che hanno dato luogo alle varie forme della conoscenza empirica. Più che d’una storia nel senso tradizionale della parola, si tratta d’una archeologia”. In M. Foucault, *Prefazione*, in M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., p. 12.

<sup>554</sup> M. Foucault, *L’archeologia del sapere*, cit., p. 251.

<sup>555</sup> M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., p. 65. Il testo continua demandando ad un momento successivo un’indagine meno prematura della questione: “Ma forse non è ancora il momento di porre il problema; occorre probabilmente attendere che l’archeologia del pensiero si sia maggiormente consolidata, che abbia meglio preso la misura di ciò che può descrivere direttamente e positivamente, che abbia definito i sistemi regolari e i concatenamenti interni quali si rivolge, prima di cominciare a circoscrivere interamente il pensiero cui si rivolge e a interrogarlo nella direzione in cui sfugge a se stesso”. Ivi, pp. 65-66. Altrove dirà: “Mon problème pourrait s’énoncer ainsi: comment se fait-il qu’à une époque donnée on puisse dire ceci et que jamais cela n’ait été dit? C’est, en un mot, si vous voulez, l’analyse des conditions historiques qui rendent compte de ce qu’on dit ou de ce qu’on rejette, ou de ce qu’on transforme dans la masse des choses dites”. M. Foucault, *La naissance d’un monde*, cit., in *Dits et écrits I. 1954-1975*, cit., p. 815.

In queste parole Foucault anticipa, alludendovi, una questione fondamentale non solo all'interno del libro, ma immediatamente dopo e in maniera più radicale per la stessa archeologia: sulla scorta degli sconvolgimenti che la sua analisi riscontra nell'episteme occidentale, Foucault coglie che la stessa metodologia storica che li rileva non sfugge al sistema che rivela: in altre parole, come si era precedentemente anticipato, anche l'archeologia si muove su un impensato che costituisce la sua *episteme*, che può cogliere ma non descrivere mai compiutamente in quanto trae da essa la sua possibilità. Come nota Sini, e ammette lo stesso Foucault, “non ci è possibile descrivere il nostro archivio, perché parliamo proprio all'interno delle sue regole, perché è lui che conferisce a ciò che possiamo dire – e a se stesso, oggetto del nostro discorso – i suoi modi d'apparizione, le sue forme di esistenza e coesistenza, il suo sistema di cumulo, di storicità e di sparizione”<sup>556</sup>. Essendo l'archivio la matrice stessa del sapere di una cultura, ed essendo l'archeologia stessa “a sua volta una insorgenza, un evento storico”<sup>557</sup> all'interno di esso, non può descrivere ciò a partire da cui può parlare, ma può limitarsi ad indicarlo, ad alludervi tacitamente, definendo, nel contorno che ne traccia, anche la nostra *diagnosi*<sup>558</sup>.

L'insieme complessivo dei sistemi di enunciati, “la masse des choses dites dans une culture, conservées, valorisées, réutilisées, répétées et transformées”, “la masse verbale qui a été fabriquée par les hommes, investie dans leurs techniques et leurs institutions, et qui est tissée avec leur existence et leur histoire”<sup>559</sup>, designata da Foucault col nome di *archivio*, definisce allora nel suo complesso i limiti della descrizione archeologica<sup>560</sup>. Se

---

<sup>556</sup> M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, cit., p. 174.

<sup>557</sup> C. Sini, *Eracle al bivio*, cit., p. 175.

<sup>558</sup> “L'analisi dell'archivio comporta dunque una regione privilegiata, che è al tempo stesso vicina a noi, ma differente dalla nostra attualità ed è il bordo del tempo che circonda il nostro presente, che lo sovrasta e lo indica nella sua alterità; è ciò che sta fuori di noi e ci delimita. La descrizione dell'archivio sviluppa le sue possibilità (e la padronanza delle sue possibilità) a partire dai discorsi che hanno appena cessato di essere nostri; la sua soglia di esistenza è instaurata dalla frattura che ci separa da ciò che non possiamo più dire, e da ciò che cade fuori della nostra pratica discorsiva; incomincia con l'esterno del nostro linguaggio; il suo luogo è lo scarto delle nostre pratiche discorsive. In questo senso vale come nostra diagnosi. Non perché ci permetta di fare il quadro dei nostri tratti distintivi e di tracciare in anticipo la figura che avremo in futuro. Ma ci distacca dalle nostre continuità; dissipa quella identità temporale in cui amiamo contemplarci per scongiurare le fratture della storia; spezza il filo delle teleologie trascendentali; e laddove il pensiero antropologico interrogava l'essere dell'uomo o la sua soggettività, essa fa brillare l'altro e l'esterno. Così intesa, la diagnosi non stabilisce la constatazione della nostra identità mediante il meccanismo delle distinzioni. Stabilisce che noi siamo differenza, che la nostra ragione è la differenza dei nostri discorsi, la nostra storia la differenza dei tempi, il nostro io la differenza delle maschere. Che la differenza non è origine dimenticata e sepolta, ma quella dispersione che noi siamo e facciamo”. M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, cit, pp. 175-176.

<sup>559</sup> M. Foucault, *La naissance d'un monde*, cit., in *Dits et écrits I. 1954-1975*, cit., pp. 814-815.

<sup>560</sup> “L'aggiornamento, mai concluso, mai integralmente acquisito, dell'archivio costituisce l'orizzonte generale a cui appartengono le descrizioni delle formazioni discorsive, l'analisi delle positività, il reperimento del campo enunciativo. [...] L'archeologia descrive i discorsi come delle pratiche specifiche nell'elemento dell'archivio”. M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, cit, pp. 175-176.

l'archivio costituisce la moltitudine delle formazioni discorsive d'una cultura prese nello spessore della loro storia, definite in quanto cumulo di positività, l'episteme potrebbe essere definita come l'archivio posto in tensione, allorché il corpo scuro del suo spessore viene teso e portato alla superficie dall'indagine archeologica; appaiono allora le relazioni, i rapporti, le sovrapposizioni e i "grovigli d'interpositività" che caratterizzano una cultura ad un'epoca data.

Se archivio ed episteme sono uniti in profondità da questo nesso, si capisce come Foucault possa scrivere che ciascuna forma di conoscenza, sia essa pratica o speculazione pura, si fonda

"su un solo e medesimo sapere fondamentale. [...] sapere oscuro che non si manifesta di per sé in un discorso, ma le cui necessità sono identicamente le stesse [per ognuna di esse]. In una cultura e a un momento preciso, non esiste che una sola *episteme*, la quale definisca le condizioni di possibilità di ogni sapere: sia quello che si manifesta in una teoria, sia quello che è silenziosamente investito in una pratica"<sup>561</sup>.

Ciò che viene interrogato dalla ricerca archeologica condotta da Foucault, non sono infatti le scienze formalizzate, titolari di una razionalità che sarebbe modello cui misurare lo statuto delle conoscenze più incerte; non sono nemmeno, a questo livello e in questo momento della ricerca foucaultiana, le pratiche materiali extra-discorsive che verranno indagate d'appresso dalla genealogia (e il cui studio non manca comunque di essere segnalato in Foucault già nell'*Archeologia*). Quello su cui Foucault indirizza la sua attenzione, per tentare una descrizione della loro distribuzione, dei loro rapporti e delle loro trasformazioni, sono alcuni dei saperi della cultura occidentale colti nello spaccato che offrono delle proprie formazioni discorsive<sup>562</sup>. Le *formazioni discorsive*, unità coerenti di enunciati costituenti discorso, costituiscono dal punto di vista dell'epistemologia archeologica delle *positività*<sup>563</sup>, il cui insieme dà luogo a quello che Foucault chiama *sapere*. Ma in cosa consistono questi nuovi oggetti concettuali che Foucault estrae dal suo

---

<sup>561</sup> M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., p. 185.

<sup>562</sup> "Ce n'est pas du tout ce vieux problème que j'ai voulu traiter dans *Les Mots et les Choses*. J'ai voulu le déplacer: analyser les discours eux-mêmes, c'est-à-dire ces pratiques discursives qui sont intermédiaires entre les mots et les choses. Ces pratiques discursives à partir desquelles on peut définir ce que sont les chose et repérer l'usage des mots". Michel Foucault *explique son dernier livre*, (entretien avec. J.-J. Brochier), *Magazine littéraire*, n° 28, avril-mai cit., in *Dits et écrits I. 1954-1975*, cit., p. 804.

<sup>563</sup> In realtà, la positività è una formazione discorsiva che l'analisi archeologica riconosce come anteriore alla soglia di *epistemologizzazione*. Si tratta, in altri termini, della forma pre-epistemologicizzata di una formazione discorsiva.

armamentario metodologico? Come comprendere la loro natura, per esempio in rapporto alle scienze rispetto alle quali costituirebbero il necessario *a priori*? Foucault chiarisce così, in alcune pagine particolarmente chiare dell'*Archeologia*, il loro statuto:

“Le formazioni discorsive non sono dunque le scienze future nel momento in cui, ancora inconsapevoli di se stesse, si costituiscono in sordina: in pratica esse non si trovano in uno stato di subordinazione teleologica riguardo all’ortogenesi delle scienze. [...] Dunque non si possono identificare le formazioni discorsive né con le scienze, né con le discipline scarsamente scientifiche, né con quelle figure che delineano da lontano le scienze future, né infine con le forme che escludano in partenza ogni scientificità. Ma allora quale rapporto esiste tra le positività e le scienze? Le positività [...] formano la condizione preliminare di ciò che si rivelerà e funzionerà come una conoscenza o un’illusione, una verità, accettata o un errore denunciato, un’acquisizione definitiva oppure un ostacolo superato. [...] Questo insieme di elementi, regolarmente formati da una pratica discorsiva e indispensabili alla costituzione di una scienza, benché non necessariamente destinati a darle vita, si può chiamare *sapere*”<sup>564</sup>.

Questo è il livello, archeologicamente fondamentale e decisivo, al quale una cultura presenta la propria specificità, ed il punto a partire da cui è possibile descrivere correttamente le discontinuità che ne scandiscono l’apparire tra le altre epoche da cui si separa. Nel testo *Le parole e le cose* – che malgrado alcuni ripensamenti da parte dello stesso Foucault<sup>565</sup>, costituisce forse l’opera più impegnativa e articolata cui l’autore si è sottoposto – all’interno della cultura occidentale, che Foucault interroga tra il

---

<sup>564</sup> M. Foucault, *L’archeologia del sapere*, cit., pp. 235-238. Nel corso dell’intervista con Trombadori, Foucault dirà: “Quando impiego la parola «sapere» lo faccio per distinguerla dal termine «conoscenza». «Sapere» è il processo attraverso cui il soggetto si trova ad essere modificato da ciò che conosce, o piuttosto nel lavoro che egli compie nel conoscere. È ciò che consente di modificare il soggetto e di costruire l’oggetto. «Conoscenza» è invece il processo che consente la moltiplicazione degli oggetti conoscibili, di svilupparne l’intelligibilità, di comprenderne la razionalità, mantenendo sempre fisso il soggetto che indaga. Ho premesso questo per spiegare meglio la mia idea di una «archeologia del sapere». Si tratta appunto di ricomprendere la formazione di una conoscenza, cioè di un rapporto tra un soggetto determinato e un determinato campo di oggetti, e di coglierla nella sua radice storica, in quel «movimento del sapere» che la rende possibile”. In D. Trombadori, *Colloqui con Foucault*, cit., p. 59. Si coglie come, pur parlandone in termini parzialmente diversi (la domanda del giornalista verteva sulla relazione tra il «sapere» e le «esperienze-limite»), Foucault mantenga la distinzione di piani tra il «sapere» e la «conoscenza scientifica», che troverebbe in esso la sua possibilità.

<sup>565</sup> “Con *Le parole e le cose* ho sviluppato un’analisi di metodi, procedure, classificazioni nell’ordine del sapere scientifico sperimentale occidentale. [...] Nacque così *Le parole e le cose*: libro molto tecnico, che si rivolgeva soprattutto a specialisti di filosofia della scienza. L’avevo concepito dopo averne discusso con Georges Canguilhem, e intendevo indirizzarmi con esso soprattutto agli studiosi. Ma, a dire il vero, non erano quelli i problemi che mi appassionavano di più. Le ho già parlato delle «esperienze-limite»: questo è il tema che davvero mi affascina. Invece, *Le parole e le cose*, l’ho sempre considerato una specie di esercitazione formale... [...] Non dico queste cose per disfarmi dei risultati che ho raggiunto in quel lavoro. Ma *Le parole e le cose* non è il mio «vero» libro: ha una sua «marginalità» rispetto al fondo di partecipazione e interesse che invece è presente, è sotteso in altri”. D. Trombadori, *Colloqui con Foucault*, cit., pp. 76-77.

Rinascimento e il XIX secolo, l'archeologia ritrova due profonde fratture, che si tratta di ripercorrere seguendo la china della separazione cui hanno dato luogo, senza pretendere di spiegarla, ma limitandosi ad una sua cartografia il più possibile completa:

“Tale indagine archeologica ha indicato due grandi discontinuità nell'episteme della cultura occidentale: quella che inaugura l'età classica (verso la metà del XVII secolo), e quella che, agli inizi del XIX, segna l'inizio della nostra modernità. L'ordine su cui poggia il nostro pensiero non ha lo stesso modo d'essere di quello dei classici. Per quanto si possa avere l'impressione d'un movimento quasi ininterrotto della ratio europea dal Rinascimento ai nostri giorni [...] al livello archeologico, vediamo che il sistema delle positività è cambiato radicalmente alla svolta dal XVIII al XIX secolo. Non che la ragione abbia fatto progressi; è il modo d'essere delle cose che è stato profondamente alterato: delle cose e dell'ordine che, ripartendole, le offre al sapere”<sup>566</sup>.

*Le parole e le cose* si presenta in questo modo come un percorso – suggerito, come rivela Foucault, da un racconto borgesiano su una bizzarra enciclopedia cinese – volto a restituire i diversi modi d'essere che le cose hanno assunto in funzione dell'ordine che le distribuiva nel sapere. Il fatto nudo dell'ordine, la circostanza dunque che si dia un ordine nelle cose, costituisce, per riprendere un termine già incontrato, l'*Ansatz* della ricerca foucaultiana; abbrivo che è assunto tuttavia solo per essere immediatamente scardinato e messo in discussione dalla domanda filosofica che sottende l'indagine, “il sospetto” cioè “di un disordine peggiore che non l'incongruo e l'accostamento di ciò che non concorda; sarebbe il disordine che fa scintillare i frammenti d'un gran numero di ordini possibili nella dimensione, senza legge e geometria, dell'*eteroclitico*”<sup>567</sup>. E da qui, la possibilità di concepire un «altrove» “posto nella lontananza di una diversità storica e geografica radicale” nel quale ordini differenti possano trovare o aver trovato la propria realtà, ordini “che non si accordano in nessun modo con i nostri e che definiscono perciò”, come scrive Catucci, “i codici di un'esperienza incompatibile con quella che conosciamo”<sup>568</sup>.

Percorrendo il campo sterminato della cultura occidentale, Foucault distingue tre differenti scansioni dell'ordine, che intervengono verticalmente a istituire una serie di discontinuità che possiedono conseguenze fondamentali: mentre la loro distanza ci consente di avvicinarle tramite l'archeologia, la prossimità dell'episteme moderna ci impedisce di porla alla distanza necessaria per la sua focalizzazione; d'altra parte,

<sup>566</sup> M. Foucault, *Prefazione*, in M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., p. 12.

<sup>567</sup> Ivi, p. 7.

<sup>568</sup> S. Catucci, *Introduzione a Foucault*, cit., pp. 52-53.

l'archeologia può accedere alle episteme del passato solo nella misura in cui appartiene ad un pensiero che non le conosce più, ad un mondo che le ha irrimediabilmente perdute; ed il fatto che riesca, in maniera obliqua, differenziale, a scorgere i caratteri dell'episteme che le è propria, costituisce un segno del suo imminente abbandono: siamo già in transito verso una nuova episteme, che il pensiero può additare confusamente, senza però potervi installare.

Dopo essere arretrato al Rinascimento illustrandone la cifra archeologica nelle *signature* che stabilivano somiglianze tra gli elementi del mondo, e istituivano un'omogeneità essenziale tra il linguaggio e le cose che esso era chiamato a designare, Foucault sceglie il quadro *Las Meniñas* del pittore spagnolo Velasquez come emblema del modo d'ordine dell'età classica, centrato attorno al fondamentale concetto di *rappresentazione*. L'aspetto che fa del dipinto velasquiano il simbolo stesso dell'età classica risiede secondo Foucault proprio nella modalità di esibizione dell'atto rappresentativo medesimo: se la rappresentazione

“tende infatti a rappresentare se stessa in tutti i suoi elementi, con le sue immagini, gli sguardi cui si offre, i volti che essa rende visibili, i gesti che la fanno nascere, [...] là, nella dispersione da essa raccolta e al tempo stesso dispiegata, un vuoto essenziale è imperiosamente indicato da ogni parte: la sparizione necessaria di ciò che la istituisce – di colui cui essa somiglia e di colui ai cui occhi essa non è che somiglianza. Lo stesso soggetto – che è il medesimo – è stato eliso. E sciolta infine dal rapporto che la vincolava, la rappresentazione può offrirsi come pura rappresentazione”<sup>569</sup>.

Il sistema rappresentativo proprio all'età classica, e ritrovato da Foucault in *Las Meniñas*, presenta una struttura tale per cui il darsi puro e irrisiduo della rappresentazione comporta l'elisione di quel soggetto che la istituisce; non che esso venga messo da parte, trascurato o ignorato; si tratta di un'impossibilità strutturale che risiede, contraddistinguendola rispetto alla successiva, nell'episteme stessa dell'epoca classica. Per essa l'uomo, come vertice della rappresentazione, non esiste e non può esistere.

Proprio in questo luogo risiede, prima ancora del percorso specifico condotto da Foucault tra i saperi dell'età classica, uno dei momenti più pregnanti del testo, in quanto affiora il legame che lo unisce alla *Nascita della clinica*, punto di partenza di un importante vettore di ricerca: se il testo sulla clinica mostrava, come abbiamo visto, l'apparizione

---

<sup>569</sup> M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., p. 30.

dell'uomo (*in primis* della sua corporeità individuale) nel campo del sapere, sarà proprio nel momento in cui, attraverso una “rottura essenziale nella cultura dell'Occidente”, l'età classica si chiuderà su di sé, che all'incrocio del fecondo concorso tra i tre assi della Vita, del Lavoro e del Linguaggio, l'uomo apparirà come “allotropo empirico-trascendentale” situandosi ad un tempo al centro e al confine delle scienze umane ora possibili.

Mostrando l'emergenza dell'uomo, il suo guadagnato statuto di oggetto e fondamento del sapere, alla soglia della nostra modernità, Foucault non sta indicando un'origine che costituirebbe la natura salda su cui elaborare un sapere umanistico; il suo gesto archeologico rivela invece il suo *côté* destabilizzante dal momento che dell'uomo evidenzia il carattere avventizio, recente, storico e precario; nell'indicarne la provenienza, ne annuncia la fine prossima, che Nietzsche aveva già segnalato quando proclamava la morte di Dio:

“Ma via via che le cose si avvolgono su se stesse, non richiedendo che al loro divenire il principio dell'intelligibilità e abbandonando lo spazio della rappresentazione, l'uomo da parte sua, e per la prima volta, entra nel campo del sapere occidentale. Stranamente, l'uomo – la conoscenza del quale passa per occhi ingenui come la più antica indagine da Socrate in poi – non è probabilmente altro che una certa lacerazione nell'ordine delle cose, una configurazione, comunque, tracciata dalla disposizione nuova che egli ha recentemente assunto nel sapere. Sono nate di qui tutte le chimere dei nuovi umanesimi, tutte le facilità d'una “antropologia” intesa come riflessione generale, semipositiva, semifilosofica sull'uomo. Conforta tuttavia, e tranquillizza profondamente, pensare che l'uomo non è che un'invenzione recente una figura che non ha nemmeno due secoli, una semplice piega del nostro sapere, e che sparirà non appena questo avrà trovato una nuova forma”<sup>570</sup>.

Quella che Foucault realizza all'interno di *Le parole e le cose* è un'impresa archeologica estremamente vasta ed impegnativa. Non ci addentreremo nelle approfondite analisi comparative che vengono messe in gioco tra le positività, sia all'interno di una stessa episteme – per esibirne la radice comune – , sia nella discontinuità che separa due epoche ed i loro saperi.

La conclusione più forte, che permane anche al di fuori della ricerca specificamente archeologica condotto nel testo, e costituisce il suo risultato maggiore, risiede probabilmente nell'acquisizione della consapevolezza circa l'evanescenza dell'uomo, figura giovane eppure già fatalmente invecchiata entro una cultura che la innalza

---

<sup>570</sup> M. Foucault, *Prefazione*, in M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., p. 13.

nondimeno a suo baluardo. Se l'uomo non è che una piega del sapere, l'umanismo che da esso procede ne è – non solo per il *jeu de mots* che è qui consentito – una piaga, una superstizione che persiste in un pensiero che sta già prendendo da esso le distanze, e che non troppo tardi lo dimenticherà. Quella dell'uomo, scrive Foucault nelle righe precedenti, non è in fondo altro che un'«invenzione»: riecheggia in questa la sentenza nicciana, con la quale il suo autore indicava la *puđenda origo* dello spirito di conoscenza. Foucault si mostra così estremamente vicino, anche entro l'archeologia, al pensiero di Nietzsche<sup>571</sup>, che otterrà un suo pieno recupero nelle future ricerche genealogiche.

Ciò che resta, tra le macerie di quella “rovinologia”<sup>572</sup> che è, secondo quanto scrive Agamben, il sapere archeologico, è un traguardo arido, ingrato, che non può promettere ricompense, ma obbliga a comprendere che l'uomo non è che un relitto che un'ostinata tenacia lega ancora ad un mondo e ad un pensiero che domani non lo conosceranno più; non molto lontano, forse, sarà nient'altro che un fossile recante su di sé la memoria calcificata del suo passato, e diventerà allora oggetto proprio privilegiato per un archeologo – forse quel Kant ancora sconosciuto rispetto a cui, secondo la suggestiva ipotesi di Canguilhem<sup>573</sup>, Foucault rappresenterebbe un nuovo Hume.

---

<sup>571</sup> “[...] mon archéologie doit plus à la généalogie nietzschéenne qu'au structuralisme proprement dit”. M. Foucault, *Sur les façons d'écrire l'histoire*, cit., in *Dits et écrits I. 1954-1975*, cit., p. 627.

<sup>572</sup> G. Agamben, *Signatura rerum*, cit., p. 83.

<sup>573</sup> “*Le parole e le cose* potrebbero svolgere, nei confronti di un futuro Kant, ancora sconosciuto come tale, la funzione di sveglia che Kant aveva riconosciuto a Hume”. G. Canguilhem, *Morte dell'uomo o estinzione del cogito?*, in M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., p.436.

### **3. La genealogia in Michel Foucault**

“Sono un artificiere. Fabbrico qualcosa che alla fin fine serve a un assedio, a una guerra, a una distruzione. Io non sono per la distruzione, ma sono a favore del fatto che si possa passare, che si possa avanzare, che si possano abbattere i muri. Un artificiere è un geologo. Osserva gli strati del terreno, le pieghe, le faglie. Dove è più facile scavare? Dove troverò resistenza? [...] Una volta verificato tutto questo, restano gli esperimenti, i tentativi. [...] Il metodo, in definitiva, non è altro che questa strategia”.

M. FOUCAULT

#### **3.1. Dall'archeologia alla genealogia**

Si è fin qui illustrato, nei suoi tratti peculiari e nel percorso di ricerca in cui si trova inserito, il progetto archeologico foucaultiano, che si estende durante l'intero corso d'un decennio particolarmente ricco e decisivo della cultura francese, e che ottiene, in particolare attraverso la seconda delle ultime opere in cui compare, una sanzione filosofica che Foucault aveva evitato ma anche promesso da tempo.

Se con l'inizio degli anni Settanta si apre anche un nuovo orientamento nel lavoro filosofico di Foucault, che avrà importanza almeno pari (se non superiore) al precedente, scorrendo la produzione foucaultiana in questa sua seconda fase appare immediatamente che lo statuto della genealogia risulta meno chiaro e tematizzato di quanto egli non si sia preoccupato di fare, spinto anche dalle molteplici critiche e perplessità che gli vennero mosse al riguardo, a proposito dell'archeologia. Riguardo alla genealogia, Foucault non approntò mai un testo che ne esplicitasse per intero le coordinate, i limiti, gli strumenti e gli obiettivi, definendo in questo modo la sua legittimità.

È possibile, del resto, avanzare un'ipotesi in grado di rendere conto di questa differenza: si potrebbe supporre infatti che l'aver scritto *Archeologia del sapere* costituisse per Foucault un segno (apparentemente paradossale) del suo distacco da quel metodo d'indagine che lo aveva visto impegnato nel corso degli anni Sessanta: in altre parole, Foucault potrebbe essersi deciso a definire la natura dell'archeologia nel momento in cui aveva già deciso di abbandonarla, per rivolgersi – come dirà in un'intervista – ad un altro

livello<sup>574</sup>. Se la stesura di *Archeologia del sapere* fu certamente dettata da urgenze nate nel dibattito intellettuale del periodo, oltre che da esigenze di completezza della parabola di ricerca, la sua realizzazione potrebbe altrettanto essere concepita come un segno della decisione già avvenuta, da parte di Foucault, di lasciarsi alle spalle una fase della sua ricerca che forse non lo interessava più o che egli considerava conclusa: soltanto nel momento in cui il pensiero archeologico aveva esaurito i suoi motivi, era stato possibile per Foucault prendere da esso quella distanza che gli era necessaria a presentarlo in maniera sistematica e definitiva; in questo senso, la realizzazione compiuta di un testo teorico come l'*Archeologia* indicava che il pensiero foucaultiano era in quel momento già proteso altrove. Lo stesso Foucault chiarisce in proposito lo statuto singolare dell'opera, con il retroscena e l'orizzonte che essa delinea:

“[...] je me suis rendu compte, en rédigeant *Les Mots et les Choses*, que ces trois séries d'études n'étaient pas sans rapport et que, d'autre part, elles soulevaient une foule de problèmes et de difficultés, si bien qu'avant d'avoir fini *Les Mots et les Choses* je me suis senti dans l'obligation d'écrire un autre livre qui éclairerait l'unité des précédents et qui essaierait de résoudre les problèmes soulevés. Quand j'en ai pris conscience, j'ai été très déçu. [...] Ce livre, l'*Archéologie du savoir*, c'est à la fois une reprise, de ce que j'avais déjà tenté, le désir de rectifier des inexactitudes, des imprudences contenues dans les livres précédents, et aussi l'essai de tracer à l'avance le chemin d'un travail ultérieur, que j'espère bien ne jamais écrire, par suite de circonstances imprévues!”<sup>575</sup>.

Come nota Sini<sup>576</sup>, *Archeologia del sapere* è un testo particolare nella produzione foucaultiana, e il suo statuto singolare appare confermato dal confronto con quella che era la spinta che animava la scrittura di Foucault<sup>577</sup>; laddove quando scrive, Foucault non sa

---

<sup>574</sup> Si veda oltre, *infra*, M. Foucault, *Archeologie Kara dynastique he (De l'archéologie à la dynastique)*, (entretien avec S. Hasumi réalisé à Paris le 27 septembre 1972), *Umi*, mars 1973, in *Dits et écrits I. 1954-1975*, cit., p. 1274.

<sup>575</sup> M. Foucault, *La naissance d'un monde*, cit., in *Dits et écrits I. 1954-1975*, cit., p. 814.

<sup>576</sup> “[...] opera unica nel contesto della produzione di Foucault, diversa da tutte le altre. Essa giunge quasi a metà del suo cammino di lavoro e ha intenzioni e ambizioni differenti da tutto il resto della sua produzione. Si ha anche l'impressione che in seguito Foucault l'abbia lasciata in ombra, e ci sarebbe da chiedersi il perché. In che senso *L'archeologia del sapere* è così differente dalle meravigliose costruzioni di *Storia della follia*, della *Nascita della clinica*, ecc.? Perché in quest'opera Foucault, per la prima e per l'ultima volta (salvo accenni che si trovano qua e là nei suoi libri), cerca di dar conto del fondamento teorico del suo lavoro [...] nell'*Archeologia del sapere* Foucault raccoglie il suo apporto teorico e teoretico serio, cioè meditato e costruito”. C. Sini, *Il sapere archeologico*, in *Effetto Foucault*, cit., p. 117.

<sup>577</sup> “Del resto i libri che scrivo costituiscono per me una esperienza, che mi piacerebbe fosse sempre la più ricca possibile. Un'esperienza è qualcosa da cui si esce trasformati. Se dovessi scrivere un libro per comunicare ciò che ho già pensato, non avrei mai il coraggio di cominciarlo. Io scrivo proprio perché non so ancora cosa pensare di un argomento che attira il mio interesse. Facendolo, il libro mi trasforma, muta ciò che penso; di conseguenza, ogni nuovo lavoro cambia radicalmente i termini di pensiero cui ero giunto con

“mai, all’inizio, cosa penser[à] alla conclusione”<sup>578</sup> – dal momento che la sua è un’esperienza e non la trascrizione di un pensiero già formato – il carattere sistematico e concluso dell’opera costituisce una conferma *a contrario* dell’ipotesi sopra avanzata, dal momento che autorizza a pensare che Foucault ritenesse questa fase della sua ricerca ormai esaurita nella sua spinta, e sentisse l’esigenza di passare alle ricerche genealogiche che lo occuperanno fino alla scomparsa.

Tenendo presente che Foucault non sembrò mai preoccuparsi eccessivamente di chiarire i suoi spostamenti, adducendo ad essi soltanto un cambiamento di interessi non ulteriormente giustificato (e forse nemmeno giustificabile da un punto di vista diverso da quello che si potrebbe dire ‘estetico’<sup>579</sup>), è tuttavia necessario tentare di ricostruire il momento che scandisce il passaggio foucaultiano dall’archeologia in direzione della genealogia: ci si servirà, anche in questo caso, oltre ad alcuni riferimenti (rari) ai testi, del materiale raccolto nei *Dits et écrits*.

Per comprendere in cosa consista il passaggio verso le ricerche genealogiche è utile riferirsi ad alcuni passi di un’intervista che Foucault rilasciò alla rivista giapponese *Umi*, nella prima metà degli anni Settanta. Il riferimento che egli rivolge alla genealogia non è letteralmente dichiarato, ma è ugualmente possibile coglierne con certezza i tratti nelle parole del pensatore francese:

“Je suis précisément en train d’essayer de les [des problèmes] poser maintenant, c’est-à-dire que je change de niveau: après avoir analysé les types de discours, j’essaie de voir comment ces types de discours ont pu se former historiquement et sur quelles réalités historiques ils s’articulent. Ce que j’appelle «archéologie du savoir», c’est précisément le repérage et la description des types de discours et ce que j’appelle la «dynastique du savoir», c’est le rapport qui existe entre ces grand types de discours qui l’on peut observer dans une culture et les conditions

---

quello precedente”. D. Trombadori, *Colloqui con Foucault*, cit., p. 32.

<sup>578</sup> *Ibidem*.

<sup>579</sup> In merito alla sua predilezione costante per Nietzsche, dirà: “Moi, le gens que j’aime, je les utilise. La seule marque de reconnaissance qu’on puisse témoigner à une pensée comme celle de Nietzsche, c’est précisément de l’utiliser, de la déformer, de la faire grincer, crier. Alors, que les commentateurs disent si l’on est ou non fidèle, cela n’a aucun intérêt”. M. Foucault, *Entretien sur la prison: le livre et sa méthode*, (entretien avec J.-J. Brochier), *Magazine littéraire*, n° 101, juin 1975, in *Dits et écrits I. 1954-1975*, cit., p. 1621. Si legga anche ciò che Foucault scrive nell’introduzione all’antologia *La vie des hommes infâmes*: “Ce n’est point un livre d’histoire. Le choix qu’on y trouvera n’a pas eu de règle plus importante que mon goût, mon plaisir, mon émotion, le rire, le surprise, un certain effroi ou quelque autre sentiment, dont j’aurais du mal peut-être à justifier l’intensité maintenant qu’est passé le premier moment de la découverte”. In M. Foucault, *La vie des hommes infâmes, Les Cahiers du chemin*, n° 29, 15 janvier 1977, in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., p. 237.

historiques, les conditions économiques, les conditions politiques de leur apparition et de leur formation. Alors, *Les Mots et les Choses* est devenu *L'Archéologie du savoir*, et ce que je suis en train de faire maintenant est au niveau de la dynastique du savoir”<sup>580</sup>.

Sebbene non parli esplicitamente di genealogia, è facile intuire che è ad essa, data la sinonimia che le unisce nel lessico comune, che il termine «dinastica» si riferisce: come questa studia l'origine e la discendenza di una famiglia, di una stirpe, la genealogia, nel senso filosofico del termine, è l'indagine che si rivolge alle radici storiche che rendono conto dell'apparizione di un determinato insieme di discorsi, e la dipendenza di questi dalle condizioni economiche e politiche della loro insorgenza a fiore della storia; per utilizzare due termini nicciani con i quali si è precedentemente familiarizzato, la genealogia ha a che fare con l'*Herkunft* e l'*Entstehung*. In senso più specifico, ciò che caratterizza la ricerca genealogica foucaultiana è l'individuazione, al di sotto del livello dei discorsi che l'archeologia studia, della presenza dei rapporti di *potere* che sono indissolubilmente intrecciati alle produzioni di sapere, secondo un nesso che si potrebbe chiamare di «doppia cattura». La problematica del potere, che emerge nella ricerca foucaultiana al principio degli anni Settanta, determinerà il suo percorso lungo tutto il decennio, concretizzandosi in testi come *Sorvegliare e punire* e *La volontà di sapere*, oltre che all'interno di molti dei corsi tenuti al Collège de France. E di rimando, il criterio proprio dell'analisi del sapere e dei suoi regimi diventerà, nello studio genealogico, quello che li riconduce ai termini delle relazioni di potere che giocano in essi, alle strategie, alle lotte, alle tattiche.

Vi è un luogo fondamentale per comprendere la complessità di questo momento della ricerca foucaultiana: si tratta della lezione inaugurale tenuta al Collège de France nel dicembre del 1970. Nell'*Ordine del discorso* Foucault focalizza nuovamente su quello che è stato – in certo senso continuerà ad essere – l'oggetto proprio di tutta sua ricerca: il *discorso*. Tuttavia, se fino all'*Archeologia del sapere* lo aveva presentato soltanto attraverso le lenti della metodologia archeologica, dando l'impressione che essa ne fosse l'analizzatore esclusivo, a partire da questo intervento Foucault chiarisce la possibilità di concepire lo studio dei discorsi da differenti punti di vista: presentando le procedure di controllo e limitazione dei discorsi, Foucault ne individua tre tipologie distinte, che tratta separatamente. Se nei principî del *commento*, dell'*autore* e della *disciplina* è facile

---

<sup>580</sup> M. Foucault, *Archeologie Kara dynastique he*, cit., in *Dits et écrits I. 1954-1975*, cit., p. 1274.

riconoscere (seppur con alcune differenze rispetto al testo dell'*Archeologia del sapere*) l'ambito proprio dell'archeologia, altrettanto spazio viene dato a nuove procedure (extra-discorsive), che l'archeologia si era limitata ad indicare, senza poterle, a causa dei suoi limiti teorici, trattare tematicamente. Uno sguardo alla direzione della ricerca foucaultiana lungo il decennio che *L'ordine del discorso* inaugura suggerisce che in questo secondo campo sia precisamente la *genealogia* ad essere in gioco, scandita come sarà negli studi sul potere e sulla sessualità. Resta un terzo insieme, nel quale Foucault racchiude le grandi procedure di assoggettamento del discorso, vale a dire quei "grandi edifici che assicurano la distribuzione dei soggetti parlanti nei vari tipi di discorso e l'appropriazione dei discorsi da parte di una certa categoria di soggetti"<sup>581</sup> – Foucault annovera tra questi il sistema educativo, quello medico e quello giudiziario.

Nel nuovo orizzonte delineato nell'*Ordine del discorso* dunque, l'archeologia appare come non solo come un livello d'analisi che trova la sua specificità nell'indagine dei discorsi, ma innanzitutto come una ricerca essa stessa particolare dei discorsi medesimi, che li coglie e li studia ad una distanza specifica e distinta dalla focalizzazione propria della genealogia; se l'archeologia si concentra sul dominio discorsivo e le sue regolarità interne lasciando sullo sfondo le sue relazioni con livelli diversi della realtà in cui esso viene a collocarsi, la genealogia effettua al contempo un allargamento di campo ed uno spostamento di fuoco: essa analizza i discorsi ed il sapere in generale nelle sue relazioni con le pratiche extra-discorsive cui s'intreccia, puntando la sua attenzione in particolare su queste ultime, che acquistano nelle ricerche foucaultiane preponderanza sempre maggiore rispetto al livello discorsivo, lasciato ora sullo sfondo<sup>582</sup>.

È importante sottolineare che l'archeologia non ignora le relazioni che le formazioni discorsive intrattengono continuamente con le pratiche non discorsive che "le

---

<sup>581</sup> M. Foucault, *L'ordine del discorso*, cit., p. 27.

<sup>582</sup> Si confrontino a questo riguardo questi due testi: "J'ai tenté alors dans *Les Mots et les Choses* une expérience inverse: *neutraliser, mais sans abandonner le projet d'y revenir un jour, tout le côté pratique et institutionnel, envisager à une époque donnée plusieurs de ces domaines de savoir [...] et les examiner à tour de rôle pour définir les types de problèmes qu'ils posent, de concepts dont ils ont joué, de théories qu'ils mettent à l'épreuve*". M. Foucault, *Titres et travaux*, cit., in *Dits et écrits I. 1954-1975*, cit., p. 871 [corsivo mio]; "Le moment serait alors venu de considérer ces faits de discours non plu simplement sous leur aspect linguistique, mais, d'une certaine façon – et ici je m'inspire des recherches réalisées par les Anglo-Américains –, comme jeux, *games*, jeux stratégiques d'action et de réaction, de question et de réponse, de domination et d'esquive, ainsi que de lutte. *Le discours est cet ensemble régulier de faits linguistiques à un certain niveau et de faits polémiques et stratégiques à un autre niveau*. Cette analyse du discours comme jeu stratégique et polémique est, à mon sens, un deuxième axe de recherche". M. Foucault, *A verdade e as formas jurídicas*, Conférences à l'Université pontifical catholique de Rio de Janeiro, du 21 au 25 mai 1973, in *Dits et écrits I. 1954-1975*, cit., p. 1407 [corsivo mio].

circondano e servono loro da elemento generale”<sup>583</sup>; rientra anzi nel suo orizzonte il far “apparire dei rapporti tra le formazioni discorsive e i campi non discorsivi (istituzioni, avvenimenti politici, pratiche e processi economici)”<sup>584</sup>:

“In altri termini, la descrizione archeologica dei discorsi si svolge nella dimensione di una storia generale; cerca di scoprire tutto quel campo delle istituzioni, dei processi economici, dei rapporti sociali su cui si può articolare una formazione discorsiva; cerca di mostrare come l’autonomia del discorso e la sua specificità non gli conferiscano per questo uno statuto di pura idealità e di totale indipendenza storica; vuole mettere in luce quel particolare livello in cui la storia può dare luogo a tipi definiti di discorso, che hanno loro stessi il loro particolare tipo di storicità, e che sono in relazione con tutto un insieme di storicità diverse”<sup>585</sup>.

Tuttavia, il livello specificamente archeologico dell’analisi si sofferma sulla consistenza propria dei discorsi, intesi come dotati di una propria autonomia e regolarità interna, che si tratta da descrivere. Le limitazioni e le esclusioni cui i discorsi sono soggetti, le partizioni che ne distribuiscono l’apparire in una società, la viscosità specifica che ne determina la circolazione sui meccanismi delle istituzioni, delle istanze politiche ed economiche – in una parola, la loro esistenza storica globale, la loro evenemenzialità

---

<sup>583</sup> M. Foucault, *L’archeologia del sapere*, cit., p. 207.

<sup>584</sup> Ivi, p. 214.

<sup>585</sup> Ivi, p. 217. “Ma analizzare una formazione discorsiva significa cercare la legge di questa povertà, significa misurarla e determinarne la forma specifica. In un certo senso, significa dunque pesare il «valore» degli enunciati. Questo valore non viene definito dalla loro verità, non si misura in base alla presenza di un contenuto segreto; ma caratterizza la loro posizione, la loro capacità di circolazione e di scambio, la loro possibilità di trasformazione, non solo nell’economia del discorso, ma, in generale, nell’amministrazione delle risorse rare. Concepito in questo modo, il discorso finisce per non essere più ciò che rappresenta per l’atteggiamento esegetico: tesoro inesauribile da cui si possono trarre sempre nuove ricchezze, ogni volta imprevedibili; provvidenza che ha sempre parlato in anticipo, e che, quando la si sa ascoltare, fa sentire degli oracoli retrospettivi; esso appare come un bene – finito, limitato, desiderabile, utile – che ha le sue regole di apparizione, ma anche le sue condizioni di appropriazione e di messa in opera; un bene che conseguentemente, dal momento che ha un’esistenza (e non soltanto nelle sue «applicazioni pratiche») *pone il problema del potere*; un bene che costituisce, per natura, *l’oggetto di una lotta, e di una lotta politica*”. Ivi, p. 162 [corsivo mio].

Alla luce di questi inequivocabili chiarimenti foucaultiani, appare inadeguata, a parere di chi scrive, l’individuazione della distinzione tra archeologia e genealogia che la Han rileva all’interno del testo dell’*Ordine del discorso*, allorché Foucault scrive: “Certo, se ci situa al livello della proposizione, all’interno di un discorso, la partizione tra il vero e il falso non è né arbitraria, né modificabile, né istituzionale, né violenta. Ma se ci si situa su un’altra scala, se ci si pone la questione di sapere qual è stata, qual è costantemente, attraverso i nostri discorsi, questa volontà di verità che ha attraversato tanti secoli della nostra storia, o qual è, nella sua forma generalissima, il tipo di partizione che regge la nostra volontà di sapere, allora vediamo profilarsi qualcosa come un sistema d’esclusione (sistema storico, modificabile, istituzionalmente costrittivo)” (p. 14). Il riferimento al passaggio “à une autre échelle” [su un’altra scala] non identifica il luogo della divergenza tra archeologia e genealogia, come sostiene la Han, dal momento che la stessa archeologia non ignora il peso politico e polemico che è proprio ai discorsi che descrive. Si veda, per un confronto, B. Han, *L’ontologie manquée de Michel Foucault*, cit., pp. 162-163.

generale –, che Foucault presenta nell'*Ordine del discorso* prima di affrontare analiticamente nei corsi al Collège de France, verranno studiate approfonditamente nelle ricerche genealogiche, sotto la categoria globale delle “relazioni di potere”; come riassume efficacemente Sini, individuando un vettore di continuità all'interno dell'apparente disomogeneità del percorso foucaultiano, “al tema dell'«esclusione» Foucault ha poi sostituito quello del «potere»”<sup>586</sup>.

All'interno della stessa *Archeologia del sapere* dunque, Foucault accenna a più riprese, ribadendo il livello d'indagine della sua metodologia, a quelli che sono i suoi confini esterni, al bordo che la delimita e che non può circoscrivere. In queste pagine è già possibile intravedere alcuni motivi genealogici, indicati nei limiti stessi del progetto archeologico: l'archeologia indica la sua prosecuzione e in essa anche il suo limite, ciò che si situa all'esterno del suo compito, e che deve essere demandato alla genealogia.

Come è noto, Nietzsche aveva detto a proposito di *Umano, troppo umano* che era “il monumento di una crisi”; nel caso di *Archeologia del sapere*, si potrebbe dire che per Foucault rappresenti il segno di un passaggio, e l'inizio di una nuova cartografia. Introducendo il testo *Sorvegliare e punire*, Deleuze scrive in merito:

“L'archeologia non era solo un libro di riflessione o di metodo generale, era un nuovo orientamento, come una nuova piega che retroagiva sui libri anteriori. Proponeva una distinzione tra due tipi di formazioni pratiche, le une «discorsive» o d'enunciati, le altre «non-discorsive» o di ambiti. [...] L'archeologia aveva quindi un ruolo di cerniera: segnava una netta distinzione tra le due forme, ma poiché il suo proposito era di definire la forma degli enunciati, si accontentava di indicare negativamente l'altra forma come «non-discorsiva». [...] ciò che L'archeologia riconosceva ma designava ancora solo negativamente, come ambito non-discorsivo, assume, con *Sorvegliare e punire*, quella forma positiva che circola in tutta l'opera di Foucault: la forma del visibile nella sua differenza con la forma dell'enunciabile”<sup>587</sup>.

---

<sup>586</sup> C. Sini, *Eracle al bivio*, cit., p. 177, nota n. 49.

<sup>587</sup> G. Deleuze, *Un nuovo cartografo (Sorvegliare e punire)*, in G. Deleuze, *Foucault*, Feltrinelli, Milano 1977, pp. 39-40. Ciò cui si riferisce Deleuze in merito alle ricerche svolte in *Sorvegliare e punire* non sono tanto linee di visibilità, quanto quelle che chiamerà le linee di forza, proprie dell'elemento del potere, che attraversano e intersecano le precedenti – di visibilità ed enunciabilità – all'interno di uno stesso dispositivo. Deleuze si riferisce alla diagrammatica del potere che si dispone trasversalmente ai regimi di luce e linguaggio consentendo tra loro “una specie di corrispondenza”. Merito di *Sorvegliare e punire* non sarebbe quindi di aver tematizzato il non-discorsivo che l'archeologia aveva soltanto indicato, ma proprio quella spazio di differenza (costituito dal potere) che separandolo dal discorsivo lo rendeva inattingibile alla riflessione archeologica. Si veda in merito oltre nel testo citato.

*L'Archeologia del sapere* sembra dunque possedere uno statuto duplice ed eterodosso: è a un tempo senza dubbio un saggio di metodo, gesto sicuro di conclusione di una fase, ma anche apertura ad una nuova che già si annuncia nelle sue righe. Stando a quanto sostiene ancora Deleuze, Foucault vi “abbozza già la concezione di una filosofia politica”<sup>588</sup> che pur appartenendo all’unità dell’opera, la scavalca proiettandola nel passato e disegnando il tratteggio del compito d’indagine futuro.

Forte di una consapevolezza che si delinea già all’interno dell’*Archeologia del sapere*, Foucault sposterà dunque le sue indagini sull’elemento proprio delle relazioni di potere nel loro perpetuo intrecciarsi con le produzioni discorsive; per utilizzare una felice espressione di Fontana e Pasquino, le ricerche genealogiche si sono mosse, nella loro varietà, attorno ad un compito di fondo: “porre al discorso la questione del potere”<sup>589</sup>.

Nella prolusione dell’*Ordine del discorso*, infatti, Foucault introduce una nuova attenzione rivolta non soltanto alla distribuzione regolata delle formazioni discorsive e alle *episteme* che ne consentono l’apparizione, ma innanzitutto alle relazioni che si giocano tra i discorsi e le procedure del loro controllo presenti all’interno di una società:

“Quale civiltà, in apparenza, ha avuto, più della nostra, rispetto per il discorso? Dove lo si è meglio e più onorato? Dove lo si è, pare, più radicalmente liberato dalle sue costrizioni e più universalizzato? Ora mi sembra che dietro questa apparente logofilia, si celi una sorta di timore. È come se degli interdetti, degli sbarramenti, delle soglie, dei limiti, fossero stati disposti in modo da padroneggiare, almeno in parte, la grande proliferazione del discorso, in modo da alleggerire la sua ricchezza della parte più pericolosa e da organizzare il suo disordine secondo figure che evitano quel che vi è di più incontrollabile; [...]. C’è sicuramente nella nostra società, e immagino in tutte le altre, per quanto con un profilo e scansioni diverse, una profonda logofobia, una sorta di sordo timore contro questi eventi, contro questa massa di cose dette, contro il sorgere di tutti questi enunciati, contro ciò che ci può essere, in questo, di violento, di discontinuo, di battagliero, di disordinato e di periglioso, contro questo brusio incessante e confuso del discorso”<sup>590</sup>.

È interessante notare come in questo rapido ritratto del suo progetto di ricerca Foucault mostri di concepire il *potere* secondo due punti di vista radicalmente distinti: da un lato esso sarebbe un carattere intrinseco al discorso stesso e alla sua evenemenzialità;

---

<sup>588</sup> G. Deleuze, *Un nuovo archivista (L’archeologia del sapere)*, in G. Deleuze, *Foucault*, cit., p. 20.

<sup>589</sup> M. Foucault, *Intervista a Michel Foucault*, cit., in M. Foucault, *Microfisica del potere*, cit., p. 9.

<sup>590</sup> M. Foucault, *L’ordine del discorso*, cit., p. 29.

dall'altro il potere sarebbe l'apparato di procedure volte a controllare e contenere il pericolo derivante dal potere intrinseco dell'evento discorsivo. Il potere è in questo senso presentato a un tempo come intrinseco ed estrinseco al discorso; più precisamente, quella che Foucault sembra mettere in scena, sul "teatro"<sup>591</sup> del proprio lavoro, è una doppia conflittualità tra diverse istanze di potere, che devono però essere correttamente intese: vi sarebbe in primo luogo un potere proprio del discorso, rispetto al quale il discorso sarebbe soggetto (soggetto *del* proprio potere); e in secondo luogo, un potere che si eserciterebbe sul discorso (il discorso sarebbe ora soggetto *a* questo potere), a sua volta attraverso due modalità: da una parte un insieme di procedure estrinseche, "che si esercitano in certo qual modo dall'esterno"<sup>592</sup> – quali l'interdetto, il *partage* e la partizione determinata dalla *volontà di verità* – e dall'altra per mezzo di criteri "che fungono piuttosto da principî di classificazione, d'ordinamento, di distribuzione"<sup>593</sup> – il commento, l'autore, la disciplina. Il conflitto che coinvolge il discorso sembra dunque svolgersi su due fronti distinti ma per così dire, 'alleati': da un lato le limitazioni interne, e dall'altro quelle esterne, rispettivamente proprie del discorso e dei meccanismi (extra-discorsivi) attraverso i quali si realizza il suo controllo.

Se Foucault si sofferma a presentare l'insieme eterogeneo delle procedure che intervengono sul discorso, dove risiede il *periculosum* che cercano di scalzare? In cosa consiste ciò che nel discorso c'è di temibile, scomodo, tanto da venire ostacolato, imbavagliato, in una parola, «represso»?

Sebbene Foucault non risponda direttamente a questa domanda, lasciando che la risposta si ritagli a partire dal limite esterno che i meccanismi di potere delineano, una lettura attenta, che si soffermi sulle scelte lessicali di Foucault, può probabilmente aiutare ad illuminare nella giusta direzione. Quando si riferisce agli intenti delle sue ricerche, Foucault utilizza spesso, a proposito del discorso, i verbi «restituire», «lasciare», «mantenere»: si può notare innanzitutto che sono espressioni che indicano un compito consistente da un lato nell'assecondare una tendenza "naturale" che sembra insita nei discorsi, dall'altro ad eliminare gli ostacoli che si frappongono al suo dispiegamento. In

---

<sup>591</sup> "Ecco l'ipotesi che vorrei avanzare questa sera, per fissare il luogo – o forse il molto provvisorio teatro – del lavoro che faccio: suppongo che in ogni società la produzione del discorso è insieme controllata, selezionata, organizzata e distribuita tramite un certo numero di procedure che hanno la funzione di scongiurarne i poteri e i pericoli, di padroneggiarne l'evento aleatorio, di schivarne la pesante, temibile materialità". Ivi, p. 12.

<sup>592</sup> *Ibidem*.

<sup>593</sup> *Ibidem*.

secondo luogo, i principî che Foucault sceglie come guida per le ricerche che ha in mente (rovesciamento, discontinuità, specificità, esteriorità) consentono a Foucault una “analisi dei discorsi” che si articola “sul lavoro effettivo degli storici”<sup>594</sup> e abbandona quei motivi tradizionali che in filosofia hanno funzionato da intensificatori di potere.

Attraverso l’incrocio di queste osservazioni, è possibile dare una collocazione al nostro interrogativo: Foucault trova, all’interno di un certo modo di fare storia – *l’histoire événementielle* – quel tipo di indagine che egli intende realizzare a proposito dei discorsi; si tratta di un tipo di analisi che ripudia le categorie tradizionali della storia delle idee e vi sostituisce “quella di evento, quella di serie, quella di regolarità, quella di condizione di possibilità”<sup>595</sup>. Foucault conferma così il carattere profondamente storico della propria ricerca filosofica<sup>596</sup>, e trova nella storia a un tempo il punto di partenza e quello di arrivo del suo lavoro filosofico: da un lato infatti la storia eventuale è in grado di concepire il discorso come *evento*, di “definire la serie di cui fa parte, [...] specificare il modo d’analisi da cui dipende, [...] cercar di conoscere la regolarità dei fenomeni e i limiti di probabilità della loro emersione, [...] determinare le condizioni da cui dipendono”<sup>597</sup>; dall’altro però, “tale analisi pone problemi filosofici, o teorici, senz’altro temibili”<sup>598</sup>, che obbligano il filosofo Foucault ad interrogarsi sullo statuto dell’evento<sup>599</sup> e della discontinuità<sup>600</sup> in cui esso si radica.

È alla storia che Foucault si rivolge per reperire, non tanto un discorso libero, puro e scevro da ogni costrizione, ma il funzionamento proprio di questi meccanismi di repressione e, attraverso la loro individuazione, restituire anche al discorso la sua fisionomia originaria di evento, con il carattere irruivo che gli è proprio; ma dalla storia

---

<sup>594</sup> Ivi, p. 32.

<sup>595</sup> Ivi, p. 30.

<sup>596</sup> “Mes livres ne sont pas des traités de philosophie ni des études historiques; tout au plus, des fragments philosophiques dans des chantiers historiques”. M. Foucault, *Table ronde du 20 mai 1978*, in Perrot (M.), éd., *L’Impossible Prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIX<sup>e</sup> siècle*, Éd. Du Seuil, coll. «L’Univers historique», 1980, in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., p. 840.

<sup>597</sup> M. Foucault, *L’ordine del discorso*, cit., p. 31.

<sup>598</sup> Ivi, p. 32.

<sup>599</sup> “L’evento non è, certo, né sostanza né accidente, né qualità né processo; l’evento non è dell’ordine dei corpi. E tuttavia esso non è immateriale; esso prende effetto, è effetto, a livello della materialità; esso ha il suo luogo e la sua consistenza nella relazione, nella coesistenza, nella dispersione, nel ricupero, nell’accumulo, nella selezione d’elementi materiali; non è né l’atto né la proprietà di un corpo; si produce come effetto di e in una dispersione materiale. Diciamo che la filosofia dell’evento dovrebbe procedere nella direzione, paradossale a prima vista, di un materialismo dell’incorporeo”. *Ibidem*.

<sup>600</sup> “[...] quale statuto si deve dare a questo discontinuo? Non si tratta, beninteso, né della successione degli istanti del tempo, né della pluralità dei diversi soggetti pensanti; si tratta di cesure che frantumano l’istante e disperdono il soggetto in una pluralità di posizioni e funzioni possibili”. *Ibidem*.

deve di continuo anche prendere le distanze, per elaborarne i principî al livello teorico che la filosofia richiede.

Emerge inoltre, nel testo dell'*Ordine del discorso*, lo sfondo generale dell'interrogazione foucaultiana, che rivela la paternità del proprio retroscena filosofico. Il ricorso, nelle pagine del testo, alla «volontà di sapere» che attraversa l'intera cultura occidentale non può fare a meno di ricondurre al nome di Nietzsche, nel cui segno Foucault concepisce l'intera parabola del proprio lavoro<sup>601</sup>. Non solo Foucault riprende, impegnandosi ad investigarla nelle sue ricerche, l'idea nicciana della volontà di sapere, ma avanza attraverso di essa, nell'*Ordine del discorso*, un'ipotesi fondamentale nella cui filigrana deve leggersi il complesso delle investigazioni genealogiche. Ponendosi infatti «la questione di sapere quale è stata, qual è costantemente, questa volontà di verità che ha attraversato tanti secoli della nostra storia»<sup>602</sup>, Foucault si interroga sulla sua strana e silenziosa persistenza:

“Come se per noi la volontà di verità e le sue peripezie fossero mascherate dalla verità nel suo necessario svolgimento. E la ragione è forse questa: se il discorso vero non è più, in effetti, dai greci, quello che risponde al desiderio o quello che esercita il potere, che cos'è dunque in gioco, nella volontà di verità, nella volontà di dirlo, questo discorso vero, se non il desiderio e il potere? Il discorso vero, che la necessità della sua forma affranca dal desiderio e libera dal potere, non può riconoscere la volontà di verità che lo attraversa; e la volontà di verità, quella che si è imposta a noi da moltissimo tempo, è siffatta che la verità ch'essa vuole non può non mascherarla”<sup>603</sup>.

In questo modo, seguendo il tracciato nicciano, Foucault opera con un medesimo gesto un duplice rovesciamento: da un lato infatti scopre al di sotto della verità, alla sua radice, l'agire silenzioso e indefesso di una volontà di verità che non è che un “prodigioso

---

<sup>601</sup> “Si j'étais prétentieux, je donnerais comme titre général à ce que je fais: généalogie de la morale”. M. Foucault, *Entretien sur la prison: le livre et sa méthode*, cit., in *Dits et écrits I. 1954-1975*, cit., p. 1621; “Je dirai, en deux mots, que je trouve chez Nietzsche une interrogation de type historique qui ne fait pas référence à l'originnaire comme bon nombre de recherches de la pensée occidentale. [...] Ce qui, en revanche, m'a plus chez Nietzsche, c'est sa tentative de remettre en question les concepts fondamentaux de la connaissance, de la morale, et de la métaphysique en ayant recours à une analyse historique de type positiviste, sans s'en référer aux origines”. M. Foucault, *Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preli*, cit., in *Dits et écrits I. 1954-1975*, cit., p. 1240.

<sup>602</sup> M. Foucault, *L'ordine del discorso*, cit., p. 15. In questo testo Foucault si riferisce in maniera equivalente alla «volontà di verità» e alla «volontà di sapere»; la distinzione verrà affrontata durante il primo corso al Collège de France intitolato, appunto, *La volontà di sapere*. Si veda, in merito, M. Foucault, *I corsi al Collège de France. I Résumés*, cit., p. 15.

<sup>603</sup> Ivi, p. 17.

macchinario destinato ad escludere”; dall’altro – e perciò stesso – la verità, che ci appare come “ricchezza, fecondità, forza dolce e insidiosamente universale”, si rivela agli occhi del genealogista nient’altro che maschera della volontà che nasconde e a cui offre le sembianze. In questo modo la verità – “la ricompensa degli spiriti liberi, il parto delle lunghe solitudini, il privilegio di quelli che hanno saputo affrancarsi”<sup>604</sup> – rivela la propria menzogna fondamentale, e sconvolge dalle fondamenta l’intero edificio della conoscenza, che si trova improvvisamente a vacillare per la faglia che lo attraversa sin dalle sue radici; come scrive Fontana: “non esiste la verità, ci sono solo dei regimi storici della verità, coi loro specifici protocolli di osservazione e criteri di validazione”<sup>605</sup>.

In un’intervista del 1976, rilasciata a A. Fontana e P. Pasquino in occasione della pubblicazione della raccolta *Microfisica del potere*, Foucault dichiarerà a questo proposito:

“L’important, je croie, c’est que la vérité n’est pas hors du pouvoir ni sans pouvoir [...]. La vérité est de ce monde; elle y est produite grâce à des multiples contraintes. Elle y détient des effets réglés de pouvoir. Chaque société a son régime de vérité, sa politique générale de la vérité: c’est-à-dire les types de discours qu’elle accueille et fait fonctionner comme vrais; les mécanismes et les instances qui permettent de distinguer les énoncés vrais ou faux, la manière dont on sanctionne le uns et les autres; les techniques et les procédures qui sont valorisées pour l’obtention de la vérité; le statut de ceux qui ont la charge de dire ce qui fonctionne comme vrai. Il y a un combat pour la vérité, ou du moins autour de la vérité [...] étant entendu aussi qu’il ne s’agit pas d’un combat en faveur de la vérité, mais autour du statut de la vérité et du rôle économique-politique qu’elle joue. [...] La question politique, en somme, ce n’est pas l’erreur, l’illusion, la conscience aliénée ou l’idéologie; c’est la vérité elle-même. De là l’importance de Nietzsche”<sup>606</sup>.

Si osserva dunque come, nel percorso di ricerca foucaultiano, la questione del potere, che trae le sue premesse dalle stesse indagini archeologiche, si afferma via via come il problema fondamentale, cui è necessario dedicare un’approfondita *analitica*; la sua trasversalità sarà tale che nella seconda metà degli anni Settanta Foucault accetterà, senza troppi indugi, di farsi carico di una ragguardevole verità «retrospettiva», che difficilmente avrebbe pronunciato nel decennio precedente:

---

<sup>604</sup> M. Foucault, *Intervista a Michel Foucault*, giugno 1976, in M. Foucault, *Microfisica del potere*, cit., p. 25.

<sup>605</sup> A. Fontana, *La lezione di Foucault*, in *Effetto Foucault*, cit., p. 20.

<sup>606</sup> M. Foucault, *Intervista a Michel Foucault*, (entretien réalisé par A. Fontana et P. Pasquino en juin 1976), in Fontana (A.) et Pasquino (P.), éd., *Microfisica del potere: interventi politici*, cit., in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., p. 158.

“Dans l’*Histoire de la folie*, de quoi s’agissait-il? Essayer de repérer [...] quel est le type de pouvoir que la raison n’a pas cessé de vouloir exercer sur la folie depuis le XVII<sup>e</sup> siècle jusqu’à notre époque. Dans le truc que j’ai fait sur la *Naissance de la clinique*, c’était bien également ce problème. [...] C’est ce que j’ai voulu faire également pour la prison. Donc, toute une série d’analyses du pouvoir. Je dirai que *Les Mots et les Choses*, sous son aspect littéraire si vous voulez, purement spéculatif, c’est également un petit peu ça, le repérage des mécanismes de pouvoir à l’intérieur des discours scientifiques eux-mêmes [...]. Alors, c’est tout ce lien du savoir et du pouvoir, mais *en prenant comme point centrale les mécanismes de pouvoir*, c’est ça, au fond, qui constitue l’essentiel de ce que j’ai voulu faire, c’est-à-dire que ça n’a rien à voir avec le structuralisme et qu’il s’agit bel et bien d’*une histoire [...] des mécanismes du pouvoir* et de la manière dont ils se sont enclenchés”<sup>607</sup>.

Riferimento sicuramente importante, capace di giocare un ruolo strategicamente essenziale alla tesi che si insegue dall’inizio di queste pagine; Foucault contempla dall’alto della sua maturità filosofica la strada percorsa e la descrive nella sua verità, prima sommessa e ancora inarticolata: ovunque, nelle sue ricerche, Foucault non avrebbe incontrato nient’altro che il potere, che si nascondeva negli spazi bianchi dei discorsi indagati; non solo, assieme al potere, Foucault concederebbe ora il segreto di una genealogia costantemente in azione al di sotto dell’archeologia. Mossa risolutiva e narrativamente efficace, che non manca nemmeno dell’intrigo del segreto.

Purtroppo le cose non sono così semplici, e di rado offrono a chi vuol conoscere il loro lato migliore. Perché quelle stesse ricerche archeologiche in cui Foucault, sul finire degli anni Settanta, sembra qui disposto a riconoscere nient’altro che la balbuzie di una problematica – quella del potere – in cammino da sempre, sono esattamente ciò che ha condotto Foucault al punto di consentirgli di incontrare il problema del potere ed effettuare questa stessa lettura retrospettiva. La circostanza che Foucault si faccia carico di questa

---

<sup>607</sup> M. Foucault, *Kenryoku to chi (Pouvoir et savoir)*, (entretien avec S. Hasumi enregistré à Paris le 13 octobre 1977), *Umi*, décembre 1977, in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., p. 402 [corsivo mio]. Si veda a questo proposito cosa dichiara Foucault in merito alla questione del potere nell’intervista rivoltagli un anno prima da Fontana e Pasquino: “Je ne pense pas avoir été le premier à poser cette question. Je suis frappé au contraire du mal que j’ai eu à la formuler. Quand j’y repense maintenant, je me dis de quoi ai-je pu parler, par exemple, dans l’*Histoire de la folie* ou dans la *Naissance de la clinique*, sinon du pouvoir? Or j’ai parfaitement conscience de n’avoir pratiquement pas employé le mot et de n’avoir pas eu ce champ d’analyses à ma disposition. Je peux dire qu’il y a eu certainement une incapacité qui était liée à coup sûr à la situation politique dans laquelle nous nous trouvons. [...] On n’a pu commencer à faire ce travail qu’après 1968, c’est-à-dire à partir de luttes quotidiennes et menées à la base, avec ceux qui avaient à se débattre dans les maillons les plus fins du réseau du pouvoir. C’est là où le concret du pouvoir est apparu et en même temps la fécondité vraisemblable de ces analyses du pouvoir pour se rendre compte de ces choses qui étaient restées jusque-là hors du champ de l’analyse politique”. M. Foucault, *Intervista a Michel Foucault*, cit., in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., p. 146.

“verità terminale” in odor di superstizione filosofica trova la sua possibilità proprio in quell’insieme di studi archeologici in cui Foucault vuol trovare nient’altro che le mentite spoglie di un’analisi del potere ancora vicina ai suoi primi inizi. Ad una lettura genuinamente genealogica, il potere non è allora la verità finale di una ricerca ventennale che avrebbe segretamente seguito, fin dai suoi primi momenti, il suo traguardo come suo fuoco e motore; il potere non è il tesoro da sempre cercato nella moneta falsa dei discorsi, e finalmente scoperto solo al termine di un’instancabile ricerca e come a sua ricompensa. Il potere è invece il problema, la questione che l’insieme delle ricerche archeologiche addita al proprio margine e lascia, irrisolta, nelle mani di Foucault, non come soluzione finale di un cammino filosofico, ma come frutto di un percorso e rilancio di una domanda che ha tracciato infine la propria strada nel suo segno. La stessa possibilità della lettura retrospettiva che Foucault effettua nei termini del potere è una prova del suo statuto non di vertice teleologico ma di termine momentaneo: riconoscerne la possibilità è filosofico; credere alla sua legittimità è superstizioso<sup>608</sup>.

Dal momento che l’archeologia sembrava aver trovato il suo compimento (teorico e sperimentale) con l’*Archeologia del sapere*, era forse lecito attendersi che Foucault, nell’occasione dell’*Ordine del discorso*, illustrasse il nuovo corso della sua ricerca sotto il segno di una genealogia cui l’archeologia avrebbe dovuto, senza troppi rimpianti, lasciare strada. E invece, leggendo il testo dell’intervento, Foucault non sembra ancora, in questo momento, essere disposto a prendere da essa le distanze, tanto da ritenerla una componente integrante ed indispensabile delle sue ricerche:

“Così devono alternarsi, vicendevolmente sorreggersi e completarsi le descrizioni critiche e le descrizioni genealogiche. La parte critica dell’analisi si rivolge ai sistemi di avvolgimento del discorso; essa cerca di rintracciare, di individuare tali principî di ordinamento, di esclusione, di rarità del discorso. [...] La parte genealogica dell’analisi si rivolge, in compenso, alle serie della formazione effettiva del discorso: essa cerca di coglierlo nel suo potere d’affermazione; e con ciò intendo non un potere che si opporrebbe a quello di negare, ma il potere di costituire ambiti d’oggetti, a proposito di quali si potranno affermare o negare proposizioni vere o false. Chiamiamo positività questi ambiti d’oggetti; e diciamo [...] che se lo stile critico è quello di una

---

<sup>608</sup> Prova ulteriore è il fatto che alcuni anni dopo, nel corso di un’intervista con Dreyfus e Rabinow, Foucault riconoscerà il *fil rouge* della sua ricerca non più nell’elemento del potere, ma in quello del soggetto. Si veda oltre, *infra*.

studiosa disinvoltura, l'umore genealogico sarà quello d'un positivismo felice”

<sup>609</sup>.

Può a prima vista lasciare qualche perplessità constatare che nell'*Ordine del discorso*, pronunciato quasi due anni dopo la comparsa dell'*Archeologia*, Foucault accosti ancora, tanto da considerarle inseparabili<sup>610</sup>, archeologia (qui denominata “compito critico”) e genealogia. Dreyfus e Rabinow notano a questo proposito che l'oscillazione foucaultiana è propria di un momento di transizione – come avrà ad ammettere anche lo stesso Foucault<sup>611</sup> – e “questo può spiegare il carattere involuto di certe sue osservazioni”<sup>612</sup>, che in seguito sarà portato ad abbandonare. Del resto la genealogia in questa fase non sembra ancora essere sufficientemente disgiunta dal metodo archeologico cui s'accompagna, e si mostra forse ancora eccessivamente legata all'elemento proprio del discorso, al quale Foucault sostituirà progressivamente le relazioni di potere, punto d'attacco privilegiato all'analisi dei dispositivi, nuovi oggetti concettuali che l'archeologia non aveva ancora isolato adeguatamente.

La riformulazione di alcune sue posizioni espresse al momento della stesura dell'*Ordine del discorso* incontrerà la propria occasione in un'intervista del 1977 in cui Foucault, sottolineando la collocazione de *L'Ordre du Discours* all'interno della sua produzione, si sofferma ad evidenziare l'inadeguatezza della rappresentazione del potere che ne sorreggeva le argomentazioni:

“Je crois dans cet *Ordre du discours* avoir mêlé deux conceptions ou, plutôt, à une question que je crois légitime (l'articulation des faits de discours sur les mécanismes de pouvoir) j'ai proposé une réponse inadéquate. C'est un texte que j'ai écrit à un moment de transition. Jusque-là, il me semble que j'acceptais du pouvoir la conception traditionnelle, le pouvoir comme mécanisme essentiellement juridique, ce qui dit la loi, ce qui interdit, ce qui dit non, avec toute une kyrielle d'effets négatifs: exclusion, rejet, barrage, dénégations, occultations... Or je crois que cette conception est inadéquate. [...] De sorte que j'abandonnerais assez volontiers tout ce qui dans l'ordre du discours peut présenter les rapports de pouvoir au discours comme mécanismes négatifs de raréfaction”<sup>613</sup>.

---

<sup>609</sup> M. Foucault, *L'ordine del discorso*, cit., p. 37.

<sup>610</sup> Ivi, p. 35.

<sup>611</sup> Si veda oltre, *infra*.

<sup>612</sup> H. L. Dreyfus e P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault*, cit., p. 129.

<sup>613</sup> M. Foucault, *Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps*, (entretien avec L. Finas), *La Quinzaine littéraire*, n° 247, 1<sup>er</sup>-15 janvier 1977, in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., pp. 228-229.

È inoltre possibile individuare un ulteriore elemento che testimonia la progressiva transizione verso l'approdo propriamente genealogico della ricerca. Mentre al momento dell'*Ordine del discorso* Foucault presentava le due direzioni d'analisi da lui individuate come complementari e "mai del tutto separabili", presupponendo un rapporto assolutamente simmetrico tra i due momenti, qualche anno più tardi il legame che viene riconosciuto sussistere tra le formazioni discorsive ed il livello extra-discorsivo sembra propendere maggiormente per una dipendenza (seppur di tipo complesso) del fatto discorsivo rispetto alle pratiche ad esso sottostanti:

"Mais si le lien existant entre les formations non discursives et le contenu des formations discursives n'est pas du type «expressif», de quel lien s'agit-il? Que se passe-t-il entre ces deux niveaux, entre ce dont on parle – la *base*, si vous voulez – et cet état terminal que constitue le discours scientifique? Il m'a semblé que ce lien devait être cherché au niveau de la constitution, pour une science qui naît, de ses objets possibles. Ce qui rend possible une science, dans les formations prédiscursives, c'est l'émergence d'un certain nombre d'objets qui pourront devenir objets de science; c'est la manière par laquelle le sujet du discours scientifique se situe; c'est la manière de former les concepts. En somme, ces sont toutes les règles, définissant les objets possibles, les positions du sujet par rapport aux objets, et la manière de former les concepts, qui naissent des formations prédiscursives et sont déterminées par elles. C'est seulement à partir de ces règles qu'on pourra arriver à l'état terminal du discours, qui par conséquent n'exprime pas ces conditions, encore que celles-ci le déterminent"<sup>614</sup>.

Si delinearono in questo modo, attraverso questa fase di delicata transizione, i tratti propri della genealogia, la cui fisionomia, raccogliendo l'eredità lasciata dall'archeologia, emerge progressivamente nella propria identità a partire dal testo di *Sorvegliare e punire*, che verrà affrontato di seguito.

Dopo aver percorso con pazienza l'intero susseguirsi delle ricerche archeologiche, cercando di stanare la genealogia laddove era pronta a nascondersi, a se stessa prima ancora che ai suoi cercatori, qualcuno tra questi si sarebbe forse aspettato di scorgere infine il contorno netto della cima dalla quale poter iniziare la discesa, non prima di avervi piantato la propria bandiera, a titolo e ricompensa della scoperta. Purtroppo queste

---

<sup>614</sup> M. Foucault, *Entrevista con Michel Foucault*, cit., in *Dits et écrits I. 1954-1975*, cit., p. 1029.

aspettative sono destinate ad essere deluse, o almeno non immediatamente gratificate. Dopo la salita archeologica, il percorso che si suggerisce obbliga a proseguire una ricerca, il cui carattere è consono alla natura della genealogia. Sarebbe del resto stato più paradossale attendersi di trovare, al volgere del decennio che ci si presta ad esplorare, la genealogia tutta intera, circonfusa d'una luce che solo le sue mentite spoglie archeologiche avevano tenuto nascosta; in accordo con le sue premesse, e con lo scetticismo metodologico che accompagna tutta la ricerca foucaultiana, non è consentito cedere alla seduzione metafisica che crede di scorgere, all'immediata estremità del proprio gesto, il tesoro che non attendeva che la luce della sua domanda per svelarsi nella pienezza senza tempo della sua essenza. Allo sguardo attento del genealogista, queste rimangono trovate da pensatori in pantaloncini corti.

\*\*\*

Una notazione a margine. Nel testo dell'*Ordine del discorso*, Foucault elenca i quattro principi che dovranno guidare le sue ricerche successive. Accanto alle regole del *rovesciamento*, della *discontinuità*, e dell'*esteriorità*, Foucault inserisce quella che definisce la *specificità* che deve essere riconosciuta al discorso. La spiegazione che segue sottolinea il carattere irruttivo dell'evento discorsivo e indica con ciò il segno sotto il quale deve essere reperita la regolarità enunciativa. Quello che appare particolarmente interessante, per il nostro intento, sono i due brevi passaggi intermedi con i quali Foucault giunge a questa delucidazione:

“[...] non risolvere il discorso in un gioco di significati precostituiti. Non immaginarsi che il mondo ci volga un viso leggibile, che non avremmo più che da decifrare; il mondo non è il complice della nostra conoscenza; non esiste una provvidenza prediscorsiva che lo disponga a nostro favore. Occorre concepire il discorso come una violenza che noi facciamo alle cose, in ogni caso come una pratica che imponiamo loro; e proprio in questa pratica gli eventi del discorso trovano il principio della loro regolarità”<sup>615</sup>.

In queste righe è possibile individuare, in una purezza e visibilità cristalline, un tratto specifico della teoria nicciana della conoscenza – per come è affrontata da Nietzsche in alcuni aforismi della *Gaia scienza*, e nel breve scritto *Su verità e menzogna* – che

---

<sup>615</sup> M. Foucault, *L'ordine del discorso*, cit., p. 30.

Foucault riprenderà poco tempo dopo, nel gennaio del 1970, presentandola nel primo corso al Collège de France, dal titolo *La volontà di sapere*, in opposizione a quella aristotelica<sup>616</sup>. È da notare che Foucault, come si è ricordato in una nota precedente, ritornerà sulla concezione nicciana della conoscenza all'interno della prima delle cinque lezioni tenute alla Pontificia Università di Rio de Janeiro nel maggio 1973; nel testo de *A verdade e as formas jurídicas* si può leggere infatti:

“Mais l'autre sens qui peut être donné à cette affirmation [que la connaissance est une invention, *ndr*], ce serait que la connaissance, en plus de n'être pas liée à la nature humaine, de ne pas dériver de la nature humaine, n'est même pas apparentée, par un droit d'origine, au monde à connaître. Il n'y a, selon Nietzsche, aucune ressemblance, aucune affinité préalable entre la connaissance et les choses qu'il faudrait connaître. En termes plus rigoureusement kantien, il faudrait dire que les conditions de l'expérience et les conditions de l'objet sont totalement hétérogènes. [...] Il n'y a rien dans la connaissance qui l'habilite, par un droit quelconque, à connaître ce monde. Il n'est pas naturel à la nature d'être connue. Ainsi, entre l'instinct de la connaissance, l'on trouve non pas continuité, mais une relation de lutte, de domination, de servitude, de compensation; de la même façon il ne peut y avoir, entre la connaissance et les choses que la connaissance doit connaître, aucune relation de continuité naturelle. La connaissance ne peut être qu'une violation des choses à connaître, et non pas une perception, une reconnaissance, une identification de celles-ci ou à celles-ci”<sup>617</sup>.

---

<sup>616</sup> Si veda in merito M. Foucault, *I corsi al Collège de France. I Résumés*, cit., pp. 15-17.

<sup>617</sup> M. Foucault, *A verdade e as formas jurídicas*, cit., in *Dits et écrits I. 1954-1975*, cit., pp. 1413-1414.

### 3.2. *Le ricerche genealogiche sul potere*

Quando Foucault, alla metà degli anni Settanta, torna a scrivere un testo teorico, ha alle sue spalle alcuni anni di esperienza diretta nelle contestazioni politiche e civili avanzate dal *Group d'Information sur les Prisons*; la sua partecipazione avrà delle conseguenze indubbiamente importanti anche sulla sua produzione filosofica, che si apre con *Sorvegliare e punire*, pubblicato nel 1975, nel pieno versante della genealogia. Nel corso di un'intervista cui si è precedentemente accennato, Foucault sottolineerà l'importanza della sua esperienza militante per le sue ricerche, che verteranno d'ora in poi attorno alla vasta problematica del potere. Riconoscendo all'*Ordine del discorso* una rappresentazione ancora non matura del fenomeno del potere, dirà:

“Il m'a semblé, à partir d'un certain moment, que c'était insuffisant, et cela au cours d'une expérience concrète que j'ai pu faire, à partir des années 1971-1972, à propos des prisons. Le cas de la pénalité m'a convaincu que ce n'était pas tellement en termes de droit mais en termes de technologie, en termes de tactique et de stratégie, et c'est cette substitution d'une grille technique et stratégique à un grille juridique et négative que j'ai essayé de mettre en place dans *Surveiller et Punir*, puis d'utiliser dans l'*Histoire de la sexualité*”.

È una trasformazione gravida di conseguenze quella cui Foucault fa qui riferimento, dal momento che nel suo segno saranno scritte le opere che vedranno la luce nel corso degli anni Settanta. La comprensione dell'inadeguatezza della concezione tradizionale del potere, che porta a concepirlo nei termini restrittivi della legge, della proprietà e della proibizione, sarà guadagnata attraverso riflessioni che prenderanno corpo all'interno di testi distinti, ciascuno dei quali mostra uno scorcio e un momento particolare di questa riflessione.

Si affronteranno perciò, in questa sezione, oltre a *Sorvegliare e punire*, anche i testi del corso “*Bisogna difendere la società*” e *La volontà di sapere*, primo volume dello studio sulla sessualità occidentale. Coerentemente al nostro approccio, non ci addentreremo nel dettaglio argomentativo di ciascuno di essi, ma, sfruttando il privilegio che la nostra ricerca ci consente, ne rimarremo ai margini, o piuttosto ne sorvoleremo il territorio per delinearne confini e rilevare, attraverso opportuni affondi, le tracce che si stanno seguendo.

*Sorvegliare e punire* si apre con una scomparsa. È innanzitutto la denuncia di un'assenza, o piuttosto, più precisamente, il rapporto di una sparizione, l'epigrafe funebre di una pratica: "in pochi decenni il corpo suppliziato, squartato, amputato, simbolicamente marchiato sul viso o sulla spalla, esposto vivo o morto, dato in spettacolo, è scomparso. È scomparso il corpo come principale bersaglio della repressione penale"<sup>618</sup>. Il supplizio di Damiens è il simbolo di un'epoca della giustizia penale definitivamente chiusa alla nostra esperienza, alla quale si lega soltanto nel punto vuoto che definisce la loro reciproca incompatibilità. Quello che Foucault descrive nel suo testo è la progressiva apparizione, nel cuore della giustizia penale occidentale tra il XVIII e il XIX secolo, della pratica della reclusione carceraria, e la totale riscrittura che questo avvenimento complesso comporterà su tutto lo spazio politico, scientifico e istituzionale lasciato vuoto dal supplizio che lo occupava precedentemente.

Quello che, in linea molto generale, è accaduto nel giro di circa un secolo nelle società occidentali, è un mutamento importante che trasforma profondamente la pratica della punizione; non tuttavia nel drittofilo di un'umanizzazione progressiva da una barbarie sanguinaria, ma in una direzione molto più complessa, e senza dubbio meno confessabile:

“Sotto l'umanizzazione delle pene, troviamo tutte quelle regole che autorizzano, meglio, esigono, la «dolcezza» come economia calcolata del potere di punire. Ma esse richiedono anche uno spostamento nel punto di applicazione di questo potere: non più il corpo, col gioco rituale delle sofferenze eccessive e dei segni risplendenti nel rituale dei supplizi; lo spirito, invece, o piuttosto un gioco di rappresentazioni e di segni circolanti, con discrezione ma con necessità ed evidenza, nello spirito di tutti. Non più il corpo, ma l'anima, diceva Mably. Ed è chiaro cosa dobbiamo intendere con questo termine: il correlativo di una tecnica di potere”<sup>619</sup>.

Quello che Foucault reperisce, nell'analisi di questa apparente evoluzione, è il formarsi di un nuovo complesso apparato di potere e sapere che concreosce attorno alla funzione antica del castigo. Non si tratta allora (o soltanto) di una purificazione dell'esercizio del punire dalla persistenza di alcuni atavismi privi di umanità, o di una razionalizzazione di un'attività in seguito ad una migliore comprensione del suo vero scopo, troppo a lungo confuso con la vendetta o l'interesse; quella che è in gioco è tutta una riorganizzazione della pratica della giustizia criminale che non può avvenire senza il

<sup>618</sup> M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Éditions Gallimard, Paris 1975, trad. it. di A. Tarchetti, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Milano 2005, p. 10.

<sup>619</sup> Ivi, p. 110.

supporto di una rete di sapere e potere che ne costituisce la condizione non accessoria ma strutturale di esistenza.

È, quella che si viene formando, una nuova penalità che instaura con il corpo un rapporto nuovo, eppure non senza legami con il precedente: nella sua azione essa non trascura il corpo, non lo evita, ma agisce anzi su di esso senza posa; se lo utilizza non è però per esaurirsi in esso, ma per attraversarlo e sorpassarlo in direzione di un nuovo oggetto, che il sistema del supplizio non poteva conoscere: obiettivo del potere, scrive Foucault, “non è più il corpo, è l’anima”<sup>620</sup>.

Laddove il corpo, nella sua fisicità, nel suo spessore, nelle fibre che lo compongono, era l’oggetto ed il bersaglio di un potere sovrano che si concentrava ed esauriva su di esso devastandolo, annichilendolo, ma al tempo stesso esibendolo come trofeo della sua potenza ineguagliabile, a un tempo prova della colpa e simbolo della giustizia<sup>621</sup>, si sostituisce “una penalità dell’incorporeo”<sup>622</sup>, che si orienta, grazie all’apparato recente delle scienze umane, all’anima come oggetto di un sapere e obiettivo di un potere che mira non a sopprimerla, ma ad assoggettarla attraverso la costante e meticolosa disciplina del corpo. Diventa allora chiara la regola che guida Foucault, quando si prescrive di “indagare se questo ingresso dell’anima sulla scena della giustizia penale, e con esso l’inserzione nella pratica giudiziaria di tutto un sapere «scientifico», non sia effetto di una trasformazione del modo in cui il corpo stesso è investito dai rapporti di potere”<sup>623</sup>. Non si deve dunque concepire un nuovo potere che dall’elemento naturale e sensibile del corpo, sposti la sua attenzione verso la sostanza incorporea dell’anima, nuovamente riconosciuta nella sua platonica sovranità. Se il potere giunge ad indirizzarsi sull’anima, questa va intesa non già come il suo presupposto, ma il correlato di una

---

<sup>620</sup> Ivi, p. 19.

<sup>621</sup> Si vedano, in merito ai supplizi e al corpo, i seguenti passi: “Il corpo interrogato nel supplizio è il punto di applicazione del castigo ed il luogo di estorsione della verità. [...] Il ciclo è chiuso: dalla *questio* all’esecuzione, il corpo ha prodotto e riproduce la verità del crimine. O piuttosto, costituisce l’elemento che attraverso tutto un gioco di rituali e di prove confessa che il crimine ha avuto luogo, afferma che lo ha commesso lui stesso, mostra che egli porta lo porta iscritto in sé e su di sé, sopporta l’azione del castigo e manifesta, nella maniera più clamorosa, i suoi effetti. Il corpo molte volte suppliziato assicura la sintesi della realtà dei fatti e della verità dell’informazione, degli atti di procedura e del discorso del criminale, del delitto e della punizione. Elemento essenziale, di conseguenza, nella liturgia penale, in cui deve costituire il partner di una procedura ordinata intorno ai diritti formidabili del sovrano, della incriminazione e del segreto” (p. 51); “Il supplizio giudiziario deve essere inteso anche come rituale politico. [...] Tutte queste ragioni – siano esse di precauzione in una determinata circostanza o di funzione nello svolgimento di un rituale – fanno dell’esecuzione pubblica più che un’opera di giustizia una manifestazione di forza; o piuttosto, è la giustizia come ostentazione della forza fisica, materiale e temibile del sovrano. La cerimonia del supplizio fa risplendere in piena luce il rapporto di forza che dà alla legge il suo potere”. Ivi, p. 55.

<sup>622</sup> Ivi, p. 19.

<sup>623</sup> Ivi, p. 27.

tecnologia che la costituisce come oggetto del suo intervento; l'anima non è la sostanza senza tempo né estensione che la metafisica ha sempre inseguito: essa è, come l'uomo, un'invenzione recente, fabbricata nelle fucine di un dispositivo che la esige come ingranaggio necessario al suo funzionamento.

L'anima non è dunque mai esistita prima del XVIII secolo? Foucault risponderebbe, come fa per la follia, ch'essa "non esiste, eppure non per questo è nulla". Certamente gli uomini hanno avuto un'esperienza dell'anima anche prima dell'instaurazione del dispositivo disciplinare, ma si trattava di tutta un'altra anima, che con quella moderna, che crediamo di conoscere e che è indagata in ogni momento dalla psicologia, presunta detentrica della sua verità, non condivide che il nome; ed è precisamente la superstizione del linguaggio, già riscontrata da Nietzsche, che la genealogia deve allontanare, per mostrare che "là dove l'anima ha la pretesa d'unificarsi, là dove l'Io s'inventa un'identità o una coerenza" non si trova altro che "la proliferazione degli eventi attraverso i quali (grazie ai quali, contro i quali) si sono formati"<sup>624</sup>. L'anima, non è allora che il risultato di un certo rapporto variabile che il potere ha di volta in volta instaurato sul corpo; è una dominazione, quella che vede anima e corpo presi da regimi di potere e sapere, che ha una lunga storia, che sarà percorsa da Foucault negli studi sulla sessualità occidentale, interrogata, come si vedrà, nella radice del desiderio.

Non più soltanto il corpo dunque, eppure, senza dubbio, ancora il corpo stesso. L'indagine che Foucault conduce non si avvicinerà ad esso per cercarvi l'obiettivo ultimo del potere, e – di conseguenza – il suo punto cieco: si tratterà per Foucault di interrogare il corpo come il tramite essenziale e necessario di una strategia di assoggettamento che, esercitandosi sul fulcro del corpo, non smette di guardare all'anima come punto di fuga del suo esercizio e segreto incessantemente investigato; il corpo è dunque l'incudine su cui il potere disciplinare plasma e forgia il ferro duttile dell'anima. Consapevole di dover guardare al corpo alla luce dell'anima e all'anima come nuova paradossale incarnazione del corpo, Foucault può intraprendere in *Sorvegliare e punire* una storia dei corpi che è inseparabile da "una genealogia dell'«anima» moderna"<sup>625</sup>, realizzata attraverso lo studio dell'evoluzione dei meccanismi punitivi.

Se si tratta di uno studio storico sul corpo, non si deve intendere la rassegna delle differenti mentalità che si sono succedute attorno all'oggetto naturale del corpo; si tratta, in termini ben diversi, di un'analisi che rintracci il corpo nelle sue diverse soglie di

<sup>624</sup> M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, cit., p. 48.

<sup>625</sup> M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 32.

apparizione storica, nelle condizioni della sua emergenza entro una rete di conoscenze e di pratiche di assoggettamento, e renda conto del fatto che

“il corpo è anche direttamente immerso in un campo politico: i rapporti di potere operano su di lui una presa immediata, l’investono, lo marchiano, lo addestrano, lo suppliziano, lo costringono a certi lavori, l’obbligano a delle cerimonie, esigono da lui dei segni. Questo assoggettamento non è ottenuto coi soli strumenti sia della violenza che dell’ideologia; esso può assai bene essere direttamente fisico, giocare della forza contro la forza, fissarsi su elementi materiali, e tuttavia non essere violento; può essere calcolato, organizzato, indirizzato tecnicamente, può essere sottile, non fare uso né di armi né del terrore, e tuttavia rimanere di ordine fisico. Ciò vuol dire che può esserci e un «sapere» del corpo che non è esattamente la scienza del suo funzionamento e una signoria delle sue forze che è più forte delle capacità di vincerle: questo sapere e questa signoria costituiscono quello che potremmo chiamare la tecnologia politica del corpo. [...] Si tratta in qualche modo di una microfisica del potere che gli apparati e le istituzioni mettono in gioco, ma il cui campo di validità si pone in qualche modo tra questi grandi meccanismi e gli stessi corpi, con la loro materialità e le loro forze”<sup>626</sup>.

Si tratta senza dubbio di un passo fondamentale ed estremamente ricco, per gli punti che suggerisce e gli sviluppi che esso ha all’interno del testo foucaultiano. Cerchiamo di affrontarlo analiticamente, estrinsecandone gli aspetti principali. Foucault introduce qui il concetto centrale di «tecnologia politica» che si esercita sui corpi e sugli individui: con questo termine, si deve intendere il complesso dei mezzi di sapere e di signoria, ossia di dominio, che investono in un’epoca e in una società determinate la vita dei soggetti ad un livello particolare, che non è quello giuridico-discorsivo del contratto né quello violento e massivo della guerra, e che penetra in maniera silenziosa e concertata in ogni ambito delle relazioni umane formando una struttura reticolare. È insieme una tecnica ed un sapere, che sorpassa l’intenzionalità dei singoli attori, mantenendo nondimeno una razionalità anonima di tipo strategico che li controlla, li gestisce, ne coordina le forze verso un assoggettamento sempre più capillare. Altrove, nel testo, Foucault parlerà di «dispositivo», intendendo quella struttura che funziona sulla base di una tecnologia; dal momento che non ne fornisce una definizione<sup>627</sup>, diviene molto preziosa la presentazione che ne dà Deleuze:

---

<sup>626</sup> Ivi, pp. 29-30

<sup>627</sup> La definizione di «dispositivo», che non viene data in *Sorvegliare e punire*, verrà fornita più tardi, in un’intervista del 1977: “Ce que j’essaie de repérer sous ce nom, c’est, premièrement, un ensemble résolument hétérogène, comportant des discours, des institutions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des lois, des mesures administratives, des énoncés scientifiques, des propositions philosophiques, morales, philanthropiques, bref: du dit et du non-dit, voilà les éléments du dispositif. Le

“Ma che cos’è un dispositivo? È innanzi tutto un groviglio, un insieme multilineare. È composto da linee di diversa natura. E queste linee nel dispositivo non racchiudono o circondano dei sistemi di cui ciascuno sarebbe omogeneo per proprio conto, l’oggetto, il soggetto, il linguaggio, ma seguono delle direzioni, tracciano dei processi sempre in squilibrio, e talvolta si avvicinano, talvolta si allontanano le une dalle altre. Ogni linea è spezzata, sottoposta a variazioni. Gli oggetti visibili, gli enunciati formulabili, le forze in esercizio, i soggetti in posizione sono come dei vettori e dei tensori . [...] Le prime due dimensioni di un dispositivo, o quelle che Foucault districa per prime, sono curve di visibilità e curve di enunciazione. [...] In terzo luogo, un dispositivo comporta linee di forze. [...] in un certo senso «retificano» le curve precedenti, tracciano delle tangenti, avvilluppano le traiettorie da una linea all’altra, compiono degli andirivieni dal vedere al dire e viceversa, agiscono come frecce che incrociano continuamente le cose e le parole e ne guidano continuamente la lotta. [...] É la «dimensione del potere» [...]”<sup>628</sup>.

La chiarificazione data da Deleuze consente anche proseguire il nostro percorso, dal momento che introduce direttamente l’elemento del potere, cui la tecnologia politica è strettamente legata. In *Sorvegliare e punire*, come si è precedentemente anticipato, Foucault fa giocare per la prima volta “quella nuova concezione del potere che”, secondo le parole di Deleuze, “era stata cercata senza che si riuscisse né a trovarla né ad enunciarla”<sup>629</sup>. Quella che fornisce Foucault per la prima volta, è una rappresentazione per molti versi distante dalle raffigurazioni tradizionali, in quanto suppone che il potere

“non sia concepito come una proprietà, ma come una strategia, che i suoi effetti di dominazione non siano attribuiti ad una «appropriazione», ma a disposizioni, manovre, tattiche, tecniche, funzionamenti, che si decifri in esso piuttosto una rete di relazioni sempre tese, sempre in attività, che non un privilegio che si

---

dispositif lui-même, c’est le réseau qu’on peut établir entre ces éléments. Deuxièmement, ce que je voudrais repérer dans le dispositif, c’est justement la nature du lien qui peut exister entre ces éléments hétérogènes. [...] Bref, entre ces éléments, discursifs ou non, il y a comme un jeu, des changements de position, des modifications de fonctions, qui peuvent, eux aussi, être très différents. Troisièmement, par dispositif, j’entends une sorte – disons – de formation, qui, à un moment historique donné, a eu pour fonction majeure de répondre à une urgence. Le dispositif a donc une fonction stratégique dominante. [...] J’ai dit que le dispositif était de nature essentiellement stratégique, ce qui suppose qu’il s’agit là d’une certaine manipulation de rapports de force, d’une intervention rationnelle et concertée dans ces rapports de force, soit pour les développer dans telle direction, soit pour les bloquer, ou pour les stabiliser, les utiliser. Le dispositif est donc toujours inscrit dans un jeu de pouvoir, mais toujours lié aussi à une ou à des bornes de savoir, qui en naissent, mais, tout autant, le conditionnent. C’est ça, le dispositif: des stratégies de rapports de forces supportant des types de savoir, et supportés par eux”. M. Foucault, *Le jeu de Michel Foucault*, (entretien avec D. Colas, A. Grosrichard, G. Le Gaufey, J. Livi, G. Miller, J. Miller, J.-A. Miller, C. Millot, G. Wajeman), *Ornicar? Bulletin périodique du champ freudien*, n°10, juillet 1977, in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., pp. 299-300.

<sup>628</sup> G. Deleuze, *Che cos’è un dispositivo?*, in G. Deleuze, *Divenire molteplice*, cit., pp. 67-69.

<sup>629</sup> G. Deleuze, *Un nuovo cartografo*, in G. Deleuze, *Foucault*, cit., p. 33.

potrebbe detenere, che gli si dia per modello la battaglia perpetua, piuttosto che il contratto operante una cessione o la conquista che si impadronisce di un dominio. Bisogna insomma ammettere che questo potere lo si eserciti piuttosto che non lo si possieda, che non sia «privilegio» acquisito o conservato dalla classe dominante, ma effetto d'insieme delle sue posizioni strategiche [...]»<sup>630</sup>.

Eliminati i postulati della proprietà, della subordinazione, e dell'essenza<sup>631</sup>, Foucault restituisce l'immagine inedita di un potere che “dev'essere analizzato come qualcosa che circola” e funziona “attraverso un'organizzazione reticolare”<sup>632</sup>. Entro le sue maglie sono presi tanto i presunti dominanti quanto i dominati, non nel senso che tutti non farebbero che subirne il peso oppressivo, ma in quanto l'individuo “non è il *vis-à-vis* del potere”, ma piuttosto uno dei suoi “effetti principali”<sup>633</sup>. Non si deve pensare innanzitutto ad un individuo, “atomo elementare o nucleo primitivo”, che venga in una successiva fase a contatto con il potere, subendone o contrastandone la spinta; il potere agisce in maniera del tutto diversa nei confronti dei suoi soggetti: “li investe, si impone per mezzo loro e attraverso loro; si appoggia su di loro, esattamente come loro stessi, nella lotta contro di lui, si appoggiano a loro volta sulle prese ch'esso esercita su di loro”<sup>634</sup>. Non solo. Lo stesso soggetto di conoscenza, che elabora questo tipo di analisi, non sfugge a questo sistema di cattura: “bisogna al contrario considerare” scrive Foucault, “che il soggetto che conosce, gli oggetti da conoscere e le modalità della conoscenza sono altrettanti effetti di queste implicazioni fondamentali del potere-sapere e delle loro trasformazioni storiche”<sup>635</sup>. Il potere quindi non è esteriore ai suoi soggetti, né sopraggiunge su di essi modificandone lo statuto originario; al contrario, “l'individuo è un effetto del potere e al tempo stesso, o proprio nella misura in cui ne è un effetto, è l'elemento di raccordo del potere. Il potere”, riassume efficacemente Foucault, “passa attraverso l'individuo che ha costituito”<sup>636</sup>.

Vi è un ulteriore aspetto, strettamente legato ai precedenti, che caratterizza in maniera essenziale la nuova concezione del potere. Come Foucault mostrerà ampiamente all'interno del testo *La volontà di sapere*, vi è infatti una rappresentazione tradizionale che riduce il potere alla sola dimensione giuridico-politica e ne impoverisce il funzionamento al solo atto del divieto imposto dalla legge: “sarebbe un potere povero nelle sue risorse,

---

<sup>630</sup> M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 30.

<sup>631</sup> Si veda, in merito, G. Deleuze, *Un nuovo cartografo*, in G. Deleuze, *Foucault*, pp. 33-37.

<sup>632</sup> M. Foucault, “*Bisogna difendere la società*”, cit., p. 33.

<sup>633</sup> *Ibidem*.

<sup>634</sup> M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 30.

<sup>635</sup> *Ivi*, p. 31.

<sup>636</sup> M. Foucault, “*Bisogna difendere la società*”, cit., p. 33.

economista nei suoi procedimenti, monotono nelle tattiche che usa, incapace d'invenzione e [...] non avrebbe praticamente altro che la potenza del «no»<sup>637</sup>. Questa teoria, che trova nel diritto la forma fondamentale di manifestazione del potere, non è però in grado secondo Foucault di rendere conto del modo in cui effettivamente esso si esercita, e costituisce anzi il codice di accettabilità e legittimazione di un potere che opera secondo modalità estremamente differenti. Il potere infatti, non solo si esercita secondo una meccanica operante a livello microfisico, ma possiede un ruolo direttamente produttivo; come scrive Foucault:

“Bisogna smettere di descrivere sempre gli effetti del potere in termini negativi: «esclude», «reprime», «respinge», «astrae», «maschera», «nasconde», «censura». In effetti il potere produce; produce il reale; produce campi di oggetti e rituali di verità. L'individuo e la conoscenza che possiamo assumerne derivano da questa produzione”<sup>638</sup>.

L'operazione compiuta da Foucault ha quindi un duplice effetto: da un lato rivela l'inadeguatezza di una rappresentazione del potere che vuole che esso si eserciti a partire da un diritto fondamentale, mostrando al contrario come nell'Occidente moderno le relazioni di potere “funzionano sulla base della tecnica e non del diritto, della normalizzazione e non della legge, del controllo e non della punizione e [...] si esercitano a livelli ed in forme che vanno al di là dello Stato e dei suoi apparati”<sup>639</sup>; dall'altra scavalca la convinzione, discendente dalla rappresentazione giuridica, secondo cui il potere, manifestandosi essenzialmente attraverso la legge, consisterebbe nell'istanza del divieto e della repressione, mostrando come esso possieda invece un carattere direttamente produttivo e si serva anzi del diritto come codice attraverso cui presentarsi e legittimarsi. Foucault sottopone l'immagine tradizionale del potere ad una doppia squalifica – nel principio e negli effetti d'esercizio – che rende necessaria l'elaborazione di una griglia d'interpretazione storica in grado di restituire le relazioni di potere nel gioco dei rapporti di forza che le costituiscono<sup>640</sup>.

---

<sup>637</sup> M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 76.

<sup>638</sup> M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 212.

<sup>639</sup> M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 80

<sup>640</sup> “Tout rapport de force implique à chaque moment une relation de pouvoir (qui est en quelque sorte la coupe instantanée), et chaque relation de pouvoir renvoie, comme à son effet mais aussi comme à sa condition de possibilité, à un champ politique dont elle fait partie. Dire «tout est politique», c'est dire cette omniprésence des rapports de force et leur immanence à un champ politique”. M. Foucault, *Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps*, cit., in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., p. 233.

Il concetto di «forza» è infatti al centro del pensiero foucaultiano del potere, che Deleuze riconosce essere “profondamente nietzschiano”<sup>641</sup>; rifiutando il paradigma del contratto e la forma del diritto, Foucault riconduce infatti la sostanza del potere non ad un’istanza localizzata in un’istituzione come lo Stato o in una figura come il sovrano, né all’unità di un’essenza che capace di raccoglierne la dispersione, ma alla “molteplicità dei rapporti di forza immanenti al campo in cui si esercitano e costitutivi della loro organizzazione”<sup>642</sup>; come scrive efficacemente Deleuze: “il potere non ha una essenza, è operativo. Non è attributo, bensì rapporto: la relazione di potere è l’insieme dei rapporti di forze”<sup>643</sup> che, pur essendo singolarità, non sono mai per definizione collocabili localmente, a causa della loro natura essenzialmente relazionale. Foucault scrive infatti che l’onnipresenza del potere non si deve al fatto che esso “inglobi tutto”, ma nel senso che “si esercita a partire da innumerevoli punti”<sup>644</sup>: in questo senso, come fa notare Deleuze, si può dire che “il potere è locale perché non è mai globale, ma non è locale o localizzabile perché è diffuso”<sup>645</sup>; ossia, ogni tentativo di localizzazione del potere non ne individua che gli estremi e manca sempre il potere, che esiste solo in atto, nel rapporto che attraversa lo spazio dei suoi punti di raccordo.

All’interno del groviglio multilineare del dispositivo, intrecciata alla dimensione del potere, si trova quella del sapere. La struttura stessa che li accoglie porta necessariamente ad escludere una determinata immagine del sapere, che si vorrebbe autentico soltanto nella misura in cui può rivendicare una sovranità e un’autonomia da ogni condizionamento; come se la verità non si raggiungesse che procedendo nell’etere senza gravità d’una ragione eterna, come se la conoscenza si realizzasse esclusivamente nell’elemento della libertà assoluta:

---

<sup>641</sup> G. Deleuze, *Le strategie o il non-stratificato: il pensiero del fuori (potere)*, in G. Deleuze, *Foucault*, cit., p. 76. “Che cos’è il Potere? La definizione di Foucault sembra molto semplice, il potere è un rapporto di forze, o meglio, ogni rapporto di forze è un «rapporto di potere». Dobbiamo innanzitutto capire che il potere non è una forma, la forma Stato, per esempio; e che il potere non si attua tra due forme, come nel caso del sapere. In secondo luogo, la forza non è mai al singolare, la sua caratteristica essenziale è di essere in rapporto con altre forze, di modo che ogni forza è già rapporto, e cioè potere: la forza non ha un oggetto o un soggetto diverso dalla forza stessa. [...] Non ci si chiederà allora «che cos’è il potere e da dove deriva?», ma: in quale modo si esercita? Un esercizio di potere si manifesta come un’affezione, poiché la stessa forza si definisce per il potere di avere affezioni su altre forze (con le quali è in rapporto) e di subire le affezioni di altre forze [...]”. Ivi, pp. 75-76.

<sup>642</sup> M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 82.

<sup>643</sup> G. Deleuze, *Un nuovo cartografo*, in G. Deleuze, *Foucault*, cit., p. 36.

<sup>644</sup> M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., pp. 82-83.

<sup>645</sup> G. Deleuze, *Un nuovo cartografo*, in G. Deleuze, *Foucault*, cit., p. 35.

“bisogna anche rinunciare a tutta una tradizione che lascia immaginare che un sapere può esistere solo là dove sono sospesi i rapporti di potere e che il sapere non può svilupparsi altro che fuori dalle ingiunzioni del potere, dalle sue esigenze e dai suoi interessi. [...] Bisogna piuttosto ammettere che il potere produce sapere (e non semplicemente favorendolo perché lo serve, o applicandolo perché è utile); che potere e sapere si implicano direttamente l’un altro; che non esiste relazione di potere senza correlativa costituzione di un campo di sapere, né di sapere che non supponga e non costituisca nello stesso tempo relazioni di potere”<sup>646</sup>.

È proprio nell’elemento del sapere, colto nella costitutiva relazione che intrattiene con i rapporti di potere, che Foucault elaborerà quel tentativo di “insurrezione dei saperi assoggettati” che definisce il piano generale del suo progetto genealogico. Come scrive all’interno della prima lezione del corso “*Bisogna difendere la società*”, si tratta di recuperare quell’insieme di saperi eruditi e locali, molteplici e dispersi, che serbano lo stigma “delle lotte e insieme la memoria brutta degli scontri” attraverso cui sono stati disconosciuti e squalificati dal discorso scientifico:

“In questa attività, che si può chiamare dunque genealogica, [...] si tratta, in realtà, di far entrare in gioco dei saperi locali, discontinui, squalificati, non legittimati, contro l’istanza teorica unitaria che pretenderebbe di filtrarli, gerarchizzarli, ordinarli in nome di una conoscenza vera e dei diritti di una scienza che sarebbe detenuta da qualcuno. Le genealogie non sono dunque dei ritorni positivisti ad una forma di scienza più attenta o più esatta. Le genealogie sono precisamente delle anti-scienze. [...] Si tratta invece dell’insurrezione dei saperi. E non tanto contro i contenuti, i metodi o i concetti della scienza, quanto innanzitutto contro gli effetti di potere centralizzatori legati all’istituzione ed al funzionamento di un discorso scientifico organizzato all’interno di una società come la nostra. [...] È proprio contro gli effetti di potere di un discorso considerato come scientifico che la genealogia deve condurre la lotta”<sup>647</sup>.

Che questa sia la direzione principale del suo lavoro, oltre che la chiave forse più esplicativa della sua ricerca, è confermato dalla *Prefazione alla Volontà di sapere*, in cui Foucault chiarisce i contorni di quel “problema più generale” entro il quale si iscrive la ricerca sulla sessualità: “in che modo, nelle società occidentali moderne, la produzione dei discorsi cui si è attribuito (almeno per un certo periodo di tempo) un valore di verità è legata ai vari meccanismi ed istituzioni di potere?”<sup>648</sup>. Il discorso quindi, nel suo legame

---

<sup>646</sup> M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 31.

<sup>647</sup> M. Foucault, “*Bisogna difendere la società*”, cit., pp. 17-18.

<sup>648</sup> M. Foucault, *Prefazione all’edizione italiana*, in M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 7.

con la veridizione, non scompare dall'orizzonte foucaultiano, ma si trova ed essere a un tempo oggetto, catalizzatore, posta in gioco ed effetto del potere: "il discorso non è semplicemente ciò che traduce le lotte o i sistemi di dominazione, ma ciò per cui, attraverso cui, si lotta, il potere di cui si cerca d'impadronirsi"<sup>649</sup>.

Ritornando al testo di *Sorvegliare e punire*, Foucault illustra nelle sue pagine la trasformazione che ha condotto la giustizia penale ad adottare il sistema della reclusione carceraria a partire dalla pratica dei supplizi<sup>650</sup>. È nel corso della sintesi articolata che ha visto sorgere, nella società occidentale tra la fine del secolo XVIII e l'inizio del XIX, la tecnologia disciplinare complessiva, che la prigione si è integrata, al fianco di istituzioni

---

<sup>649</sup> M. Foucault, *L'ordine del discorso*, cit., p. 13. Si legga anche quanto Foucault scriverà alcuni anni più tardi: "Bisogna ammettere un gioco complesso e instabile in cui il discorso può essere contemporaneamente strumento ed effetto del potere, ma anche ostacolo, intoppo, punto di resistenza ed inizio di una strategia opposta. Il discorso trasmette e produce potere; lo rafforza ma lo mina anche, l'espone, lo rende fragile e permette di opporgli ostacoli. [...] Non c'è il discorso del potere da un lato, e di fronte un altro che gli si oppone. I discorsi sono elementi o blocchi tattici nel campo dei rapporti di forza. [...] Ai discorsi sul sesso non va chiesto innanzitutto da quale teorie derivino, o quale ideologia – dominante o dominata – rappresentino; bisogna piuttosto interrogarli ai due livelli della loro produttività tattica (quali effetti reciproci di potere e di sapere garantiscono) e della loro integrazione strategica (quale congiuntura e quale rapporto di forza rende necessaria la loro utilizzazione in questo o in quell'episodio degli scontri diversi che si producono)". M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., pp. 90-91. Nel 1978, nel corso di un'intervista, dirà: "Le type d'analyse que je pratique ne traite pas du problème du sujet parlant, mais examine les différentes manières dont le discours à joué un rôle à l'intérieur d'un système stratégique où du pouvoir est impliqué, et pour lequel du pouvoir fonctionne. Le pouvoir n'est donc pas au-dehors du discours. Le pouvoir n'est ni source ni origine du discours. Le pouvoir est quelque chose qui opère à travers le discours, puisque le discours est lui-même un élément dans un dispositif stratégique de relations de pouvoir". M. Foucault, *Dialogue on Power (Dialogue sur le pouvoir)*, entretien avec des étudiants de Los Angeles a partir d'un enregistrement réalisé en mai 1975 dans la Founders Room du Pomone Collège, à Claremont, in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., p. 465.

<sup>650</sup> "In ogni modo, possiamo dire che alla fine del secolo XVIII ci troviamo davanti a tre maniere di organizzare il potere di punire. La prima, è quella che funzionava ancora e si appoggiava sul vecchio diritto monarchico. Le altre due si riferivano entrambe alla concezione preventiva, utilitaria, correttiva di un diritto di punire che appartenerebbe all'intera società, ma sono molto differenti a livello dei dispositivi cui danno luogo. Con una larga schematizzazione, possiamo dire che, nel diritto monarchico, la punizione è un cerimoniale di sovranità; utilizza i marchi rituali della vendetta che applica sul corpo del condannato e ostenta agli occhi degli spettatori un effetto di terrore tanto più intenso quanto più discontinuo, irregolare, e sempre al di sopra della sue proprie leggi, è la presenza fisica del sovrano e del suo potere. Nel progetto dei giuristi riformatori, la punizione è una procedura per riqualificare gli individui come soggetti di diritto; essa utilizza non dei marchi, ma dei segni, degli insiemi codificati di rappresentazioni, e di questi, la scena del castigo deve assicurare la circolazione più rapida e l'accettazione più universale possibile. Infine, nel progetto di istituzione carceraria che viene elaborato, la punizione è una tecnica di coercizione degli individui; essa pone in opera dei processi di addestramento del corpo – non dei segni – con le tracce che questo lascia, sotto forma di abitudini, nel comportamento; essa suppone la messa in opera di un potere specifico di gestione della pena. Il sovrano e la sua forza, il corpo sociale, l'apparato amministrativo. Il marchio, il segno, la traccia. La cerimonia, la rappresentazione, l'esercito. Il nemico vinto, il soggetto di diritto in via di riqualificazione, l'individuo assoggettato ad una coercizione immediata. Il corpo suppliziato, l'anima di cui si manipolano le rappresentazioni, il corpo che viene addestrato: sono tre serie di elementi che caratterizzano i tre dispositivi che si affrontano nella seconda metà del XVIII secolo. [...] Essi sono modalità secondo le quali si esercita il potere di punire. Tre tecnologie di potere". M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., pp. 143-144.

come la scuola, il riformatorio, la caserma, l'ospedale, nel sistema di quel dispositivo che ne ha fatto un elemento fondamentale del suo funzionamento; e, di rimando, lo stesso sistema giuridico si è reso sempre più permeabile alla sua penetrazione da parte delle discipline che lo hanno sostituito nella sua originaria funzione di giudizio, come scrive Foucault:

“Possiamo quindi parlare di un eccesso, o di una serie di eccessi, dell'imprigionamento in rapporto alla detenzione legale – del «carcerario» in rapporto al «giudiziario». [...] La sua radice è altrove: precisamente al fatto che si chiede alla prigione di essere «utile», nel fatto che la privazione della libertà – questo prelevamento giuridico su di un bene ideale – ha dovuto, fin dall'inizio, esercitare un ruolo tecnico positivo, operare delle trasformazioni sugli individui. E per questa operazione l'apparato carcerario è ricorso a tre grandi schemi: lo schema politico-morale dell'isolamento individuale e della gerarchia; il modello economico della forza applicata ad un lavoro obbligatorio; il modello tecnico-medico della guarigione e della normalizzazione. La cella, la fabbrica, l'ospedale. Il margine per cui la prigione eccede la detenzione è in effetti coperto da tecniche di tipo disciplinare”<sup>651</sup>.

La conseguenza forse più rilevante del ruolo profondamente attivo delle tecnologie disciplinari è che, nel caso della prigione, esse intervengono direttamente sui loro soggetti attraverso la costituzione e l'attivazione di tutto un sapere che si forma nel luogo stesso della prigione, e che determina “una curiosa sostituzione”:

“dalle mani della giustizia [l'apparato penitenziario] riceve, sì un condannato, ma ciò su cui deve applicarsi, non è l'infrazione, certo, e neppure chi l'ha commessa, ma un oggetto un po' differente, definito da variabili che almeno in partenza non erano prese in conto dalla sentenza, perché erano pertinenti solo per la tecnologia correttiva. Questo personaggio diverso, che l'apparato sostituisce al colpevole condannato, è il *delinquente*”<sup>652</sup>.

E con ciò la disciplina non opera una modificazione esteriore, non aggiunge un'attribuzione peggiorativa ad un soggetto di diritto che commette un'infrazione del codice, ma crea *tout court* un nuovo soggetto, che si costituisce senza sosta nella spirale perpetua in cui giocano la polizia, la prigione e la delinquenza:

---

<sup>651</sup> Ivi, p. 271.

<sup>652</sup> Ivi, p. 275.

“se è vero che alla detenzione privativa della libertà, che era stata definita dal diritto, la prigione ha aggiunto il «supplemento» del penitenziario, questo a sua volta ha introdotto un personaggio di troppo, che si è introdotto tra colui che legge condanna e colui che eseguisce questa legge. Laddove il corpo marchiato, squartato, bruciato, annientato del suppliziato è scomparso, è apparso il corpo del prigioniero, doppiato della individualità del «delinquente», della piccola anima del criminale, che l'apparato stesso del castigo ha fabbricato come punto di applicazione del potere di punire e come oggetto di ciò che ancora oggi viene chiamato scienza penitenziaria. Si dice che la prigione fabbrica i delinquenti: è vero che essa riconduce, quasi fatalmente, davanti ai tribunali coloro che le sono stati affidati. Ma essa li fabbrica in quest'altro senso, da lei stessa introdotto nel gioco della legge e dell'infrazione, del giudice e di colui che commette l'infrazione, del condannato e del boia: la realtà incorporea della delinquenza che li lega gli uni agli altri e, tutti insieme, da una secolo e mezzo, li prende nella stessa trappola”<sup>653</sup>.

Se questo è il traguardo, delineato nei suoi tratti generali, cui giunge l'analisi condotta da Foucault, quest'opera possiede, al di là del percorso tematico che vi è illustrato, un'importanza sicuramente non secondaria per il percorso che si sta conducendo. In *Sorvegliare e punire* non solo si conduce una genealogia del sistema carcerario e delle sue implicazioni sull'anima e sul corpo, ma al suo interno affiora la genealogia stessa, per come Foucault la descrive nel suo saggio su Nietzsche; non solo Foucault descrive la storia della prigione, la sua progressiva apparizione nel cuore della giustizia penale, ma lascia scorgere direttamente in più luoghi dell'opera il gioco proprio dell'approccio genealogico. «Genealogia» è qui a un tempo il carattere complessivo dell'analisi che Foucault dedica all'istituzione carceraria e ai dispositivi disciplinari, il risultato di questo lavoro, e l'approccio diretto con cui Foucault si avvicina al suo oggetto d'indagine, e che emerge al di sotto di questo consentendo la sua apparizione.

Presentando il costituirsi della disciplina, tecnologia e arte dei corpi al crocevia del tempo e dello spazio, Foucault adopera un lessico di indubitabile ascendenza nicciana, come si coglie dalla scelta, chiaramente non casuale, del termine «invenzione»:

“L'«invenzione» di questa nuova anatomia politica non deve essere intesa come un'improvvisa scoperta, ma come una molteplicità di processi minori, di diversa origine, a localizzazione sparsa, che si intersecano, si ripetono, o si imitano, si appoggiano gli uni sugli altri, si distinguono secondo il campo di applicazione, entrano in convergenza e disegnano, poco a poco, lo schema di un metodo generale. [...] Piccole astuzie dotate di grande potere di diffusione, disposizioni

---

<sup>653</sup>Ivi, p. 279.

sottili, d'apparenza innocente, ma profondamente insinuanti, dispositivi che obbediscono a inconfessabili economie o perseguono coercizioni senza grandezza [...]”<sup>654</sup>.

Non soltanto dunque la disciplina «fabbrica» effettivamente, come suoi oggetti specifici, corpi docili e produttivi, ma è essa stessa il risultato di una fabbricazione: quella che Nietzsche avrebbe definito l'opera di uno *Schwarzkünstler*, è per Foucault il risultato, intenzionale e non soggettivo<sup>655</sup>, dell'intreccio di molteplici istanze alla cui interazione non presiede “la potenza anticipatrice d'un senso, ma il gioco casuale delle dominazioni”<sup>656</sup>. Il «caso» che è qui in gioco non deve essere inteso come l'abolizione, ma piuttosto, come scrive Deleuze, come l'autentica “affermazione della necessità”<sup>657</sup>. La razionalità che è propria alle tattiche infatti “non conosce che un solo regno, dove non c'è né provvidenza, né causa finale”<sup>658</sup>, e nel quale il caso è “affermazione pura” che si manifesta nella necessità cui dà luogo; come nel lancio dei dadi di cui parla Nietzsche, “la necessità è affermata dal caso”<sup>659</sup> come combinazione del *molteplice*. La strategia che presiede l'«invenzione» della disciplina appare quindi non soltanto il suo essenziale modo di azione – essa è infatti una tecnologia politica –, ma anche e prima di tutto il principio della sua genesi e costituzione. Se il “metodo generale” della disciplina non è che la sintesi dell'eteroclitico che la compone, se la sua “essenza fu costruita pezzo per pezzo a partire da figure che le erano estranee”, allora lo sguardo del metafisico che cerca un'origine della disciplina che la restituisca intatta e al riparo da “tutte le peripezie che hanno potuto aver

---

<sup>654</sup> Ivi, p. 151.

<sup>655</sup> “[...] le relazioni di potere sono contemporaneamente intenzionali e non soggettive. Se, infatti, sono intelligibili, non è perché sarebbero l'effetto, in termini di causalità, di un'altra istanza che le «spiegherebbe», ma è perché sono attraversate, da parte a parte, da un calcolo: non c'è potere che si eserciti senza una serie di intenti e obiettivi. Ma questo non vuol dire che esso risulti dalla scelta o dalla decisione di un soggetto individuale; non mettiamoci a cercare lo stato maggiore che presiede alla sua razionalità; né la casta che governa, né i gruppi che controllano gli apparati dello stato, né quelli che prendono le decisioni più importanti gestiscono l'insieme della trama di potere che funziona in una società (e la fa funzionare); la razionalità del potere è quella delle tattiche, spesso molto esplicite al livello limitato in cui s'iscrivono – cinismo locale del potere –, che, connettendosi le une alle altre, implicandosi e propagandosi, trovano altrove la loro base e la loro condizione, delinano alla fine dei dispositivi d'insieme: qui la logica è ancora perfettamente chiara, gli intenti decifrabili, eppure può darsi che non ci sia nessuno che li abbia concepiti e ben pochi che li abbiano formulati: carattere implicito delle grandi strategie anonime, quasi mute, che coordinano tattiche loquaci, i cui «inventori» o responsabili sono spesso senza ipocrisia”. M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 84.

<sup>656</sup> M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, cit., p. 50.

<sup>657</sup> G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 42.

<sup>658</sup> M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, cit., p. 55.

<sup>659</sup> G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 42.

luogo<sup>660</sup>, dev'essere sostituito con un tipo di osservazione che faccia della storia il suo principio d'indagine:

“Descriverle implicherà il setacciare il dettaglio e il fissare l'attenzione sulle minuzie: sotto gli aspetti più modesti, cercare non un senso, ma una precauzione, inserirli non solo nella mutua dipendenza da un funzionamento, ma nella coerenza di una tattica. Astuzie, non tanto della grande ragione che lavora perfino durante il proprio sonno e dà un senso all'insignificante, quanto all'attenta «malevolenza» che fa di ogni cosa un suo seme<sup>661</sup>.”

Lo sguardo del genealogista non teme di volgersi in basso, per frugare i bassifondi da cui scaturiscono le emergenze che la storia metafisica annovera come sue trionfali scoperte; sa anzi di doversi “attardar[e] sulle meticolosità e sui casi degli inizi; prestare un'attenzione scrupolosa alla loro risibile cattiveria; aspettar[e] di vederli sorgere, maschere finalmente cadute, col volto dell'altro; andarli a cercare senza pudore là dove sono [...]; lasciar loro il tempo di risalire dal labirinto dove nessuna verità li ha mai tenuti sotto la sua guardia<sup>662</sup>: in una parola, rispolverare la loro *pudenda origo*. A proposito della procedura di controllo dell'esame, leggiamo:

“Importanza decisiva, di conseguenza, di tutte queste *piccole tecniche* di annotazione, registrazione costituzione di dossiers, di messa in colonna e in quadro, che ci sono famigliari e che hanno permesso lo sblocco epistemologico delle scienze dell'individuo. È senza dubbio giusto porsi il problema aristotelico: è possibile una scienza dell'individuo; è lecita? A grande problema, grandi soluzioni, forse. Ma, verso la fine del secolo XVIII, esiste il *piccolo problema storico* dell'emergere di ciò che potremmo mettere sotto la sigla di scienze «cliniche»; problema dell'ingresso dell'individuo (e non più della specie) nel campo del sapere; problema dell'ingresso della descrizione singola, dell'interrogatorio, dell'anamnesi, del «dossier», del funzionamento generale del discorso scientifico. A questo semplice problema di fatto, è necessaria senza dubbio una *risposta senza grandezza*: bisogna guardare dalla parte di questi processi di scritturazione e di registrazione, bisogna guardare dalla parte dei meccanismi dell'esame, dalla parte della formazione dei dispositivi di disciplina e della formazione di un nuovo sapere sui corpi. La nascita delle scienze dell'uomo? Verosimilmente dobbiamo cercarla in quegli archivi, di *scarsa gloria*, in cui è stato elaborato il gioco moderno delle coercizioni sui corpi, i gesti, i comportamenti<sup>663</sup>.”

---

<sup>660</sup> M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, cit., p. 45.

<sup>661</sup> M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 151.

<sup>662</sup> M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, cit., p. 47.

<sup>663</sup> M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., pp. 208-209 [corsivo mio].

Su queste infime altezze, senza luce né colore, si orienta lo sguardo del genealogista; sono “pergamene ingarbugliate, raschiate, più volte riscritte” quelle su cui la genealogia sceglie di lavorare, penetrando con il suo sguardo la loro disseminazione, per poi raccoglierla a distanza e far valere tutto quell’“accanimento nell’erudizione”<sup>664</sup> contro le ciclopiche costruzioni di una scienza ancora surrettiziamente devota alla metafisica.

La stessa prigione, infine, si mostra un esempio assolutamente adeguato all’analisi genealogica che conduce Foucault. Integrata solo sul finire del XVIII secolo all’interno dei Codici penali, sembra godere, per come la concepiscono i riformatori, di uno statuto curiosamente ambiguo: da un lato è estremamente recente, nel momento in cui la sua nascita è collocata in concomitanza al suo inserimento entro il sistema del diritto penale; dall’altro, essa, retaggio dell’*ancien régime* e di quanto più barbaro e reazionario vi era in esso, “era tanto più squalificata in quanto era [...] direttamente legata all’arbitrio reale ed agli eccessi del potere sovrano”<sup>665</sup>. Una nascita recente e luminosa, e assieme un passato cupo e sanguinario, da cui prendere le più lunghe distanze. Collocati ad una soglia epocale per la giustizia occidentale, i riformatori occupavano anche il luogo dell’apparente contraddizione tra due storie del tutto distinte, un avvenire sorretto dal migliore umanesimo, e una memoria condannata all’oblio. Ma se riconoscevano il carattere brutale e violento della reclusione, cosa motivava nei riformatori non solo la loro tolleranza nei confronti dello strumento della prigione, ma addirittura la sua installazione nel cuore di un sistema penale? Malgrado la loro strutturale miopia, i loro occhi avevano saputo vedere (si dovrebbe dire, tuttavia, non potevano che vedere, dal momento che si tratta di una questione strutturale e non di merito) un particolare niente affatto secondario: non si trattava della *stessa* prigione. “La forma-prigione” naturalmente “preesiste alla sua utilizzazione sistematica nelle leggi penali”<sup>666</sup>; eppure non sarebbe eccessivo affermare che, quella prigione che viene ad essere inclusa nei Codici è il risultato di una «invenzione», anch’essa è stata fabbricata.

Alle sue origini essa è in certo modo “tutt’altra cosa”: i suoi primi passi sul terreno della storia sono «bassi» e modesti, tanto da renderla irricognoscibile ai quei riformatori che la rilanciavano come panacea di ogni delinquenza. La prigione era in effetti una pratica che si indirizzava *ad continendos homines, non ad puniendos*: non poteva rientrare nel diritto

---

<sup>664</sup> M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, cit., p. 43.

<sup>665</sup> M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 129.

<sup>666</sup> Ivi, p. 251.

penale dal momento che il suo ruolo non era quello di punire, ma “di costituire una presa di garanzia sulla persona e sul corpo suo”<sup>667</sup>. La prigione persisteva ai margini, e come in ombra rispetto all’edificio penale; apparteneva, nei confronti della giustizia, al ricco inventario dell’eteroclitico.

Eppure, nel giro di circa un secolo, si riconosce nella prigione il miglior rimedio contro il crimine, al punto che, anche quando sarà sottoposta a critiche, non si troverà di meglio, in sua sostituzione, che la prigione stessa; la prigione diventa rimedio di se stessa e dei suoi stessi mali. Questa trasformazione, che potrebbe meritare il nome più adeguato di mutazione, è da ricondursi, come illustra Foucault nelle pagine del suo testo, alla circostanza fondamentale secondo la quale la prigione si trova ad essere preparata nella forma che la renderà assimilabile da parte del sistema penale dal complesso dispositivo disciplinare che trovava nell’istituzione-prigione insieme un elemento, un ripetitore e un intensificatore del suo funzionamento:

“Essa si è costituita all’esterno dell’apparato giudiziario, quando furono elaborate, attraverso tutto il corpo sociale, le procedure per ripartire gli individui e distribuirli spazialmente, classificarli, ricavare da essi il massimo rendimento e il massimo delle forze, addestrare i loro corpi, codificare il loro comportamento in continuità, mantenerli in una visibilità senza lacune, formare intorno ad essi tutto un apparato di osservazione, di registrazione, e di annotazioni, costituire sopra di essi un sapere che si accumula e si centralizza. La forma generale di un apparato per rendere gli individui docili e utili, con un lavoro preciso sul loro corpo, ha disegnato l’istituzione-prigione, prima che la legge la definisse come pena per eccellenza”<sup>668</sup>.

Così preparata, la sua annessione al sistema giuridico ha comportato per altro un effetto curioso: giunta nel centro del sistema penale, la prigione così concepita diventa agli occhi sia dei suoi promotori, che dei suoi detrattori, che delle sue vittime, tanto «naturale» da guadagnare la funzione di tribunale del proprio passato. E si ha da un lato la tendenza a concepirne l’apparizione attuale come il risultato di ciò che tutto un lavoro sommerso aveva preparato lungo la storia; e dall’altro, come l’emergere alla luce di un’essenza già operante segretamente, sotto le spoglie della reclusione violenta e apparentemente senza scopo, nella direzione di una correzione degli individui; da un lato il frutto recente ma perfetto del travaglio di una storia ordinata al meglio; dall’altro il cammino silenzioso di

---

<sup>667</sup> Ivi, p. 129.

<sup>668</sup> Ivi, p. 251.

un'essenza che resiste alle insidie della storia, per consegnarsi in tutta la sua purezza al momento della sua vittoria definitiva.

### 3.2.1. *Genealogia ed «événementialisation»*

Sarà proprio questa presunta “«evidenza» della prigione da cui ci distacciamo a fatica”<sup>669</sup> (dal momento che essa gode di quel “doppio fondamento – giuridico-economico da una parte, tecnico-disciplinare dall'altra” che la fa apparire “come la forma più immediata e civilizzata di tutte le pene”<sup>670</sup>) che la genealogia foucaultiana si propone di eliminare, *in primis* in via di ipotesi preliminare e in seguito come risultato della propria analisi. Nel corso di un intervento sulle prigioni, Foucault definirà così il suo lavoro:

“Dans ce travail sur les prisons, comme dans d'autres, la cible, le point d'attaque de l'analyse, c'étaient non pas des «institutions», non pas des «théories» ou une «idéologie», mais des «pratiques» – et cela pur saisir les conditions qui à un moment donné les rendent acceptables: l'hypothèse étant que les types de pratiques [...] ont jusqu'à un certain point leur régularité propre, leur logique, leur stratégie leur évidence, leur «raison». [...] J'ai donc voulu faire l'histoire non pas de l'institution prison, mais de la «pratique d'emprisonement». En montrer l'origine, plus exactement, montrer comment cette manière de faire, fort ancienne bien sûr, a pu être acceptée à un moment comme pièce principale dans le système pénal. Au point d'apparaître comme une pièce toute naturelle, évidente, indispensable. Il s'agit d'en secouer la fausse évidence, d'en montrer la précarité, d'en faire apparaître non pas l'arbitraire, mais le complexe liaison avec des processus historique multiples et, pour beaucoup d'entre eux, récents”<sup>671</sup>.

Poco più avanti Foucault definisce il complesso di questo suo tentativo riassumendolo sotto il nome di quello che sarà un concetto-progetto molto importante nella sua ricerca, soprattutto per determinare il tipo di legame che la genealogia intrattiene con la storia, suo terreno d'indagine privilegiato:

“J'essaie de travailler dans le sens d'une «événementialisation». [...] je me demande si, comprise d'une certaine façon, l'événementialisation n'est pas une

---

<sup>669</sup> Ivi, p. 252.

<sup>670</sup> Ivi, p. 253.

<sup>671</sup> M. Foucault, *Table ronde du 20 mai 1978*, cit., in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., p. 841.

procédure d'analyse utile. Que faut-il entendre par événementialisation? Une rupture d'évidence, d'abord. Là où on serait tenté de se référer à une constante historique ou à un trait anthropologique immédiat, ou encore à une évidence s'imposant de la même façon à tous, il s'agit de faire surgir une «singularité». Montre que ce n'était pas «si nécessaire que ça» [...]. Rupture des évidences, ces évidence sur lesquelles s'appuient notre savoir, nos consentements, nos pratiques. Telle est la première fonction théorico-politique de ce que j'appellerais l'événementialisation<sup>672</sup>.

La storia come «événementialisation» appare dunque offrire una chiave per la comprensione della storia per come la genealogia porta a concepirla. Come si nota nel testo, Foucault non si affida senza riserve ad essa, immediatamente e in modo incondizionato, ma la mette alla prova, la fa giocare, la adopera sfruttandone le peculiarità come fecondo procedimento d'analisi. L'*événementialisation* possiede, prima ancora che un valore esplicativo, una valenza euristica; è questo a costituire il vero interesse di Foucault nei suoi confronti. Il carattere fondamentale dell'*événementialisation* è il suo effetto di “rottura di evidenza”, determinato dal sorgere di quella che Foucault chiama una singolarità, qualcosa che “non era poi così necessario”. Ciò non significa assolutamente, come infatti specifica Foucault, introdurre l'arbitrio o il caso, come situazione di equivalente possibilità di qualsiasi fenomeno, ma identifica un processo che si compone di due momenti distinti eppure legati tra loro. Da un lato, quando Foucault dice che “non era poi così necessario” utilizza quest'ultimo termine in un'accezione non specifica, col significato che l'accadere di un evento determinato non deve essere inteso pregiudizialmente come scontato, ovvio, naturale e generalizzabile ad altre situazioni. Ciascuna possiede infatti una propria specificità che fonda la singolarità dell'avvenimento, il suo tratto di contingenza, concetto quest'ultimo che è però necessario specificare: infatti solo il concorso di molteplici processi e condizioni di possibilità ha potuto portare all'emergere di quel fenomeno specifico, che è perciò dotato di una sua necessità.

D'altra parte esso non era affatto “così necessario”, poiché avrebbe potuto non presentarsi (in mancanza di quelle sue condizioni che ne costituiscono la matrice d'esistenza senza per questo esserne la causa). Ma date quelle premesse, poteva darsi quella singolarità e non avrebbero potuto darsene altre; come scrive altrove: “non ogni cosa può essere detta in ogni tempo”. L'insieme eteromorfo dei processi che costituiscono

---

<sup>672</sup> Ivi, p. 842. Si veda anche, a questo proposito, l'intervento tenuto da Foucault una settimana più tardi (27 maggio 1978) presso la Société Française de Philosophie riunita alla Sorbona, pubblicato con il titolo *Qu'est-ce que la critique? (Critique et Aufklärung)*. M. Foucault, *Illuminismo e critica*, a cura di P. Napoli, Donzelli, Roma 1997, pp. 53-60.

un evento non lo determina con la necessità che la fisica riconosce alla causalità vigente tra suoi fenomeni; dispone piuttosto la radura, organizza il campo della sua emergenza (*Entstehungherd*) come orizzonte aperto, e tuttavia non illimitato, ma già conformato e contrassegnato, polarizzato e non «neutrale». L'evento dipende dalle sue condizioni d'esistenza e possibilità che sono in questo senso necessarie rispetto ad esso. Tuttavia l'evento non è l'esito predeterminato di un processo causale, ma il frutto contingente e singolare di una dinamica delle forze. La sua contingenza è ciò che consente di definirlo una singolarità. La condizione di possibilità instaura e delimita il campo di emergenza di ciò che rende possibile, senza per questo renderlo necessario o produrlo necessariamente. E tuttavia, una volta che l'evento è accaduto, nel momento in cui è occorso quello scarto quasi indifferente che lo porta all'esistenza a partire dalle sue condizioni, queste acquistano necessità di fronte ad esso, che deve ad esse la sua apparizione.

Attraverso questa spoliatura delle false evidenze avanzate da parte una storia senza «senso storico», la genealogia intende mostrare che “le forze in gioco nella storia [...] appaiono sempre nel rischio singolare dell'avvenimento”<sup>673</sup>, che è fatto “risorgere [...] in ciò che può avere d'unico e puntuale”<sup>674</sup>.

L' *événementialisation* tuttavia non esaurisce a questo punto la sua fecondità, che comprende anche, come suo momento successivo e determinate, un procedimento che Foucault chiama di “*démultiplication causale*”<sup>675</sup>. Esso consiste nello scomporre l'evento secondo i processi molteplici che lo costituiscono e lo attraversano, e concepirlo come il fortuito risultato di una serie di fattori il cui complesso va a costituire quello che Foucault definisce un “*«polyèdre d'intelligibilité»*”<sup>676</sup>.

La genealogia fa in questo modo agire, attraverso l' *événementialisation*, la *Herkunft* e la *Entstehung*: la prima è richiamata dal momento che l'unità dell'avvenimento è dissociata e moltiplicata dall'effetto di diffrazione proprio del prisma di demoltiplicazione causale, che scompone, come un reagente chimico, l'evento nei processi che lo costituiscono; la seconda entra in gioco nell'analisi delle condizioni complesse che rendono conto dell'apparizione dell'evento.

---

<sup>673</sup> *Ibidem*.

<sup>674</sup> Ivi, p. 843.

<sup>675</sup> M. Foucault, *Table ronde du 20 mai 1978*, cit., in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., p. 842.

<sup>676</sup> Ivi, p. 843.

All'interno del progetto che la sorregge, la genealogia sembra tuttavia essere attraversata da due tendenze distinte e discordanti, se non addirittura contrapposte, che minacciano l'integrità e la realizzabilità del compito genealogico stesso.

Da un lato infatti è presente in Nietzsche, come in Foucault, una accentuata tendenza storicizzante, volta a ricondurre ogni fenomeno umano ai suoi inizi bassi, ai suoi modesti e accidentali cominciamenti, alle sue *pudendae origines* sul terreno di una storia acrimoniosa e brutale. Questo movimento si oppone a quello, inverso, proprio di tanta storiografia superstiziosa pronta a indicare nella purezza adamantina dell'ideale eterno l'origine d'ogni cosa terrena e il luogo incontaminato della sua verità essenziale.

Ma accanto a questa generale prescrizione storicizzante, che sembra dover essere destinata a risolvere ogni fenomeno nelle circostanze della sua apparizione storica, esiste nel pensiero nicciano, ripresa e sviluppata con originalità da Foucault nel concetto-progetto di *événementialisation*, una seconda direttrice, il cui fulcro è l'insopprimibile singolarità dell'evento, che si mostra recalcitrante rispetto a qualsivoglia suo inserimento in una filosofia della storia o in un sistema di cause che annulli l'eccedenza propria del suo accadimento. Questo motivo troverebbe anche una conferma terminologica nell'utilizzo da parte di Nietzsche, della parola *Erfindung* contrapposta a *Ursprung*, termine quest'ultimo che, quando è specificamente connotato, indica per Nietzsche l'origine come è concepita dalla metafisica. *Erfindung*, che significa «invenzione», rimanda intuitivamente ad un'eccedenza irriducibile di ciò che è stato inventato rispetto all'ordine delle sue sommesse coesistenze storiche. Come si è visto, Foucault, attento in modo particolare al lessico filosofico di Nietzsche, rileva nel corso delle conferenze *A verdade e as formas jurídicas* la presenza di queste opposizioni terminologiche; tuttavia, almeno in quella sede, come anche nel saggio *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in cui nondimeno il riferimento è presente, sembra non cogliere il possibile *impasse* teorico dato dalla compresenza delle due direttrici, tanto che riunisce i due discordanti aspetti della genealogia senza la dovuta problematizzazione della loro compatibilità.

Si tratta quindi di comprendere adeguatamente cosa Nietzsche abbia in mente nel momento in cui utilizza il termine *Erfindung*, al di là del suo possibile effetto retorico e provocatorio, e cosa spinga Foucault ad accettarlo senza riserve come elemento cardine della genealogia.

In una concezione metafisica della storia, che “si dà un punto d’appoggio fuori del tempo [e] pretende di giudicare tutto secondo un’obiettività da apocalisse”<sup>677</sup>, la singolarità propri di ogni evento è negata alla radice in quanto l’intera totalità degli avvenimenti è *ab initio* piegata ad un fine che essi sono chiamati necessariamente a realizzare, e in funzione del quale unicamente esistono e hanno un senso. Nessun conflitto reale, ma soltanto opposizioni apparenti e di superficie sono contemplate all’interno della continuità di una storia che è in cammino verso ciò che è insieme il suo fine, il suo motore e il suo termine. Oscurati dalla sua luce, gli eventi scompaiono eguagliandosi nel grigiore dell’indistinzione: al bagliore del fine, tutte le cose hanno la stessa ombra.

Seguendo invece la *wirkliche Historie*, per come essa risulta dall’azione morfogenetica della volontà di potenza, si può comprendere quale sia il senso della scelta lessicale e concettuale in questione: il fatto che Nietzsche parli di «invenzione» a proposito di fenomeni o realtà umane complesse come la religione, la morale, la poesia, etc..., non deve indurre la convinzione che egli voglia evidenziare il tenore eccezionale e il carattere miracoloso della loro comparsa; al contrario, la genealogia respinge questo concetto di origine, e mostra la maniera erronea, contraddittoria e fortuita attraverso cui essi hanno fatto il loro sordo ingresso nel mondo. Non fini realizzantisi nelle e nonostante le vicissitudini della storia, ma strabici esiti di dinamiche della volontà di potenza, risultanti di un’algebra indeducibile, frutti innaturali d’uno sviluppo violento e rapinoso. La singolarità degli eventi è quindi preservata e ribadita nel conflitto che presiede la loro apparizione, senza vincolarli ad una teleologia che ne abolirebbe *tout court* quella differenza specifica che – come scrive Deleuze – costituisce la qualità ed il segno della forza che li abita. Senza il giogo del fine, quel che rimane non è che un arcipelago di eventi dispersi – deriva inarrestabile del senso – irriducibili ad ogni sistematizzazione causalistica, che entrano a far parte di quel “polymorphisme croissant”<sup>678</sup> che l’analisi genealogica esige.

*Erfindung* significa dunque rottura, discontinuità, dispersione, innaturalità, indeducibilità, ma non nel senso di un’eccezionalità ultraterrena o trascendente, ma come il carattere proprio di ciò che costantemente accade, lavorato all’interno da una potenza autosuperantesi dinnanzi alla cui signoria anche lotta, violenza, morte, sono necessari pegni per lo sviluppo vitale.

---

<sup>677</sup> M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, cit., p. 54.

<sup>678</sup> M. Foucault, *Table ronde du 20 mai 1978*, cit., in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., p. 843.

Ogni fenomeno è il risultato di un certo rapporto di forze in perenne conflitto e scaturisce da elementi *toto caelo* diversi dall'esito che concorrono a realizzare, introducendo, in rottura con ogni velleità continuistica, una discontinuità rispetto alle condizioni, contingenti eppure necessarie, della sua apparizione. Così anche per la prigione.

*Sorvegliare e punire* si rivela dunque essere un testo fondamentale nella produzione foucaultiana; con esso il suo autore suggella in una elaborazione teorica quelle scoperte che erano state guadagnate durante i corsi al Collège de France, e rilancia verso quella che sarà la *Storia della sessualità* la sfida ad un problema, quello del potere, che costituirà una direzione fondamentale, se non l'orizzonte definitivo, della sua ricerca negli anni a venire. Il testo della *Volontà di sapere*, che segue nella pubblicazione di appena un anno quello sulle prigioni, raccoglierà per primo questa complessa eredità, arricchita dal corso "*Bisogna difendere la società*", che costituisce – come si è potuto accennare – uno dei migliori laboratori di sperimentazione delle sue ipotesi.

### **3.2.2. Il dispositivo di sessualità**

*La volontà di sapere* è un testo senza dubbio complesso: in esso, tra le sue righe, scorre una doppia vena d'indagine, le cui componenti (benché analiticamente distinguibili e anzi distinte programmaticamente dallo stesso Foucault in più punti dell'opera) non mancano talvolta di confluire l'una nell'altra e anzi misurano la loro distanza proprio a partire dai tratti in cui si incrociano attraversandosi. Destino geometrico di tutto ciò che non è retto, né parallelo.

Primo passo di un progetto che Foucault aveva concepito in sei volumi (e realizzato soltanto in parte a causa della scomparsa dell'autore), a questo libro spetta un compito forse poco gradevole, ma di una necessità sufficiente a giustificarne e legittimarne il risultato anche ove la leggibilità del testo viene sfidata. Si tratta di presentare a uno stesso tempo il diorama della ricerca foucaultiana sui dispositivi di sapere e potere – che nella *Volontà di sapere* ottiene nuovo slancio a partire dalla presentazione di un'inedita griglia della loro intelligibilità –, e il campo specifico d'analisi, l'oggetto vero e proprio di questo

testo (e in parte dei successivi), ovvero la sessualità nell'Occidente moderno e antico, colta secondo la prospettiva genealogica.

Ogni “evidenza storica”<sup>679</sup> è per il genealogista motivo di sospetto, qualcosa da scrutare con uno scetticismo quasi istintivo, che reagisca come una seconda natura a queste eterne sirene della filosofia. La tentazione da cui guardarsi, all'interno di questo primo volume della storia della sessualità, è costituita agli occhi di Foucault da un discorso diffuso nell'Occidente moderno, che, a dispetto delle apparenze, rivela una configurazione molto particolare, per così dire a «doppio-fondo». Si presenta infatti insieme come descrittivo – beneficiando del credito di scientificità sobria ed austera dello storico – e di denuncia, dal momento che scaglia il suo *j'accuse* contro quel fenomeno recente e ancora attuale che è il capitalismo borghese, colpevole, quest'ultimo, di aver represso una sessualità precedentemente tollerata, limitandone gli spazi e relegandone le devianze in appositi luoghi “di tolleranza”. Proprio a partire da questa curiosa proliferazione discorsiva attorno alla presunta repressione della sessualità occidentale, si configura l'indagine foucaultiana:

“Si tratta insomma d'interrogare il caso di una società che da più di un secolo si fustiga rumorosamente per la sua ipocrisia, parla con prolissità del proprio silenzio, s'accanisce ad esporre minutamente quel che non dice, denuncia i poteri che esercita e promette di liberarsi dalle leggi che l'hanno fatta funzionare. Vorrei prendere in considerazione non solo questi discorsi, ma la volontà che li anima e l'intenzione strategica che li sorregge. La domanda che vorrei porre non è: perché siamo repressi? Ma: perché diciamo con tanta passione, con tanto rancore contro il nostro passato più prossimo, contro il nostro presente e contro noi stessi, che siamo repressi? Attraverso quale spirale siamo giunti ad affermare che il sesso è negato, e a mostrare ostentatamente che lo nascondiamo, a dire che lo tacciamo –, e questo formulandolo a chiare lettere, cercando di farlo vedere nella sua realtà più nuda, affermandolo nella positività del suo potere e dei suoi effetti?”<sup>680</sup>.

L'accusa avanzata da questa “ipotesi repressiva” contro l'ipocrisia di una borghesia bigotta e vittoriana che avrebbe pronunciato sul sesso un anatema che “funziona certo come condanna alla disparizione, ma anche come ingiunzione al silenzio, affermazione d'inesistenza”<sup>681</sup>, rinvia inoltre, in un reciproco rinforzo, ad un'altra forma discorsiva,

---

<sup>679</sup> M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 15.

<sup>680</sup> Ivi, p. 14.

<sup>681</sup> Ivi, p. 10.

quella della predicazione: prendendo la parola a proposito di ciò che è sempre taciuto, esibendo l'interdetto che colpirebbe il sesso dal XVII secolo ad oggi, questo discorso viene a giovare di quello che Foucault chiama il "beneficio del locutore"; la denuncia di una repressione intollerabile e soffocante che colpirebbe la sessualità ha come effetto retroattivo di trasformare questo discorso che la proclama in qualcosa che è a un tempo eroica trincea di resistenza, baluardo di speranza e promessa di libertà. Contro le catene di un potere che reprime, questo discorso si alzerebbe come una voce di protesta e come il segno della possibilità di una liberazione.

L'evidenza di ciò è denunciato è tuttavia aggirata e sospesa da Foucault attraverso un'operazione che, interrogando la progressiva trasposizione discorsiva della sessualità nell'Occidente moderno, mira non a contrapporre l'ipotesi repressiva a ciò cui essa afferma di indirizzarsi, ma piuttosto a "ricollocarla in un'economia generale dei discorsi sul sesso nell'interno della società moderna a partire dal XVII secolo"<sup>682</sup>; come se anch'essa non fosse che una voce complice di una medesima strategia più complessa il cui funzionamento è lungi dal poter essere esaurito dai termini in cui lo si denuncia. L'interrogativo da cui prende le mosse il sovvertimento genealogico foucaultiano è espresso dal suo autore in questi termini:

"Perché si è parlato della sessualità, che cosa se ne è detto? Quali erano gli effetti di potere indotti da ciò che si diceva? Quali i legami tra questi discorsi, questi effetti di potere ed i piaceri che ne erano investiti? Quale sapere si formava a partire da qui? Si tratta insomma di determinare nel suo funzionamento e nelle sue ragioni di essere il regime di potere-sapere-piacere che sorregge in noi il discorso sulla sessualità umana"<sup>683</sup>.

Obiettivo della sua ricerca sono infatti il luogo, le condizioni e la genesi di questa decisione riguardo la sessualità, che pur nelle ingiunzioni di silenzio e le affermazioni

---

<sup>682</sup> Ivi, p. 16.

<sup>683</sup> *Ibidem*. "La conception du projet est à la fois simple et un petit peu délicate à expliquer. À dire vrai, nous n'avons pas en français de mot, je ne sais pas s'il en existe dans d'autres langues, pour désigner exactement ce que je voudrais faire, ce dont je voudrais parler. Je ne veux pas parler de la sexualité en tant qu'organisation physiologique dans le corps ni même de la sexualité comme comportement. Ce qui m'intéresse, c'est de savoir, de faire l'histoire de la manière dont, dans les discours religieux, scientifiques, moraux, politiques, économiques également, on a posé la question de la sexualité, quelle forme d'intérêt on a eue, depuis le Moyen Âge, pour la sexualité.[...] Petit à petit, on est arrivé à considérer que c'était la chose la plus importante pour l'existence humaine. On en est arrivé à se dire que si on comprend la sexualité d'un individu, on a compris l'essentiel de ce qu'il est, et ce qu'est sa vie, son existence, son destin. Il s'agit donc de l'histoire de l'intérêt que les sociétés occidentales ont porté à la sexualité". M. Foucault, *El poder, una bestia magnífica (Le pouvoir, une bête magnifique)*, (entretien avec M. Osorio), *Quadernos para el dialogo*, n° 238, 19-25 novembre 1977, in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., p. 380.

d'inesistenza (anzi anche attraverso di esse) ha trasformato una pratica anonima come il sesso nell'oggetto di un preciso sapere, sottoponendola a regimi di potere entro cui si iscrive il miraggio stesso della liberazione, annunciata ma esclusa *ex principiis*.

Osservando gli ultimi tre secoli della cultura occidentale Foucault può infatti osservare un fatto evidente: quello di una moltiplicazione progressiva e costante delle elaborazioni discorsive attinenti alla sfera della sessualità, che, a partire dalla pastorale cristiana, è fatta oggetto di un interesse diretto e sempre più minuzioso. Dietro al gesto sterile dell'interdetto si rivela però un'operazione ben più complessa: “si è costituito piuttosto un dispositivo per produrre sul sesso discorsi, sempre più discorsi, suscettibili di funzionare e di produrre effetti nella sua stessa economia”<sup>684</sup>. La proliferazione discorsiva infatti si accompagna ad un duplice processo di specificazione e di diversificazione che, se ha comportato una rigorosa selezione dei discorsi, e ha stabilito una loro minuziosa classificazione, delineando nuove soglie del lecito e dell'illecito, è tuttavia lungi dal potersi iscrivere sotto l'egida del divieto; il dispositivo della sessualità, anche se “poggia localmente su procedure d'interdizione”<sup>685</sup>, trova in esse soltanto un elemento di riflesso grazie alla cui esibizione il potere si cela e guadagna spazio utile al proprio esercizio.

Una delle conseguenze di questo processo – che, inaugurato dalla pastorale cristiana, ha trovato poi il suo proseguimento da parte di un potere politico che ha posto questa incitazione nel cuore di se stesso “come strumento del suo esercizio”<sup>686</sup> – è dato dall'affiorare e dal costituirsi, tra il XVIII e il XIX secolo, di una nuova serie di sessualità periferiche “perverse” la cui esistenza viene ad essere indagata, esaminata, classificata e quindi scongiurata, combattuta, ma al tempo stesso utilizzata, invocata e sollecitata attraverso operazioni specifiche. Il dispositivo della sessualità agisce infatti istituendo sottili linee di penetrazione che avvolgono e attraversano un soggetto i cui piaceri sono di continuo sorvegliati, attesi, indotti dalla stessa azione della loro disamina; le cui tendenze sessuali si trasformano da peccati d'abitudine in devianze patologiche dalla natura (dove l'imputazione di «contronatura» entra chiaramente in una naturalizzazione scientifica dell'uomo che si fonda su un processo di normalizzazione) suscettibili di classificazione nosografica e tipologica; il cui piacere è inseguito e suscitato dal potere che lo richiama in uno scambievole rilancio – potere che si sensualizza attraverso quel piacere che indaga, piacere che seduce il potere e si fa scorgere mentre finge di nascondersi. Potere che

---

<sup>684</sup> M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 25.

<sup>685</sup> Ivi, p. 48.

<sup>686</sup> Ivi, p. 33.

sancisce, producendola, il proliferare della sessualità polimorfa, costituendola come elemento funzionale al suo dispiegamento:

“L’insediamento delle perversioni è un effetto-strumento: è attraverso l’isolamento, l’intensificazione e la consolidazione delle sessualità periferiche che le relazioni del potere con il sesso si ramificano, si moltiplicano, misurano il corpo e penetrano i comportamenti. [...]. Proliferazione delle sessualità attraverso l’estensione del potere; maggiorazione del potere al quale ciascuna di queste sessualità regionali offre una superficie d’intervento”<sup>687</sup>.

Momento fondamentale ed economicamente coerente all’interno di questa complessa strategia è la tendenza a considerare il sesso avvolto da un mistero difficilmente esauribile; ammettere e credere in un sesso segreto, nascosto ovunque e pericolosamente insidioso è elemento, pretesto e condizione della sua ricerca e indispensabile legittimazione di questo indefesso accanimento. Come scrive Foucault:

“Il segreto del sesso non è probabilmente la realtà fondamentale rispetto alla quale si collocano tutte le incitazioni a parlarne [...]. Si tratta piuttosto di un tema che fa parte della meccanica stessa di queste incitazioni: un modo di dar forma all’esigenza di parlarne, una favola indispensabile all’economia indefinitamente proliferante del discorso sul sesso. Quel che è caratteristico delle società moderne non è che abbiano condannato il sesso a restare nell’ombra, ma che siano condannate a parlarne sempre, facendolo passare per *il segreto*”<sup>688</sup>.

Il sesso dunque, nel segreto in cui è nascosto, nell’ombra in cui è condannato, è anche, paradossalmente, anche il luogo elettivo della verità, e la sua posta in gioco: attraverso il sesso ne va della verità del soggetto, e la verità, custodita nel segreto inconfessabile del sesso, è così sentita come essenziale, eppure disconosciuta nel movimento stesso che cerca di estorcerla. Il sesso è costituito il punto cieco di un sapere che, mentre lo riconosce come luogo della verità che ricerca, non può evitare di disconoscerlo nel momento in cui sta per profanare il segreto essenziale alla meccanica del dispositivo: come scrive Foucault, “non voler riconoscere è ancor una peripezia della volontà di verità”<sup>689</sup>.

---

<sup>687</sup> Ivi, p. 47.

<sup>688</sup> Ivi, pp. 35-36.

<sup>689</sup> Ivi, p. 51.

All'interno di quella articolata formazione che Foucault chiama il "dispositivo di sessualità", in cui si intrecciano, si attraversano e si rafforzano vicendevolmente meccanismi di potere e una multiforme trasposizione discorsiva incitata da un'accanita volontà di sapere – si è "costituito intorno al sesso e a proposito di esso un immenso strumento per produrre la verità, salvo poi dissimularla all'ultimo momento"<sup>690</sup> – viene sviluppandosi, a partire dal XIX secolo, una autentica *scientia sexualis*: essa è il risultato – teorico nel suo statuto, storico nella sua genesi e istituzionale nelle strutture che la incorporano e che essa stessa abilita alla veridizione – della congiunzione e dell'innesto della discorsività scientifica con la tecnica di retaggio cristiano della confessione<sup>691</sup>.

Territorio d'indagine e correlato oggettivo della *scientia sexualis* è un ambito, quello della *sessualità*, prodotto dal dispositivo stesso e tale da collocarsi, rispetto all'oggetto del sesso, come la sua condizione di intelligibilità e la sua verità<sup>692</sup>: ciascuno ha, o è coinvolto in una sessualità, e in questo senso, in questa misura e per questa ragione ha anche un sesso; sesso a cui siamo legati da una "formidabile *petizione di sapere*. Petizione duplice, perché siamo costretti a sapere quel che ne è di lui, mentre si ritiene che esso sappia quel che ne è di noi". Come scrive Foucault:

"[...] gli chiediamo di dire la verità (ma ci riserviamo, poiché è il segreto che sfugge a se stesso, di dire noi stessi la verità infine spiegata, infine decifrata della sua verità); e gli chiediamo di dirci la nostra verità, o piuttosto gli chiediamo di dire la verità profondamente sepolta di questa verità di noi stessi che crediamo di possedere nella coscienza immediata. Gli diciamo la sua verità, interpretando quello che ce ne dice; esso ci dice la nostra portando alla luce quel che le si nasconde"<sup>693</sup>.

Nella filigrana sfuggente della sessualità, l'Occidente ha creduto di intravedere da almeno tre secoli a questa parte la verità del soggetto, e la chiave di volta della sua conoscenza; come se tutto ciò che fosse possibile sapere dell'uomo e di ogni uomo, o quanto meno l'essenziale, dovesse passare, attraverso la macina fine del discorso, sotto il

---

<sup>690</sup> Ivi, p. 52.

<sup>691</sup> "En Occident, la sexualité a été essentiellement l'objet d'un savoir. Ce savoir n'est pas de date récente, ce n'est pas avec Freud qu'on a commencé à se dire simplement que le secret de l'homme était dans sa sexualité, on l'avait dit avant lui, les psychiatres et les médecins du XIX<sup>e</sup> siècle et également la pensée chrétienne, la théologie chrétienne, la pastorale chrétienne l'avaient dit également". M. Foucault, *El poder, una bestia magnífica (Le pouvoir, une bête magnifique)*, cit., in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., p. 381.

<sup>692</sup> "Attraverso questo dispositivo qualcosa come la «sessualità» ha potuto apparire come la verità del sesso e dei suoi piaceri". M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 63.

<sup>693</sup> Ivi, p. 65.

segno di un sesso che sarebbe a un tempo “significato generale, segreto universale, causa onnipotente, paura che non passa mai”<sup>694</sup>.

A questo punto l’interrogazione di Foucault ricalca fedelmente i passi tracciati da Nietzsche e si avventura in una direzione maestra per la genealogia: “Bisogna” scrive Foucault “fare la storia di questa volontà di verità, di questa petizione di sapere che ormai da tanti secoli lascia intravedere il sesso”<sup>695</sup> al limite estremo del gesto che lo ricerca, come un sole che investe colui che cerca di raggiungerlo, ma in se stesso si ritrae in un’oscurità che coincide con la pura luce: visione che si sopprime e s’annulla ad un passo dall’apoteosi dello sguardo.

Per compiere questo lavoro, storico e critico assieme, è necessario affrontare la questione del potere nella misura in cui le sue linee di forza, “retificando” quelle del sapere, determinano il ruolo strategico che la sessualità viene a giocare all’interno del dispositivo in cui è presa; se la sua realtà repressa non è un’evidenza storica, con questo viene anche a cadere la rappresentazione del potere che è presupposta a questa ipotesi repressiva. Da un altro punto di vista, si può dire che, a monte di uno studio prolungato sui rapporti che legano meccanismi di potere con istanze di sapere, Foucault giunge in questo testo – con due notevoli anticipazioni riscontrabili in *Sorvegliare e punire* e nel corso “*Bisogna difendere la società*” – a mettere alla prova una nuova ipotesi sulla natura propria del fenomeno del potere, che metta in luce – contro l’ormai inadeguata concezione giuridica cui non si cessa di far riferimento – le modalità effettive del suo esercizio, la sua intrinseca produttività e i suoi effetti di verità. In altre parole, Foucault elegge l’ambito (molto recente e assai poco naturale) della sessualità a territorio su cui mostrare la validità della sua ipotesi, che intende verificare attraverso i testi successivi; e viceversa, a partire da un’analisi storica che smentisce la repressione come condizione essenziale della sessualità, si tratta di muoversi verso una differente rappresentazione del potere. Nelle parole di Foucault:

“Riconosco volentieri che il progetto di questa storia della sessualità, o piuttosto di questa serie di studi che si riferiscono ai rapporti storici fra il potere e il discorso sul sesso, è circolare, nel senso che si tratta di due tentativi che rinviano l’uno all’altro. [...] Dandosi, dunque, un’altra teoria del potere, si tratta di formare contemporaneamente una altra griglia d’interpretazione storica; e, guardando da vicino un insieme di materiali storici, di avanzare a poco a poco

---

<sup>694</sup> Ivi, p. 64.

<sup>695</sup> Ivi, p. 71.

verso un'altra concezione del potere. Pensare ad un tempo il sesso senza la legge ed il potere senza il re"<sup>696</sup>.

L'analitica del potere che Foucault elabora per questa sua indagine, e che lo conduce a rifiutare la concezione giuridica del potere a favore di una rappresentazione che renda conto delle tecnologie positive che organizzano il suo funzionamento, è descritta dettagliatamente nella prossima sezione, dove è presentata attraverso le principali fasi della sua elaborazione. È in questo momento importante sottolineare che uno dei caratteri fondamentali della meccanica del potere moderno è costituita dal suo esercitarsi attraverso "grandi strategie anonime, quasi mute, che coordinano tattiche loquaci", nelle quali è in gioco molto più del divieto e dell'interdetto:

"Di cosa si tratta in queste strategie? Di una lotta contro la sessualità, o di uno sforzo per prenderne il controllo? [...] In realtà, si tratta piuttosto della produzione stessa della sessualità. Questa non deve essere considerata come una specie di dato naturale che il potere cercherebbe di domare, o come un campo oscuro che il sapere tenterebbe, a poco a poco, di svelare. È il nome che si può dare a un dispositivo storico: non una realtà sottostante sulla quale sarebbe difficile esercitare una presa difficile, ma una grande trama di superficie dove la stimolazione dei corpi, l'intensificazione dei piaceri, l'incitazione al discorso, la formazione di conoscenze, il rafforzamento dei controlli e delle resistenze si legano gli uni con gli altri sulla base di alcune grandi strategie di sapere e di potere"<sup>697</sup>.

La sessualità si innesta sul precedente dispositivo che Foucault chiama "d'alleanza" e vi penetra in maniera complessa, insieme trasformandolo ed esautorandolo progressivamente, ma continuando a legittimarsi tuttavia sulle base delle sue logiche. Laddove il dispositivo di alleanza aveva regolato le relazioni sessuali in vista di "un'omeostasi del corpo sociale", ottenuta e riflessa nello strumento del diritto, ed esercitata nel fulcro del nucleo familiare, il più recente dispositivo di sessualità trova la sua ragion d'essere in una nuova valorizzazione del corpo che si traduce nell'azione complessa "di proliferare, d'innovare, di anettere, d'inventare, di penetrare i corpi in modo sempre più minuzioso e di controllare le popolazioni in modo sempre più globale"<sup>698</sup>. All'interno del nuovo dispositivo, la famiglia non è più il baluardo di una moralità che "esclude la sessualità o almeno la tiene a freno, l'attenua per quanto possibile e ne prende solo le

---

<sup>696</sup> Ivi, pp. 80-81.

<sup>697</sup> Ivi, p. 94.

<sup>698</sup> Ivi, p. 95.

funzioni utili<sup>699</sup>; ne è anzi un catalizzatore che, lungi dal costituire a un tempo il limite dell'illecito e il principio della normalità del sesso, è piuttosto “il cristallo nel dispositivo di sessualità: sembra diffondere una sessualità, che in realtà riflette e diffrange. Con la sua penetrabilità e con questo gioco di richiami verso l'esterno è per questo dispositivo uno degli elementi tattici più preziosi<sup>700</sup>”.

È possibile, a questo punto, cercare di intravedere le motivazioni che hanno potuto condurre Foucault ad una scelta di campo – quella del sesso e della sessualità – che non è casuale, né ovviamente arbitraria. Malgrado Foucault dichiari che non sia da motivarsi “in ragione di qualche proprietà naturale inerente al sesso<sup>701</sup>” che valga da sola a giustificarne l'adozione, la scelta foucaultiana esibisce le sue ragioni laddove l'autore lascia intendere la strategia che sottende la sua indagine. La griglia d'intelligibilità del potere proposta da Foucault, sebbene sia presentata inizialmente nella forma dell'ipotesi, non deve la sua adozione “ad una scelta speculativa o una preferenza teorica”, ma giustifica la sua validità e adeguatezza sulla base di un riscontro reale, in quanto “effettivamente uno dei caratteri delle società occidentali è che i rapporti di forza” – eterodossa essenza del potere – “che per tanto tempo avevano trovato nella guerra, in tutte le forme di guerra, la loro espressione principale, si sono investiti a poco a poco nell'ordine del potere politico<sup>702</sup>”. È a partire da questa evidenza storico-politica, guadagnata attraverso uno studio in contropelo della forma dominante di autorappresentazione del potere (la teoria giuridica della sovranità) e argomentata attraverso una diversa interpretazione di alcuni momenti cruciali della società occidentale nei suoi rapporti con la sessualità, che Foucault giunge alla decisione di mettere in questione la sfera della sessualità occidentale. Ma perché proprio il sesso, dunque? Quali le peculiarità che ne motivano l'elezione?

La risposta di Foucault tiene conto della circostanza determinante secondo cui in Occidente, “a partire dall'età classica” si è assistito ad “una trasformazione molto profonda dei meccanismi di potere<sup>703</sup>”: da istanza meramente proibitrice, che si affermava massimamente nel diritto di morte, si assiste all'apparire di “un potere che si esercita positivamente sulla vita, che incomincia a gestirla, a potenziarla, a moltiplicarla, ad esercitare su di essa controlli precisi e regolazioni d'insieme<sup>704</sup>”. Ecco allora che la scelta

---

<sup>699</sup> Ivi, p. 96.

<sup>700</sup> Ivi, p. 99.

<sup>701</sup> Ivi, p. 65.

<sup>702</sup> Ivi, p. 91.

<sup>703</sup> Ivi, p. 120.

<sup>704</sup> Ivi, p. 121.

della sessualità come campo d'indagine (in quanto territorio elettivo d'azione) del potere appare chiaramente fondata. Il sesso è nientemeno che l'elemento di raccordo dei “due assi lungo i quali si è sviluppata tutta la tecnologia politica della vita”<sup>705</sup>. Trovandosi alla congiuntura tra la vita del corpo, investito del potere in quanto macchina da rendere utile e docile, e quindi oggetto di un'anatomo-politica, e la vita della popolazione, correlato di un sapere demografico centrato sul corpo-specie e dotato di parametri regolatori propri (natalità, proliferazione, etc...), il sesso “diventa bersaglio decisivo di un potere che si organizza” sempre più attorno ad una vita che diventa l'autentica “posta in gioco delle lotte politiche”<sup>706</sup>.

Se la sessualità si è rivelata essere nient'altro che il correlato della pratica discorsiva della *scientia sexualis*, Foucault invita a guardarsi altrettanto dall'assumere “senza un esame” quella concezione che troppo facilmente scorge nel sesso “il punto d'innesto delle manifestazioni della sessualità” e accusa l'indagine foucaultiana di parlare di una sessualizzazione negando il suo presupposto, affrontando così “una sessualità senza sesso”<sup>707</sup>. In verità, argomenta Foucault, anche il sesso – “unità artificiale di elementi anatomici, funzioni biologiche, comportamenti”<sup>708</sup> – trae il suo significato dallo stesso dispositivo di sessualità che lo investe e agisce su di esso, facendone il bersaglio dello scontro politico. La presunta e apparentemente pacifica naturalità del sesso è quindi ricondotta da Foucault alla *fictio* di un'idea complessa funzionale a reti di potere e sapere. Così, la sessualità non è una concrenza discorsiva che si sarebbe sviluppata attorno ad un sesso stabile e preesistente, ma “è una figura storica ben reale, che ha suscitato come elemento speculativo, necessario al suo funzionamento la nozione” di un sesso che “non ne è probabilmente che un punto ideale”<sup>709</sup>. All'interno di un'intervista, Foucault ricostruisce l'evoluzione di questo concetto:

“Au début, le sexe était un donné préalable, et la sexualité apparaissait comme une sorte de formation à la fois discursive et institutionnelle, venant se brancher sur le sexe, le recouvrir, à la limite l'occulter. C'était ça le premier fil. [...] Mais je me disais: au fond, le sexe, qui semble être une instance ayant ses lois, ses contraintes, à partir de quoi se définissent aussi bien le sexe masculin que le

---

<sup>705</sup> Ivi, p. 129.

<sup>706</sup> Ivi, p. 128.

<sup>707</sup> Ivi, p. 134.

<sup>708</sup> Ivi, p. 137.

<sup>709</sup> Ivi, p. 138.

sexe féminin, est-ce que ne serait pas au contraire quelque chose qui aurait été produit par le dispositif de sexualité?”<sup>710</sup>.

Ma se anche il sesso, che sembrava essere del dispositivo a un tempo bersaglio e fulcro, presupposto e fondamento, viene dissolto nella sua naturale consistenza da un’analisi che lo riduce ad elemento strategico di un dispositivo, quale può essere allora l’*ubi consistam* del potere? E quale spazio originario rimane a partire dal quale organizzare strategie mobili di resistenza?

La risposta di Foucault, come altrove, non è diretta. Ma nondimeno esiste, e vuole che la si cerchi nelle pagine del testo, poiché è tale da costituire un momento di sintesi dei due interrogativi, che inconsapevolmente indicavano la stessa direzione: il corpo. Dietro la sessualità, la *scientia sexualis*, al di sotto del sesso stesso e del complesso dispositivo che lo produce, e prima (onto-logicamente) di tutto questo, il lavoro di scavo di Foucault giunge a scorgere il *corpo*. Non si deve tuttavia pensare ad una situazione di purezza aurorale, adamitica, in cui il corpo, ancora libero, sarebbe stato successivamente soggiogato da una rete soffocante di regimi di potere e sapere. Il corpo è al contrario costantemente investito e attraversato dai dispositivi che si succedono su di esso articolandosi, è sempre superficie già scritta, e tuttavia, proprio per questo, non è mai totalmente determinata ma perennemente sfugge, offrendosi così come occasione per nuovi investimenti. Il corpo è qualcosa come l’orlo esterno del potere, che al potere si sottrae mentre sempre si consegna ed esibisce non un’impossibile esteriorità ma una strutturale indocilità, a partire dalla quale delineare preziosi giochi di resistenza. Come scrive Foucault: “lo scopo di questa ricerca è proprio di mostrare come dei dispositivi di potere si articolano direttamente sul corpo [...]; lungi dal volere che il corpo sia cancellato, si tratta di farlo apparire in un’analisi in cui l’elemento biologico e quello storico [...] si collocherebbero secondo una complessità crescente man mano che si sviluppano le

---

<sup>710</sup> M. Foucault, *Le jeu de Michel Foucault*, cit., in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., pp. 312-313. Pochi mesi prima Foucault dichiarerà, a proposito della distinzione tra sesso e sessualità: “Cette question a été la difficulté centrale de mon livre; j’avais commencé à l’écrire comme une histoire de la manière dont on avait recouvert et travesti le sexe par cette espèce de faune, par cette végétation étrange qui serait la sexualité. Or je crois que cette opposition sexe et sexualité renvoyait à une position du pouvoir comme loi et interdiction: le pouvoir aurait mis en place un dispositif de sexualité pour dire non au sexe. Mon analyse restait encore prisonnière de la conception juridique du pouvoir. Il a fallu que j’opère un renversement; j’ai supposé que l’idée de sexe était intérieure au dispositif de la sexualité et que par conséquent ce qu’on droit retrouver à sa racine, ce n’est pas le sexe refusé, c’est une économie positive des corps et du plaisir”. M. Foucault, *Les rapports de pouvoir passent à l’intérieur des corps*, cit., in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., p. 254.

tecnologie moderne di potere [...]; «storia dei corpi» e del modo in cui si è investito ciò che c'è di più materiale e vivente in essi»<sup>711</sup>.

Corpo dunque come reiterato supporto d'esercizio del potere, ma anche sua necessaria superficie di esposizione, punto di fragilità a partire dal quale “far valere contro gli appigli del potere [...] i corpi, i piaceri e i saperi, nella loro molteplicità e nella loro possibilità di resistenza. Contro il dispositivo di sessualità, il punto d'appoggio del contrattacco non deve essere il sesso-desiderio” – che ne è invece un ingranaggio – “ma i corpi ed i piaceri”<sup>712</sup>. È al corpo che Foucault arriva al termine di questa genealogia, ed è dal corpo che prende le mosse per l'elaborazione di efficaci controcondotte: un corpo dunque che è campo di battaglia e trincea, superficie d'iscrizione e matrice di ogni trasformazione. Un corpo a cui è chiesto molto, e al quale Foucault riconosce il diritto ai propri piaceri, momento di quella cura di sé che lo impegnerà fino alla sua scomparsa.

---

<sup>711</sup> Ivi, p. 135.

<sup>712</sup> Ivi, p. 140.

### 3.3. *L'analitica del potere*

Senza addentrarci in una disamina approfondita dell'analitica del potere condotta da Foucault a partire dagli anni Settanta – indagine questa che richiederebbe uno studio *ad hoc* – sembra tuttavia opportuno operare qualche affondo nei testi foucaultiani nel tentativo di illustrare la figura – inedita, efficace, incerta talvolta – del potere che ne emerge nel corso degli sviluppi che la sua elaborazione conosce.

Nell'occasione di una conferenza nel corso del suo secondo soggiorno in Giappone nella primavera del 1978, Foucault dirà:

“Peut-être pourrait on concevoir qu'il y a encore pour la philosophie une certaine possibilité de jouer un rôle par rapport au pouvoir, qui ne serait pas un rôle de fondation ou de reconduction au pouvoir. Peut-être la philosophie peut-elle jouer encore un rôle de côté du contre-pouvoir, [...] a condition qu'elle se donne pour tâche d'analyser, d'élucider, de rendre visible, et donc d'intensifier les luttes qui se déroulent autour du pouvoir, les stratégies des adversaires à l'intérieur des rapports du pouvoir, les tactiques utilisées, les foyers de résistance, à condition en somme que la philosophie cesse de poser la question du pouvoir en terme de bien ou de mal, mais en terme d'existence. [...] essayer d'alléger la question du pouvoir de toutes les surcharges morales et juridiques dont on l'a jusque-là affecté, et poser cette question naïve, qui n'a pas été posée si souvent, même si effectivement un certain nombre de gens l'ont depuis longtemps posée: au fond, les relations de pouvoir, en quoi cela consiste-t-il?”<sup>713</sup>.

Questa domanda, pronunciata nel 1978, circoscrive nella sua globalità l'interrogazione che accompagna Foucault durante l'intero decennio che consacra alla questione del potere: la sua “essenza”, i suoi modi di manifestazione ed esercizio, i suoi effetti saranno oggetto, nel corso degli anni Settanta, di un'analitica che, come mostrano Bertani e Fontana<sup>714</sup>, continuerà a possedere un carattere aperto ed uno statuto teorico volutamente non sistematico.

In questo caso, come talvolta accade, l'accendersi della domanda illumina la via per la risposta. Nell'interrogarsi sul fenomeno del potere, che continuerà a costituire per

---

<sup>713</sup> M. Foucault, *Gendai no Kenryoku wo tou (La philosophie analytique de la politique)*, *Asahi Jaanaru*, 2 juin 1978, (Conférence donnée le 27 avril 1978 à l'Asahi Kodo, centre de conférences de Tokyo, siège du journal *Asahi*), in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., p. 540.

<sup>714</sup> Cfr. M. Bertani, A. Fontana, *Nota dei curatori*, in M. Foucault, “*Bisogna difendere la società*”, cit., pp. 235-260.

Foucault un *problema* e mai una soluzione, Foucault chiarisce la sua modalità d'esistenza essenziale; in un'altra intervista, risalente all'anno precedente, leggiamo:

“*Le pouvoir, ça n'existe pas. Je veux dire ceci: l'idée qu'il y a, à un endroit donné, ou émanant d'un point donné, quelque chose qui est un pouvoir, me paraît reposer sur une analyse truquée, et qui, en tout cas, ne rend pas compte d'un nombre considérable de phénomènes. Le pouvoir, c'est en réalité des relations, un faisceau plus ou moins organisé, plus ou moins pyramidalisé, plus ou moins cordonné, de relations. [...] le seul problème est de se donner une grille d'analyse, permettant une analytique des relations de pouvoir*”<sup>715</sup>.

Se la *relazione* costituisce, per così dire, il modo d'essere proprio del potere, allora deve in primo luogo essere esclusa ogni interpretazione che lo indagli come una proprietà o un possesso di cui alcuni sarebbero detentori a scapito di altri, che ne subirebbero le vessazioni; nemmeno deve essere concepito come localizzabile in determinati apparati e istituzioni ne esaurirebbero la realtà. “Le pouvoir”, come dice altrove Foucault, “ne consiste pas uniquement dans les grandes formes institutionnelles de l'État, dans ce que nous appelons l'appareil d'État. Le pouvoir n'opère pas en un seul lieu, mais dans lieux multiples: la famille, la vie sexuelle, la manière dont on traite les fous, l'exclusion des homosexuels, les rapports entre les hommes et les femmes... tous ces rapports sont des rapports politiques”<sup>716</sup>. Il potere dunque esiste e si esercita attraverso relazioni multiple, eterogenee, disperse, che attraversano in tutto il suo spessore e la sua estensione il tessuto della società: esse infatti “sont intriquées dans d'autres types de relation (de production, d'alliance, de famille, de sexualité) où elles jouent un rôle à la fois conditionnant et conditionné”<sup>717</sup>, tanto che Foucault può affermare che “le pouvoir n'est rien d'autre qu'une certaine modification, la forme souvent différente d'une série de conflits qui constituent le corps social, conflits de type économique, politique”<sup>718</sup>. Ma come definire queste relazioni?

<sup>715</sup> M. Foucault, *Le jeu de Michel Foucault*, cit., in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., p. 302.

<sup>716</sup> M. Foucault, *Dialogue on power (Dialogue sur le pouvoir)*, cit., in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., p. 473. Si legga anche: “Les relations de pouvoir existent entre un homme et une femme, entre celui qui sait et celui qui ne sait pas, entre les parents et les enfants, dans la famille. Dans la société, il y a des milliers, de milliers de relations de pouvoir, et, par conséquent, de rapports de force, et donc, des petits affrontements, de micro-luttes en quelque sorte. S'il est vrai que ces petits rapports de pouvoir sont très souvent commandés, induits d'en haut par les grands pouvoirs d'État ou les grandes dominations de classe, encore faut-il dire qu'en sens inverse une domination de classe ou une structure d'État ne peuvent bien fonctionner que s'il y a, à la base, ces petites relations de pouvoir”. M. Foucault, *Kenryoku to chi (Pouvoir et savoir)*, cit., in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., p. 406.

<sup>717</sup> M. Foucault, *Pouvoirs et stratégies*, (entretien avec J. Rancière, Les Révoltes logiques, n° 4, hiver 1977, in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., p. 425.

<sup>718</sup> M. Foucault, *Precisazioni sul potere. Risposta ad alcuni critici*, (entretien avec P. Pasquino, février 1978, trad. C. Lazzeri), *Aut-Aut*, n°s 167-168, septembre-décembre 1978, in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., p. 632.

Qual è la loro natura? – Per riprendere la precedenti parole di Foucault: “au fond, les relations de pouvoir, en quoi cela consiste-t-il?”.

C'è una risposta, o piuttosto un'ipotesi di ricerca, che è in cammino nel pensiero di Foucault almeno dall'inizio degli anni Settanta e rimane piuttosto costante all'interno delle sue indagini, e che rivela immediatamente la propria matrice profondamente nicciana: il potere sarebbe essenzialmente un rapporto di forza, o più esattamente, come sottolinea Deleuze, un “rapporto di *forze*”.<sup>719</sup> Questa risposta tuttavia, come è d'obbligo in filosofia, non fa che rilanciare il problema che sembrava essere in grado di risolvere. Infatti, di fronte alla necessità di sviluppare questa diagnosi formale del potere, Foucault metterà alla prova più di un modello concreto, oscillando talvolta nella costanza e sull'opportunità del suo utilizzo. Se in *Sorvegliare e punire* Foucault sembra infatti non esitare a ricondurre la natura delle relazioni di potere al modello della “battaglia perpetua”<sup>720</sup>, a partire dall'anno successivo inizierà ad avanzare alcune perplessità che, se troveranno fecondi sviluppi in un corso come “*Bisogna difendere la società*”, così come nel successivo *La volontà di sapere*, non otterranno però mai una risposta definitiva, fino al loro successivo abbandono, coincidente, come notano Bertani e Fontana, con le ricerche sulla governamentalità e la soggettivazione. Cerchiamo di seguire il filo della riflessione foucaultiana.

Nella seconda metà del 1976, Foucault si rivolge alla rivista *Hérodote*, avanzando “des interrogations que je me pose, et que je vous adresse, pensant que vous êtes sans doute plus avancés que moi sur ce chemin”; tra le domande che rivolge alla rivista, è possibile leggere:

---

<sup>719</sup> G. Deleuze, *Le strategie o il non-stratificato: il pensiero del fuori (potere)*, in G. Deleuze, *Foucault*, cit., p. 75 [corsivo nostro].

<sup>720</sup> M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 30. Si legga anche, a questo proposito: “Può darsi che la guerra come strategia sia la continuazione della politica. Ma non bisogna dimenticare che la «politica» è stata concepita come la continuazione se non esattamente e direttamente della guerra almeno del modello militare come mezzo fondamentale per prevenire il disordine civile. [...] Se esiste una serie politica-guerra che passa per la strategia, esiste una serie esercito-politica che passa per la tattica. È la strategia che permette di intendere i rapporti la guerra come una maniera di condurre la politica fra gli Stati; è la tattica che permette di intendere l'esercito come un principio per mantenere l'assenza di guerra nella società civile. «Il» militare – l'istituzione militare, il personaggio del militare, la scienza militare, così differenti da ciò che caratterizzava un tempo l'«uomo della guerra» – si specifica, durante quel periodo, nel punto di giunzione tra la guerra ed il rumore delle battaglie da una parte, l'ordine e il silenzio obbediente della pace, dall'altro.” (Ivi, p. 184); infine, la frase conclusiva del testo, che preannuncia le future ricerche foucaultiane: “In questa umanità centrale e centralizzata, effetto e strumento di complesse relazioni di potere, corpi e forze assoggettate da dispositivi di «carcerazione» multipli, oggetti per discorsi che sono a loro volta elementi di quella strategia, bisogna discernere il rumore sordo e prolungato della battaglia”. Ivi, p. 340.

“La notion de stratégie est essentielle quand on veut faire l’analyse du savoir et de ses rapports avec le pouvoir. Implique-t-elle nécessairement qu’à travers le savoir en question on fait de la *guerre*? La stratégie ne permet-elle pas d’analyser le rapports de pouvoir comme technique de *domination*? Ou faut-il dire que la domination n’est qu’une forme continuée de la guerre?”<sup>721</sup>.

Ancora nell’anno successivo, giungerà a riflettere sull’adeguatezza del lessico bellicistico nella descrizione delle relazioni di potere:

“Une chose me frappe: on utilise beaucoup dans certains discours politiques, le vocabulaire des rapports de forces; le mot «lutte» est l’un de ceux qui reviennent le plus souvent. Or il me semble qu’on hésite parfois à en tirer les conséquences, ou même à poser le problème qui est sous entendu par ce vocabulaire: à savoir faut-il oui ou non analyser ces «lutttes» comme les péripéties d’une guerre, faut-il les déchiffrer selon une grille qui serait celle de la stratégie ou de la tactique? Le rapport de forces dans l’ordre de la politique est-il une relation de guerre?”<sup>722</sup>.

Il carattere problematico della risposta foucaultiana (“Personnellement, je ne me sens pas prêt pour l’instant à répondre d’une façon définitive par oui ou non”) è confermato anche dalle riserve che il filosofo francese esprimerà nella prima lezione del corso “*Bisogna difendere la società*”, che pure è dedicato alla verifica della cosiddetta “ipotesi di Nietzsche” che riconduce il potere al rapporto bellicoso delle forze. Infatti, mentre presenta i due schemi contrapposti (giuridico e bellicistico) di analisi del potere che si appresta ad esaminare nel corso, Foucault rivela di aver riconsiderato, nell’atto stesso della sua esplorazione, la concezione che era presupposta nelle sue precedenti ricerche intraprese nei corsi: non è più la guerra, e la repressione come “conseguenza politica della

---

<sup>721</sup> M. Foucault, *Des questions de Michel Foucault à «Hérodote»*, Hérodote, n° 3, juillet-septembre 1976, in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., p. 94.

<sup>722</sup> M. Foucault, *L’œil du pouvoir*, (entretien avec J.-P. Barou et M. Perrot), in Bentham (J.), *Le Panoptique*, Paris, Belfond, 1977, in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., p. 206. Nel corso di un’intervista nel 1977, alla domanda che chiedeva conto dell’utilizzo del vocabolario bellicistico per la descrizione dei rapporti di potere (“*Pourquoi ce fond de métaphores guerrières? Pensez-vous que le pouvoir soit à penser désormais dans la forme de la guerre?*”), Foucault risponderà: “Je n’en sais trop rien pour l’instant. Une chose me paraît certaine, c’est que, pour analyser les rapports de pouvoir, nous ne disposons guère pour le moment que de deux modèles: celui que nous propose le droit (le pouvoir comme loi, interdit, institution) et le modèle guerrier ou stratégique en terme de rapports de forces. Le premier a été fort utilisé et il a montré, je crois, son caractère inadéquat: on sait bien que le droit ne décrit pas le pouvoir. L’autre, je sais bien qu’on en parle beaucoup aussi. Mais on en reste au mots: on utilise des notions toutes faites, ou métaphores («guerre de tous contre tous», «lutte pur la vie»), ou encore des schémas formels (les stratégies sont très à la mode chez certains sociologues et économistes, surtout américains). Je crois qu’il faudrait essayer de resserrer cette analyse des rapports de forces”. M. Foucault, *Non au sexe roi*, (entretien avec B.-H. Lévy), *Le Nouvel Observateur*, n° 644, 12-21 mars 1977, in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., p. 268.

guerra” e “semplice effetto e [...] continuazione di un rapporto di dominazione”<sup>723</sup> a costituire l’«essenza» dei rapporti di potere; il loro funzionamento concreto mostra l’insufficienza della spiegazione che li riduca alla repressione, e porta a riconsiderare la legittimità della guerra come griglia di analisi<sup>724</sup>. Quest’ultimo aspetto non condurrà immediatamente Foucault a rigettare l’«ipotesi di Nietzsche», che verrà piuttosto messa in gioco proprio nel *Cours* del 1976<sup>725</sup> ed utilizzata anche in seguito, all’interno del testo *La volontà di sapere*.

Quando Foucault scrive il primo volume della *Storia della sessualità*, intraprende, come sappiamo, attraverso la particolare prospettiva della sessualità, un’analisi del problema più generale del legame tra verità e potere nell’Occidente moderno, per affrontare il quale è necessario elaborare uno studio inedito dei meccanismi e delle relazioni di potere<sup>726</sup>; innanzitutto si tratta di “liberarsi di una certa rappresentazione del potere” che lo identifica con il diritto e la legge e ne riduce il funzionamento all’atto generale della repressione, attraverso il quale il potere si dissimula e si rende tollerabile, quando invece “le droit n’est ni la vérité ni l’alibi du pouvoir. Il en est un instrument à la fois complexe et partiel. La forme de la loi et les effets d’interdits qu’elle porte sont à replacer parmi d’autres mécanismes non-juridiques”<sup>727</sup>:

---

<sup>723</sup> M. Foucault, “*Bisogna difendere la società*”, cit., p. 23. “La repressione non sarebbe altro che la messa in opera, all’interno di questa pseudo-pace travagliata da una guerra continua, di un rapporto di forza perpetuo”. Ivi, p. 24.

<sup>724</sup> “È evidente che tutto quel che vi ho detto nel corso degli anni precedenti si iscriveva nello schema lotta-repressione, ed è questo che, di fatto, ho cercato di mettere in opera sinora. Ma proprio mettendolo in atto, sono stato spinto a riconsiderarlo, sia perché su tutta una serie di punti è ancora insufficientemente elaborato – direi anzi che è ancora del tutto privo di elaborazione – sia perché credo che le stesse nozioni di «repressione» e di «guerra» debbano essere riconsiderate, se non forse, al limite, abbandonate. Senza dovermene vantare troppo, credo di essere da ormai molto tempo diffidente nei confronti della nozione di «repressione». E proprio a proposito delle genealogie, di cui parlavo poco fa [...] ho cercato di mostrarvi come i meccanismi che erano messi in funzione in queste formazioni di sapere fossero tutt’altra cosa, e in ogni caso molto di più, che semplice repressione”. *Ibidem*.

<sup>725</sup> “Ma l’essenziale del corso sarà consacrato all’altro aspetto, vale a dire al problema della guerra. Vorrei cercare di vedere in che misura lo schema binario della guerra, della lotta, dello scontro delle forze, possa essere effettivamente identificato come il fondo della società civile, il principio e insieme il motore dell’esercizio del potere politico. Per analizzare il funzionamento del potere è proprio della guerra che dobbiamo parlare? A questo scopo, sono valide le nozioni di «tattica», di «strategia», di «rapporto di forza»? Ed eventualmente, in che misura lo sono? Il potere è semplicemente la guerra continuata con altri mezzi rispetto alle armi e alle battaglie?”. Ivi, p. 25.

<sup>726</sup> “L’intento delle indagini che seguiranno è quello di avanzare piuttosto verso una «analitica» che verso una «teoria» del potere: voglio dire verso la definizione del campo specifico che formano le relazioni di potere e la determinazione degli strumenti che permettono di analizzarlo”. M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 73.

<sup>727</sup> M. Foucault, *Pouvoirs et stratégies*, cit., in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., p. 424. Poco prima Foucault aveva specificato: “On dira sans doute que, dans les sociétés occidentales, le droit a toujours servi de masque au pouvoir. Il semble que cette explication ne suit pas de tout à fait suffisante. Le droit a été un instrument effectif de constitution des pouvoirs monarchiques en Europe, et pendant des siècles la pensée politique a été ordonnée au problème de la souveraineté et de ses droits. D’autre part, le droit a été, surtout au XVIII<sup>e</sup> siècle, une arme de lutte contre ce même pouvoir monarchique qui s’en était servi pour s’affirmer. Enfin, il a été le

“È di quest’immagine che bisogna liberarsi, cioè del privilegio teorico della legge e della sovranità, se si vuol fare un’analisi del potere nel gioco concreto e storico dei suoi modi di funzionamento. Bisogna costruire un’analisi del potere che non prenda più per modello e per codice il diritto”<sup>728</sup>.

In secondo luogo, è necessario, secondo Foucault, procedere verso un’analisi che intenda il potere come un insieme molteplice di rapporti di forza che intrattengono al loro interno un “gioco che attraverso lotte e scontri incessanti li trasforma, li rafforza, li inverte”<sup>729</sup>, rendendo le dominazioni perpetuamente reversibili e sottoposte alla possibilità di un rovesciamento innescato dalle tattiche e dalle strategie. Se, come scrive Foucault, “è nel campo dei rapporti di forza che bisogna tentare di analizzare i meccanismi di potere”<sup>730</sup>, è possibile misurare in queste affermazioni la distanza che si è progressivamente aperta dall’immagine che vedeva nella guerra, concepita come opposizione binaria ed oppressione massiva, la natura dei fenomeni di potere; la guerra come cifra del politico non è esclusa o rigettata, ma anzi analizzata in ciò che la sua derivazione nicciana aveva di più originale: il fatto stesso di una *molteplicità* irriducibile ad ogni velleità di ricomposizione dialettica. Si comprende dunque come Foucault possa scrivere:

“Bisogna allora capovolgere la formula e dire che la politica è la guerra continuata con altri mezzi? Forse, se si vuole conservare ancora una differenza tra guerra e politica, si dovrebbe piuttosto avanzare l’ipotesi che questa molteplicità di rapporti di forza può essere codificata – in parte e mai completamente – o nella forma della «guerra» o nella forma della «politica»: sarebbero, queste, due strategie diverse (ma pronte a rovesciarsi l’una nell’altra) per integrare questi rapporti di forza squilibrati, eterogenei, instabili, tesi”<sup>731</sup>.

---

mode de représentation principal du pouvoir (et par représentation il ne faut pas entendre écran ou illusion, mais mode d’action réelle”. Riflessioni simili si possono leggere all’interno del testo M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., alle pp.78-79.

<sup>728</sup> M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 80. È importante notare come Foucault operi nella *Volontà di sapere* uno spostamento dei termini che qualificano le relazioni di potere: se infatti nel corso “*Bisogna difendere la società*” avvicinava il meccanismo della repressione allo schema della guerra – l’altra coppia essendo quella contratto-oppressione –, ora contrappone il paradigma giuridico a quello strategico, e attribuisce la repressione, precedentemente propria dello schema bellicistico, al primo, mentre assegna al secondo una capacità produttiva che si potrebbe definire tecnologica; potere quindi non come repressione, istanza negativa e proibitrice, né essenzialmente bellica, ma complesso strategico e tecnologico che si esercita in un dispositivo con effetti produttivi.

<sup>729</sup> Ivi, p. 82.

<sup>730</sup> Ivi, p. 86.

<sup>731</sup> Ivi, p. 83. Nell’intervista del 1977 *Pouvoir et savoir*, Foucault dirà: “Enfin, il faut dire qu’on ne peut concevoir ces relations de pouvoir comme une espèce de domination brutale sous la forme: «Tu fais ça, ou je tue». Ce ne sont là que des situations extrêmes du pouvoir. En fait, les relations de pouvoirs sont des relations de force, des affrontements, donc, toujours réversibles. Il n’y a pas de rapports de pouvoir qui soient complètement triomphants et dont la domination soit incontournable. [...] De sorte que c’est plutôt la lutte perpétuelle et multiforme que j’essaye de faire apparaître que la domination morne et stable d’un appareil

Da dove trae la sua possibilità questa relazione fluida e continuamente reversibile tra guerra e politica, che le vede percorse dalle stesse linee di forza e che rende necessario, per analizzare il potere, ricorrere al “modello strategico, invece del modello del diritto”? Non da una

“scelta speculativa o una preferenza teorica; ma perché effettivamente uno dei caratteri fondamentali delle società occidentali è che i rapporti di forza, che per tanto tempo avevano trovato nella guerra, in tutte le forme di guerra, la loro espressione principale, si sono investiti a poco a poco nell’ordine del potere politico”<sup>732</sup>.

Non che la guerra sia scomparsa dall’orizzonte di una politica che l’avrebbe neutralizzata attraverso i propri strumenti; al contrario, è la guerra ad essersi insinuata sin nella microfisica di un potere che ne è completamente investito. La *guerra*, non come fatto massiccio di dominazione, ma come perpetua situazione di multiplo ed instabile affrontamento, continua ad essere – ed è sempre più – la cifra di un potere che trova tuttavia nel diritto “il codice con cui si presenta e con cui ordina che lo si pensi”<sup>733</sup>.

Ma se il luogo del potere non è (o non è più) il trono reale, ma “un campo multiforme e mobile di rapporti di forza in cui si producono effetti di dominio complessivi, ma mai completamente stabili”<sup>734</sup>, questa sua dislocazione spaziale costituisce per il potere stesso un fattore di permanente esposizione e vulnerabilità: “là dove c’è potere”, scrive Foucault, “c’è resistenza”, e questa “non è mai in posizione di esterioresità rispetto al potere”

<sup>735</sup>.

“Je veux dire que les relations de pouvoir suscitent nécessairement, appellent à chaque instant, ouvrent la possibilité à une résistance, et c’est parce qu’il y a possibilité de résistance et résistance réelle que le pouvoir de celui qui domine essaie de se maintenir, avec d’autant plus de force, d’autant plus de ruse que la résistance est plus grande”<sup>736</sup>.

---

uniformisant. On est partout en lutte [...] et, à chaque instant, on ne va de rébellion en domination, de domination en rébellion, et c’est toute cette agitation perpétuelle que je voudrais essayer de faire apparaître”. M. Foucault, *Kenryoku to chi (Pouvoir et savoir)*, cit., in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., p. 407.

<sup>732</sup> M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 91.

<sup>733</sup> Ivi, p. 78.

<sup>734</sup> Ivi, p. 91.

<sup>735</sup> Ivi, pp. 84-85.

<sup>736</sup> M. Foucault, *Kenryoku to chi (Pouvoir et savoir)*, cit., in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., p. 407.

È un legame di doppia cattura quello che lega poteri e resistenze, in cui ciascuno dei due membri è funzione dell'altro; essi sono l'uno *per* l'altro, in entrambi i sensi che l'espressione consente; come i rapporti di potere “non possono esistere che in funzione di una molteplicità di punti di resistenza”, così le resistenze non sono che “l'altro termine nelle relazioni di potere, vi s'iscrivono come ciò che sta irriducibilmente di fronte a loro”<sup>737</sup>. E, dal momento che l'analisi di Foucault non consente di accedere ad una “conception ontologique du pouvoir” che porti a pensare “d'un côté le Pouvoir avec la P majuscule, sorte d'instance lunaire, supraterrrestre”<sup>738</sup>, dall'altro lato

“Non c'è dunque rispetto al potere *un* luogo del grande rifiuto – anima della rivolta, focolaio di tutte le ribellioni, legge pura del rivoluzionario. Ma *delle* resistenze che sono degli esempi di specie: possibili, necessarie, improbabili, spontanee, selvagge, solitarie, concertate, striscianti, violente, irriducibili, pronte al compromesso, interessate o sacrificali; per definizione, non possono esistere che nel campo strategico delle relazioni di potere. [...] Grandi rotture radicali? Talvolta. Ma molto più spesso si ha a che fare con punti di resistenza mobili e transitori, che introducono in una società separazioni che si spostano, rompendo unità e suscitando raggruppamenti, marcando gl'individui stessi, smembrandoli e rimodellandoli, tracciando in loro, nel loro corpo e nella loro anima, regioni irriducibili”<sup>739</sup>.

Al di là di questo schema fondamentale, la riflessione di Foucault condurrà il suo autore ad elaborare alcune modificazioni, o, più precisamente, ad analizzare in maniera più specifica il carattere proprio di queste resistenze, che il testo della *Volontà di sapere* presenta nei loro tratti generali. Infatti, se nell'intervista *Non au sexe roi* Foucault afferma la piena coincidenza della resistenza con il potere cui si oppone (“Elle n'est pas antérieure au pouvoir qu'elle contre. Elle lui est coextensive et absolument contemporaine. [...] Pour résister, il faut qu'elle soit comme le pouvoir”<sup>740</sup>), in una conferenza giapponese successiva sottolineerà il carattere intrinsecamente «eretico» di queste resistenze:

---

<sup>737</sup> M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 85.

<sup>738</sup> M. Foucault, *Precisazioni sul potere. Risposta ad alcuni critici*, cit., *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., p. 631. Si legga anche: “Questa parola «potere» rischia, però, di dar luogo ad un certo numero di malintesi. Malintesi relativi alla sua identità, alla sua forma, alla sua unità. Con potere non voglio dire «il Potere», come insieme d'istituzioni e di apparati che garantiscono la sottomissione dei cittadini in uno Stato determinato. Con potere, non intendo un tipo di assoggettamento, che in opposizione alla violenza avrebbe la forma della regola. Né intendo, infine, un sistema generale di dominio esercitato da un elemento o da un gruppo su un altro, ed i cui effetti, con derivazioni successive, percorrerebbero l'intero corpo sociale. L'analisi in termini di potere non deve postulare, come dati iniziali, la sovranità dello Stato, la forma della legge o l'unità globale di una dominazione che ne sono solo le forme ultime”. M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., pp. 81-82.

<sup>739</sup> Ivi, pp. 85-86.

<sup>740</sup> M. Foucault, *Non au sexe roi*, cit., in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., p. 267.

“Il ne s’agit plus maintenant pour l’essentiel de prendre part à ces jeux de pouvoir de manière à faire respecter au mieux sa propre liberté ou ses propres droits; on ne veut tout simplement plus de ces jeux-là. Il s’agit non plus de l’affrontement à l’intérieur des jeux, mais de résistances au jeu et de refus du jeu lui-même. [...] Ce qui est en question dans ces luttes, c’est le fait qu’un certain pouvoir s’exerce, et que le seul fait qu’il s’exerce soit insupportable. [...] Le dernier caractère sur lequel je voudrais insister à propos de ces luttes est le fait que ce sont des luttes immédiates. [...] on peut dire que ces luttes sont des luttes anarchiques; elles s’inscrivent à l’intérieur d’une histoire qui est immédiate, s’accepte et se reconnaît comme indéfiniment ouverte. [...] Dans les luttes dont je viens parler, en effet, il ne s’agit pas du tout de réformisme, puisque le réformisme a pour rôle de stabiliser un système de pouvoir au bout d’un certain nombre de changements, alors que, dans toutes ces luttes, il s’agit de la déstabilisation des mécanismes de pouvoir, d’une déstabilisation apparemment sans fin”<sup>741</sup>.

È proprio a partire da queste “lotte puntuali e disseminate”, dall’attenzione via via rivolta a questa “molteplicità di resistenze locali, imprevedibili, eterogenee”<sup>742</sup>, che Foucault giungerà a comprendere il carattere proprio del potere che affrontano, non più un potere basato sul prelevamento, che non esercita “il suo diritto sulla vita se non mettendo in atto il suo diritto di uccidere, o astenendosene [e] rende manifesto il suo potere sulla vita solo attraverso la morte che è in grado di esigere”<sup>743</sup>, com’era proprio del potere del sovrano; ma un potere “qui existe d’une manière qui n’est pas peut-être pas apparente mais extrêmement solide dans le sociétés occidentales depuis des siècles et des siècles”:

“Ce pouvoir est un pouvoir d’origine religieuse, c’est celui qui prétend conduire et diriger les hommes tout au long de leur vie et dans chacune des circonstances

---

<sup>741</sup> M. Foucault, *Gendai no Kenryoku wo tou (La philosophie analytique de la politique)*, cit., in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., pp. 543-547. Nell’intervento dal titolo *The Subject and the Power*, tenuto nel 1982 alla presenza di Dreyfus e Rabinow, Foucault riprenderà, in maniera più schematica i caratteri fondamentali di queste lotte: “1) Ce sont des luttes «transversales»; [...] 2) Le but de ces luttes, c’est les effets de pouvoir en tant quels. [...] 3) Ce sont des luttes «immédiates» [...]. 4) Ce sont des luttes qui mettent en question le statut de l’individu [...] elles s’opposent à ce qu’on pourrait appeler le «gouvernement de l’individualisation». 5) Elles opposent une résistance aux effets de pouvoir qui sont liés au savoir, à la compétence et à la qualification. [...] Ce qui est mis en question, c’est la manière dont le savoir circule et fonctionne, ses rapports au pouvoir. Bref, le régime de savoir. 6) Enfin, toutes les luttes actuelles tournent autour de la même question: qui sommes nous? [...] Pour résumer, le principale objectif de ces luttes n’est pas tant de s’attaquer à telle ou telle institution, ou groupe, ou classe, ou élite, qu’à une technique particulière, une forme de pouvoir”. M. Foucault, *The Subject and the Power (Le sujet et le pouvoir)*, in Dreyfus (H.) et Rabinow (P.), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., pp. 1045-1046. Si è scelto di non utilizzare la traduzione italiana, pur disponibile nella *Postfazione 1* del testo precedentemente citato *La ricerca di Michel Foucault*, in quanto lacunosa e talvolta distante dall’originale francese.

<sup>742</sup> M. Bertani, A. Fontana, *Nota dei curatori*, in M. Foucault, “*Bisogna difendere la società*”, cit., p. 248.

<sup>743</sup> M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 120.

de cette vie, un pouvoir qui consiste à vouloir prendre en charge l'existence des hommes dans leur détail et dans leur déroulement depuis leur naissance et jusqu'à la mort, et cela pour les contraindre à une certaine manière de se comporter, à faire leur salut. C'est qu'on pourrait appeler le pouvoir pastoral"<sup>744</sup>.

Questo potere, in origine essenzialmente legato al pastorato della Chiesa nella sua funzione di guida religiosa, “a trouvé dans l'État un nouveau support et un principe de transformation”; scivolando nell'ordine del politico, si è progressivamente sostituito al vecchio potere del sovrano, continuando però a legittimarsi attraverso il ricorso all'apparato giuridico dietro al quale si mascherava (ed entro il quale soltanto concepiva il diritto di resistenza al potere, in un cortocircuito che la rendeva necessariamente ineffettuale). Questo spostamento attraverso cui lo Stato ha ereditato dal pastorato ecclesiastico “une combinaison si complexe de techniques d'individualisation et de procédures totalisatrices”, ed è venuto assorbendo a partire dal XVIII secolo le molteplici forme del potere, che giungono infine a far riferimento ad esso come loro centro, non avviene però in conseguenza al fatto che lo Stato sarebbe la fonte, il punto originario d'irraggiamento delle relazioni di potere, ma piuttosto perché queste sono state ritrascritte dai suoi meccanismi ed incorporate in essi; come scrive Foucault, “s'est produit une étatisation continue des relations de pouvoir [...]. En se référant au sens cette fois restreint du mot «gouvernement», on pourrait dire que les relations de pouvoir ont été progressivement gouvernementalisées, c'est-à-dire élaborées, rationalisées et centralisées dans une forme ou sous la caution des institutions étatiques”<sup>745</sup>. Foucault riassume così il carattere complessivo di questa mutazione:

“L'Occidente ha conosciuto a partire dall'età classica una trasformazione molto profonda di questi meccanismi di potere. Il «prelievo» tende a non esserne più la forma principale, ma solo un elemento fra altri che hanno funzioni d'incitazione, di rafforzamento, di controllo, di sorveglianza, di maggiorazione e di organizzazione delle forze che sottomette: un potere destinato a produrre delle forze, a farle crescere e ordinarle piuttosto che a bloccarle piegarle, distruggerle. [...] Si potrebbe dire che al vecchio diritto di *far morire* o di *lasciar vivere* si è sostituito un potere di *far vivere* o di *respingere* nella morte”<sup>746</sup>.

---

<sup>744</sup> M. Foucault, *Gendai no Kenryoku wo tou (La philosophie analytique de la politique)*, cit., in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., pp. 548.

<sup>745</sup> Ivi, p. 1060.

<sup>746</sup> M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 122.

Questa trasformazione radicale, che inaugura l'era di quello che Foucault chiama il "bio-potere", ha trovato in Occidente due destinazioni principali: da un lato i dispositivi disciplinari, che hanno investito il corpo individualizzato in quanto macchina – "il suo *dressage*, il potenziamento delle sue attitudini, l'estorsione delle sue forze, la crescita parallela della sua utilità o docilità, la sua integrazione a sistemi di controllo efficaci ed economici" – ; dall'altro quella che Foucault chiama una "biopolitica della popolazione" che si indirizza non al corpo parcellizzato dell'individuo preso nel *quadrillage* delle discipline, ma al "corpo-specie" e ai suoi processi biologici – "la proliferazione, la nascita e la mortalità, il livello di salute, la durata della vita, la longevità con tutte le condizioni che possono farle variare"<sup>747</sup>.

I corsi che Foucault terrà al Collège de France tra il 1978 e il 1979 – rispettivamente *Sicurezza, territorio, popolazione e Nascita della biopolitica* – avranno per oggetto proprio l'analisi di questo potere, il cui carattere essenziale è riassunto da Foucault in queste parole: "Per millenni, l'uomo è rimasto quel che era per Aristotele: un animale vivente e inoltre capace di un'esistenza politica; l'uomo moderno è un animale nella cui politica è in questione la sua vita di essere vivente"<sup>748</sup>.

Il potere politico entra dunque, a partire dal XVIII secolo, a far parte di complessi dispositivi che funzionano grazie a tutta una tecnologia che fa di continuo appello ad una serie di saperi la cui messa in opera garantisce al potere un esercizio sempre più esteso e capillare, organizzato sulla base di strategie generali di assoggettamento. L'attenzione che Foucault rivolge alla biopolitica lo porterà, al principio degli anni Ottanta, a rivalutare l'adeguatezza del modello polemico e bellicoso di analisi del potere, che si orienterà sempre più verso la categoria del «governo»:

"Le pouvoir, au fond, est moins de l'ordre de l'affrontement entre deux adversaires, ou de l'engagement de l'un à l'égard de l'autre, que de l'ordre du «gouvernement»",

dove con questa parola si deve intendere:

"la manière de diriger la conduite d'individus ou de groupes [...] des modes d'action plus ou moins réfléchis ou calculés, mais tous destinés à agir sur les possibilités d'action d'autres individus. Gouverner, en ce sens, c'est structurer

---

<sup>747</sup> Ivi, p. 123.

<sup>748</sup> Ivi, p. 127.

le champ d'action éventuel des autres. Le mode de relation propre au pouvoir ne serait donc pas à chercher du côté de la violence et de la lutte, ni du côté du contrat et du lien volontaire (qui ne peuvent en être tout au plus que des instruments): mais du côté de ce mode d'action singulier – ni guerrier ni juridique – qui est le gouvernement<sup>749</sup>.

Distinto chiaramente dalla violenza e dal contratto, sotto le cui specie può tuttavia sempre rovesciarsi o manifestarsi, il potere nell'Occidente moderno si allontana in Foucault dal modello della battaglia pura per assumere come modo d'essere fondamentale quello di «conduire les conduites», di una condotta al secondo grado, per così dire, laddove il termine «condotta» consente di indicare “à la fois l'acte de «mener» les autres (selon des mécanismes de coercition plus ou moins stricts) et la manière de se comporter dans un champ plus ou moins ouvert de possibilités”<sup>750</sup>.

Foucault utilizza il termine «gouvernement» in due diverse accezioni, che distingue egli stesso; da un lato con «governo» intende il significato comune del termine – che egli definisce “ristretto” –; dall'altro, Foucault si riferisce al governo come all'attività globale di conduzione delle condotte, che, retaggio del potere pastorale, nell'Occidente moderno è venuta sempre più a coincidere con la modalità stessa di esercizio del potere ed è stato assorbito sempre più dallo Stato:

“Il faut laisser à ce mot la signification très large qui l'avait au XVI<sup>e</sup> siècle. Il ne se référait seulement à des structures politiques et à la gestion des États; mais il désignait la manière de diriger la conduite d'individus ou de groupes: gouvernement des enfants, des âmes, des communautés, des familles, des malades. Il ne recouvrait pas simplement des formes instituées et légitimes d'assujettissement politique ou économique; mais des modes d'action plus ou moins réfléchis et calculés, mais tous destinés à agir sur les possibilités d'action d'autres individus”<sup>751</sup>.

Non si devono confondere tuttavia due processi che, se storicamente hanno potuto intrecciarsi, rimangono comunque analiticamente distinti: l'uno di statalizzazione («étatisation») delle diverse istanze di potere, ossia l'assorbimento di molti poteri diversi in quelli dell'apparato statale, che non ne è la fonte ma piuttosto il bacino di confluenza; dall'altro una trasformazione interna all'esercizio stesso del potere (non solo statale) in

---

<sup>749</sup> M. Foucault, *The Subject and the Power (Le sujet et le pouvoir)*, cit., in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., p. 1056.

<sup>750</sup> *Ibidem*.

<sup>751</sup> *Ibidem*.

direzione del governo, mutazione che ha sicuramente avuto nello Stato un protagonista principale. La possibilità della confusione nasce senza dubbio dal fatto che a partire dai secoli XVII-XVIII si è assistito al costituirsi concomitante di entrambi i fenomeni: l'assunzione da parte dello Stato dell'eredità pastorale nella formula politica del governo (in senso foucaultiano) si è realizzata anche grazie alla progressiva costituzione attorno al suo apparato propriamente politico e istituzionale di un complesso insieme di saperi che hanno dato luogo ad una tecnologia politica di tipo disciplinare prima e biopolitica poi; d'altra parte quest'ultimo processo è descrivibile anche all'inverso: non sarebbe lo Stato ad avere ampliato il proprio potere inglobando saperi liberi e disinteressati per i suoi scopi di governo, ma al contrario la sua struttura politica, sempre più fragile fintantoché si reggeva sul solo potere del sovrano, ha dovuto cedere alla propria penetrazione da parte di saperi tecnici che ne hanno mutato completamente la fisionomia. Come scrive Foucault:

“Que l'État dans les sociétés contemporaines ne soit pas simplement l'une des formes ou l'un des lieux – fût-il le plus important – d'exercice du pouvoir, mais que d'une certaine façon tous les autres types de relation de pouvoir se réfèrent à lui, c'est un fait certain. Mais *ce n'est pas parce que chacun dérive de lui. C'est plutôt parce qu'il s'est produit une étatisation continue des relations de pouvoir* (bien qu'elle n'ait pas pris la même forme dans l'ordre pédagogique, économique, familial). En se référant au sens cette fois restreint du mot «gouvernement», on pourrait dire que les relations de pouvoir ont été progressivement gouvernementalisées, c'est-à-dire élaborées, rationalisées et centralisées dans une forme ou sous la caution des institutions étatiques”<sup>752</sup>.

In altre parole, ancora una volta, la storia della «governamentalità» che Foucault auspica di realizzare deve essere letta alla luce dell'indissolubile intreccio di potere e sapere il cui binomio costituisce una cifra dell'intera storia dell'Occidente; già nel 1975, diceva in un'intervista:

“Or j'ai l'impression qu'il existe, j'ai essayé de faire apparaître, une perpétuelle articulation du pouvoir sur le savoir et du savoir sur le pouvoir. Il ne faut pas se contenter de dire que le pouvoir a besoin de telle ou telle découverte, de telle ou

---

<sup>752</sup> Ivi, p. 1060 [corsivo mio]. Come scrive puntualmente Napoli: “il governo è una pratica versatile in grado di illuminare una ricca gamma di situazioni; si va dalle relazioni circoscritte come quelle tra padre e famiglia, tra maestro e discepolo, tra sacerdote e fedele, tra medico e malato, tra sorvegliante e recluso, tra il soggetto e la propria anima, per giungere a quella più ampia e inclusiva che riguarda il governo di un territorio e di una popolazione: il governo centrale dello Stato sulla società è solo la forma sintetica ed esponenziale di quegli altri gradi, autonomamente intelligibili, in cui si concretizza la prassi di governo”. P. Napoli, *Il «governo» e la «critica»*, in M. Foucault, *Illuminismo e critica*, cit., pp.11-12.

telle forme de savoir, mais qu'exercer le pouvoir crée des objets de savoir, les fait émerger, accumule des informations, les utilise. [...] L'exercice du pouvoir crée perpétuellement du savoir et inversement, le savoir entraîne des effets de pouvoir. [...] Il n'est pas possible que le pouvoir s'exerce sans savoir, il n'est pas possible que le savoir n'engendre pas de pouvoir"<sup>753</sup>.

La rivalutazione che Foucault opera del modello d'analisi del potere comporta alcune modificazioni importanti: innanzitutto viene abbandonato lo schema della guerra, che resta effettivamente, come notano Bertani e Fontana, "una sorta di difficoltà e una specie di spazio bianco"<sup>754</sup> nel pensiero di Foucault, e in secondo luogo viene riconosciuta ai rapporti di potere una specificità prima non rilevata nei confronti della strategia, che costituiva il modo naturale del loro funzionamento<sup>755</sup>; tuttavia questo non conduce a rinnegare *tout court* l'elemento strategico proprio di questi rapporti, che continuano a manifestare con esso un legame molto stretto:

"toute relation de pouvoir implique donc, au moins de façon virtuelle, une stratégie de lutte [...]. Elles constituent l'une pour l'autre une sorte de limite permanente, de point de renversement possible. Un rapport d'affrontement rencontre son terme, son moment final (et la victoire d'un des deux adversaires) lorsqu'au jeu des réactions antagonistes viennent se substituer les mécanismes stables par lesquels l'un peut conduire de manière assez constante et avec suffisamment de certitude la conduite des autres; pour un rapport d'affrontement, dès lors qu'il n'est pas lutte à morte, la fixation d'un rapport de pouvoir constitue un point de mire – à la fois son accomplissement et sa propre mise en suspens. Et en retour, pour une relation de pouvoir, la stratégie de lutte constitue aussi une frontière: celle où l'induction calculée des conduites chez les autres ne peut pas aller au delà de la réplique à leur propre action. [...] En somme, toute stratégie d'affrontement rêve de devenir rapport de pouvoir; et tout rapport de pouvoir penche, aussi bien s'il suit sa propre ligne de développement que s'il se heurte à des résistances frontales, à devenir stratégie gagnante. En fait, entre relation de pouvoir et stratégie de lutte, il y a appel réciproque, enchaînement indéfini et renversement perpétuel"<sup>756</sup>.

---

<sup>753</sup> M. Foucault, *Entretien sur la prison: le livre et sa méthode*, cit., in *Dits et écrits I. 1954-1975*, cit., p. 1620.

<sup>754</sup> M. Bertani, A. Fontana, *Nota dei curatori*, in M. Foucault, "Bisogna difendere la società", cit., p. 248.

<sup>755</sup> Si legga, ad esempio, la definizione del potere che Foucault, nel 1976, dà nel testo *La volontà di sapere*: "il potere non è un'istituzione, e non è una struttura, non è una certa potenza di cui alcuni sarebbero dotati: è il nome che si dà ad una situazione strategica complessa in una società data". M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 83

<sup>756</sup> M. Foucault, *The Subject and the Power (Le sujet et le pouvoir)*, cit., in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., p. 1061.

Volendo riassumere con un'immagine, si potrebbe dire che nelle vene delle relazioni di potere scorre il sangue dell'affrontamento strategico; o, in maniera più efficace, al di sotto delle concrezioni laviche che costituiscono le relazioni di potere in quanto tali, si muove un magma che è dell'elemento della lotta e della strategia; quest'ultimo erode da dentro la forma acquisita delle relazioni di potere – nella misura in cui queste corrispondono al «gouvernement» e sono pertanto stabilizzate –, mentre, emergendo a fiore della società, il momento strategico tende a convertirsi nell'elemento del potere. Ciascuna delle tue tipologie di relazione non è che costituita da una stessa natura, in due stadi diversi della propria esistenza: il loro inevitabile contatto, la loro contaminazione reciproca innesca la possibilità perpetua del loro reciproco rovesciamento nell'altro. Potere e strategia si coappartengono, costituiscono l'uno l'eterna tentazione dell'altro, la loro vicendevole trasgressione; la strategia chiama il potere al suo momento aurorale, mentre il potere seduce la strategia verso il proprio compimento.

L'individuazione da parte di Foucault della specificità del rapporto di potere in quanto “action sur des actions”, comporta una serie importante di conseguenze, che richiedono di essere esplicitate; non solo esso si esercita “sur le champ de possibilité où vient s'inscrire le comportement des sujets agissants”, ma verte su questi soggetti “en ce tant qu'ils agissent ou qu'ils sont susceptibles d'agir”<sup>757</sup>: questo significa che il potere concentra la propria azione su ciò che non è e non può essere mai del tutto suscettibile di una determinazione definitiva, ossia esso intrattiene una relazione essenziale con la *libertà*:

“Il n'y a donc pas un face-à-face de pouvoir et de liberté, avec entre eux un rapport d'exclusion (partout le pouvoir s'exerce, la liberté disparaît); mais un jeu beaucoup plus complexe: dans ce jeu la liberté va bien apparaître comme condition d'existence du pouvoir (à la fois son préalable, puisqu'il faut qu'il y ait de la liberté pour que le pouvoir s'exerce, et aussi son support permanent puisque, si elle dérobait entièrement au pouvoir qui s'exerce sur elle, celui-ci disparaîtrait du fait même et devrait se trouver un substitut dans la coercition pure et simple de la violence); mais elle apparaît aussi comme ce qui ne pourra que s'opposer à un exercice du pouvoir qui tend en fin de compte à la déterminer entièrement”<sup>758</sup>.

Il potere si esercita quindi all'interno di una strutturale non-conclusività: la natura della sua relazione richiede infatti la sussistenza dell'alterità come condizione essenziale

---

<sup>757</sup> Ivi, p. 1056.

<sup>758</sup> Ivi, p. 1057.

del suo dispiegamento, e di conseguenza la necessità di un'attuazione sempre parziale e imperfetta dell'istanza dominante. Se allora ogni rapporto di potere è destinato a non compiersi mai *in toto* – pena la sua scomparsa in quanto potere – ne consegue che, paradossalmente, esso è anche il luogo per eccellenza della *libertà*: si gioca così, tra questa ed il potere, “une provocation permanente” che Foucault definisce significativamente come “rapport qui est à la fois d’incitation réciproque et de lutte”. Nel cuore stesso della relazione di potere, si cela la possibilità concreta di una *controcondotta*.

Laddove il rapporto di violenza richiede la totale passività del polo dominato e mira alla sua completo annichilimento, la relazione di potere si gioca in un rilancio continuo tra *forze*, attività pure che instaurano una perpetua e sempre indecisa tensione attraverso azioni di reciproca seduzione e reazione. Il rapporto di potere non si esercita lungo un asse che da una funzione formante giunge fino ad una materia inerte che attenderebbe di ricevere senz'altro una forma, ma si può attuare solo tra *potentiae* capaci di fornire e ricevere *affezioni*, conservando, nella loro fluidità, un *quantum* di irriducibilità all'azione determinante; queste *potentiae* costituiscono nel loro insieme quello che Deleuze chiama un «diagramma». È al livello del diagramma che si comprende l'esercitarsi effettivo dei rapporti di potere; infatti,

“Che cos'è un diagramma? È l'esposizione dei rapporti di forze che costituiscono il potere [...] il diagramma o macchina astratta è la carta dei rapporti di forze, carta di densità, di intensità, che procede per legami primari non localizzabili e che in ogni istante passa per tutti i punti [...] il diagramma agisce come una causa immanente non-unificante, coestensiva all'intero campo sociale: la macchina astratta è come la causa dei concatenamenti concreti che ne effettuano i rapporti; e questi rapporti di forze non passano «al di sotto» ma nei tessuti stessi dei concatenamenti che producono”<sup>759</sup>.

Se appare innegabile, percorrendo i testi foucaultiani, il compiersi di una trasformazione progressiva nel modello proprio alla rappresentazione del potere, che dalla guerra e dalla battaglia perpetua giunge ad approdare alla forma del governo, è altrettanto doveroso sottolineare come Foucault non abbia mai del tutto abbandonato, per la caratterizzazione del potere, il riferimento alla strategia e alla tattica, così come invariata

---

<sup>759</sup> G. Deleuze, *Un nuovo cartografo*, in G. Deleuze, *Foucault*, cit., p. 44. Si veda anche, a merito della diagrammaticità del potere, il saggio G. Deleuze, *Le strategie o il non-stratificato: il pensiero del fuori (potere)*, Ivi, pp. 75-95.

rimane il motivo – di retaggio chiaramente nicciano – del rapporto di forze come “essenza” delle relazioni di potere. Laddove in una prima fase Foucault, come ben mostra Sorrentino<sup>760</sup>, Foucault è spesso portato a servirsi in maniera pressoché equivalente dei concetti di «potere», «rapporto di forza», «guerra», «lotta», «battaglia», «strategia» e «tattica», che appaiono se non esattamente coestensivi, senz’altro relativi ad un’interpretazione del fatto umano e della sua storia in termini di scontro bellicoso (la “ipotesi di Nietzsche”, come la chiama Foucault), a partire dalla seconda metà degli anni Settanta inizia una rivalutazione complessiva di questa costellazione concettuale. Il modello della guerra come scontro binario viene abbandonato rimanendo un elemento aporetico della sua riflessione, che d’altro canto incontra vie più feconde nella governamentalità. L’assunzione di questa nuova prospettiva non conduce tuttavia ad un rifiuto della strategia come modalità di esercizio del potere nel suo complesso; se essa viene distinta dalle relazioni di potere, che guadagnano come si è osservato una loro specificità, il ricorso alla strategia è mantenuto e anzi rinnovato, dal momento che la distinzione consente di osservarne analiticamente i rapporti. Durante il colloquio del 1982, Foucault afferma infatti:

“Je voudrais suggérer ici une autre manière d’avancer vers une nouvelle économie des relations de pouvoir, qui soit à la fois empirique, plus directement reliée à notre situation présente, et qui implique davantage de rapports entre la théorie et la pratique. Ce nouveau mode d’investigation consiste à prendre les formes de résistance aux différents types de pouvoir comme point de départ. Ou, pour utiliser une autre métaphore, il consiste à utiliser cette résistance comme un catalyseur chimique qui permet de mettre en évidence les relations de pouvoir, de voir où elles s’inscrivent, de découvrir leurs points d’application et les méthodes qu’elles utilisent. Plutôt que d’analyser le pouvoir de point de vue de sa rationalité interne, il s’agit d’analyser les relations du pouvoir à travers l’affrontement des stratégies”<sup>761</sup>.

Le strategie dunque opererebbero una chimica delle relazioni di potere, costituendone insieme un elemento costitutivo, un modo di funzionamento, un principio genealogico (in senso profondamente nicciano) di scomposizione e una chiave d’intelligibilità privilegiata: è infatti misurando la distanza che separa il potere dalla strategia – e incessantemente lo richiama ad essa – che è possibile compiere un’efficace analitica. “Quant aux relations de pouvoir” scrive poco oltre Foucault, “pour comprendre

---

<sup>760</sup> Cfr. V. Sorrentino, *Il pensiero politico di Foucault*, Meltemi, Roma 2008, pp. 82-86.

<sup>761</sup> M. Foucault, *The Subject and the Power (Le sujet et le pouvoir)*, cit., in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., p. 1044.

en quoi elle consistent, il faudrait peut-être analyser les formes de résistance et les efforts déployés pour essayer de dissocier ces relations”<sup>762</sup>.

La strategia conferma dunque la sua centralità nella concezione foucaultiana di un potere che, anche esercitandosi sempre più nell’ordine del governo, mantiene il suo carattere di rapporto di forza; essendo spesso abbondantemente ricorso ad esso, Foucault chiarisce infine il significato di questo termine:

“Le mot de stratégie est employé couramment en trois sens. D’abord, pour désigner le choix des moyens employés pour parvenir à une fin; il s’agit de la rationalité mise en œuvre pour atteindre un *objectif*. [Dans un deuxième sens] pour désigner la manière dont un partenaire, dans un jeu donné, agit en fonction de ce qu’il pense devoir être l’action des autres, et de ce qu’il estime que les autres penseront être la sienne; en somme, la manière dont on essaie d’avoir *prise sur l’autre*. Enfin, pour désigner l’ensemble des procédés utilisés dans un affrontement pour priver l’adversaire de ses moyens de combat et le réduire à renoncer à la lutte: il s’agit alors des moyens destinés à obtenir la *victoire*”<sup>763</sup>.

\*

Il lungo colloquio che Foucault ebbe con Dreyfus e Rabinow nel 1982, di cui si sono citati molti passi, costituisce senza dubbio un documento molto importante per ricostruire la parabola del pensiero foucaultiano. In quella occasione infatti il filosofo francese scelse di fornire alcuni chiarimenti che possono dirsi definitivi in merito ad alcune delle questioni più importanti della sua ricerca. Rari sono i luoghi dell’opera di Foucault in cui egli si mostra disposto a “scoprire le proprie carte”, esplicitando le conseguenze delle sue opzioni teoriche. È tuttavia necessario ricordare che, ancora una volta, quella tendenza retrospettiva che è tale da costituire, come scrivono Bertani e Fontana, quasi una “figura” del suo pensiero, può condurre, se passivamente accettata, a fraintendimenti non marginali. Davanti ai suoi interlocutori Foucault esordirà dicendo:

“Je voudrais dire d’abord quel a été le but de mon travail ces vingt dernières années. Il n’a pas été d’analyser les phénomènes de pouvoir ni de jeter les bases d’une telle analyse. J’ai cherché plutôt à produire une histoire des différentes modes de subjectivation de l’être humain dans notre culture; [...] Ce n’est donc

---

<sup>762</sup> Ivi, p. 1045.

<sup>763</sup> Ivi, p. 1060.

pas le pouvoir, mais le sujet, qui constitue le thème général de mes recherches”

<sup>764</sup>.

A chi cerca nient'altro che nuove e facili verità, da impugnare per spiegare una storia troppo ricurva, questa affermazione offre senza dubbio una tentazione non resistibile: Foucault avrebbe tolto finalmente la sua ultima maschera, rivelando la vera questione che da sempre egli inseguiva segretamente. Il sipario calerebbe definitivamente alla fine di uno spettacolo che si conclude sopprimendosi come finzione nell'istante stesso in cui pronuncia la propria verità.

Ancora una volta, la genealogia insegna e impone di diffidare dal “conforto delle verità terminali”, che vogliono istruire su come Foucault abbia da sempre interrogato, dietro la follia, la medicalizzazione, i regimi e gli ordini di sapere, i dispositivi disciplinari, nient'altro che la *soggettività*; al contrario, questa domanda, che impegna Foucault nelle sue ultime opere, presuppone, per volgersi indietro, proprio quel passato, quell'«indietro» che è stato la condizione della sua formulazione. Non si tratta allora di una domanda che si sarebbe fatta strada dall'inizio, seme nascosto nella profondità del pensiero, e che è cresciuta fino a non sbocciare che al termine di una ricerca che è esistita soltanto per prepararne la venuta alla luce; l'intero percorso di ricerca di Foucault ha incontrato, nel suo divenire, la molteplicità degli inviti che gli venivano rivolti dagli stessi campi d'indagine sollecitati da quella curiosità che Foucault rivendica come la sola “che meriti di essere praticata con una certa ostinazione: non già quella che cerca di assimilare ciò che conviene conoscere, ma quella che consente di smarrire le proprie certezze”<sup>765</sup>. Proprio la molteplicità, quel “divenire molteplice” che Deleuze assegnava alla filosofia stessa a partire da Nietzsche, è forse uno dei tratti che meglio descrivono i sentieri percorsi dal pensiero di Foucault.

Non si deve allora pensare ad una serie rettilinea di studi che, compiuti nel drittofilo d'una teleologia, sia stata concepita *in mente Dei* come terreno preparatorio all'emergere della questione della *soggettività*; nemmeno si deve pensare quest'ultima come dotata dell'irresistibile forza di un'idea che avrebbe saputo farsi strada tra ricerche che la ignoravano quando non l'ostacolavano *tout court*, dirigendosi verso altre direzioni, rivelatesi poi cieche in confronto alla luce autentica della questione della *soggettività*.

---

<sup>764</sup> Ivi, p. 1042.

<sup>765</sup> M. Foucault, *Introduzione*, in M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Éditions Gallimard, Paris 1984, trad. it. di L. Guarino, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, Feltrinelli, Milano 2008, pp. 13-14.

Le indagini foucaultiane non sono state condotte né in vista dell'esito cui hanno portato, né contro di esso; se l'hanno indubbiamente preparato e vi hanno condotto, è necessario sottolineare che non furono concepite *per* prepararlo né *per* condurvi, così come la questione della soggettività non è giunta a fiore del pensiero grazie al sacrificio di queste ricerche, la cui elaborazione si rubricherebbe nel profondo «travaglio del negativo»; nessuna finalità, nessuna dialettica, come voleva lo stesso Foucault per la sua genealogia, ma il gioco instabile delle strategie e degli obiettivi, delle tattiche e degli affrontamenti, dove l'urgenza di una questione spinge ad uno scarto anche improvviso, al limite incoerente, ma irrinunciabile.

#### **4. Orizzonti della genealogia. Per un'ontologia critica di se stessi**

“...le «souci»; il évoque le soin qu'on prend de ce qui existe et pourrait exister; un sens aiguisé du réel mai qui se n'immobilise jamais devant lui; une promptitude à trouver étrange et singulier ce qui nous entoure; un certain acharnement à nous défaire de nos familiarités et à regarde autrement les mêmes choses; une ardeur à saisir ce qui se passe et ce qui passe; une désinvolture à l'égard des hiérarchies traditionnelles entre l'important et l'essentiel”.

M. FOUCAULT

##### **4.1. La continuazione delle ricerche sulla sessualità. Verso una possibilità di soggettivazione**

Se la composizione della *Volontà di sapere* può apparire sorprendentemente rapida – dal momento che la sua pubblicazione avviene a meno di due anni da quella di *Sorvegliare e punire*, prossimità che autorizza ad collocare entrambi i testi in uno stesso periodo della riflessione foucaultiana – la gestazione dei successivi volumi della *Storia della sessualità* è invece particolarmente complessa e travagliata, tanto che, se il quarto volume non riesce addirittura a venire completato, il secondo ed il terzo vedono la luce soltanto nella primavera del 1984, poco tempo prima della scomparsa di Foucault.

Le motivazioni di questo notevole ritardo nei confronti delle aspettative dello stesso autore non si limitano soltanto al contrasto con l'editore Gallimard – che Foucault, legato da un contratto di esclusività che non gradiva, minacciò di non pubblicare nulla per almeno cinque anni dopo *La volontà di sapere* – ma devono essere ricondotte alle difficoltà che l'elaborazione stessa incontrò nel suo svolgersi; contrariamente a quella che era una cifra del suo stile di pensiero<sup>766</sup>, Foucault intraprese gli studi sulla sessualità antica pianificandone l'intero sviluppo dall'inizio, e questo, anziché agevolare il lavoro successivo, ne costituì forse l'*impasse* principale, dal momento che fu portato a redigere

---

<sup>766</sup> “Un travail, quand il n'est pas en même temps une tentative pour modifier ce qu'on pense et même ce qu'on est, n'est pas très amusant. J'avais commencé à écrire deux livres conformément à mon plan primitif; mais très vite, je me suis ennuyé. C'était imprudent de ma part et contraire à mes habitudes”. M. Foucault, *Le souci de la vérité*, (entretien avec F. Ewald), *Magazine littéraire*, n° 207, mai 1984, in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., p. 1494.

numerose redazioni prima di quella definitiva<sup>767</sup>. In un'intervista con Fontana, risalente alla fine del maggio 1984, commenterà così il suo recente lavoro:

“En programmant mon travail en plusieurs volumes sur un plan préparé d'avance, je m'étais dit que maintenant le temps était venu où j'aurais pu les écrire sans difficulté, et dérouler tout simplement ce que j'avais dans la tête, en le confirmant dans le travail de la recherche empirique. Ces livres, j'ai failli mourir d'ennui en les écrivant: ils ressemblaient trop aux précédents. J'ai ainsi changé le projet général: au lieu d'étudier la sexualité aux confins du savoir et du pouvoir, j'ai essayé de rechercher plus haut comment s'était constituée, pour le sujet lui-même, l'expérience de la sexualité comme désir”<sup>768</sup>.

Come coglie Deleuze<sup>769</sup>, dopo la *Volontà di sapere* Foucault, preso nell'*impasse* cui l'aveva condotto il suo percorso di ricerca, si trova a dover “varcare la linea” dei dispositivi per recuperare quelle vie di fuga che saranno trovate nelle soggettivazioni. Così si spiega l'interesse che, in seguito alla pubblicazione del primo volume della *Storia della sessualità*, avvicina Foucault alle indagini sulla problematizzazione etica antica e sulle tecniche di sé, rispetto alle quali “la sexualité”, considerata nel suo intreccio con il sapere e il potere, era diventata, agli occhi del filosofo francese, piuttosto “assommant”<sup>770</sup>.

Lo spostamento del fuoco della ricerca foucaultiana è testimoniato anche dall'*Introduzione* al testo dell'*Uso dei piaceri*, che si apre significativamente con un paragrafo dal titolo *Modificazioni*. Si tratta, per il testo in questione, di ben più di una semplice introduzione, ma di un luogo in cui Foucault traccia un equilibrato bilancio del suo lavoro, a cui, dopo *L'usage des plaisirs* e *Le souci de soi*, prevedeva un seguito nel testo *Les aveux de la chair*, che non sarà però mai edito.

Se la sessualità come esperienza – dove con questo termine Foucault afferma d'intendere “la correlazione, in una cultura, fra campi del sapere, forme di normatività e

---

<sup>767</sup> Nell'aprile del 1983, conversando con Dreyfus e Rabinow in un momento ancora non conclusivo del suo lavoro, spiegherà così le difficoltà incontrate: “L'une des nombreuses raisons pour lesquelles j'ai eu tant de problèmes avec ce livre [*L'Usage des plaisirs*, ndr], c'est que j'ai d'abord écrit un livre sur la sexualité que j'ai mis ensuite de côté. Puis j'ai écrit un livre sur la notion de soi et sur les techniques de soi, où la sexualité avait disparu, et j'ai été obligé de réécrire pour la troisième fois un livre dans lequel j'ai essayé de maintenir un équilibre entre l'un et l'autre”. M. Foucault, *On the Genealogy of Ethics: An Overview of a Work in Progress (À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu d'un travail en cours)*, entretien avec H. Dreyfus et P. Rabinow, in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., p. 1203.

<sup>768</sup> M. Foucault, *Une esthétique de l'existence*, (entretien avec A. Fontana, 28 mai 1984), *Le Monde*, 15-16 juillet 1984, in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., p. 1549.

<sup>769</sup> Cfr. G. Deleuze, *I piegamenti o il dentro del pensiero (soggettivazione)*, in G. Deleuze, *Foucault*, cit., pp. 96-98.

<sup>770</sup> M. Foucault, *On the Genealogy of Ethics: An Overview of a Work in Progress*, cit., in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., p. 1202.

forme di soggettività”<sup>771</sup> – continua ad essere l’oggetto del suo interesse, Foucault specifica che ad essere mutata è piuttosto l’angolatura, o per meglio dire l’asse, a partire dal quale condurre la propria ricerca. Durante il suo colloquio del 1983 con Dreyfus e Rabinow (che sarà rivisto dallo stesso Foucault l’anno successivo), Foucault aveva operato una distinzione importante:

“Il y a trois domaines de généalogies possibles. D’abord, une ontologie historique de nous-mêmes dans nos rapports à la vérité qui nous permet de nous constituer en sujets de connaissance; ensuite, une ontologie historique de nous-mêmes dans nos rapports à un champ de pouvoir où nous nous constituons en sujets en train d’agir sur les autres; enfin, une ontologie historique de nos rapports à la morale qui nous permet de nous constituer en agents éthiques”<sup>772</sup>.

Se nelle precedenti ricerche condotte nel corso della sua produzione Foucault si era soffermato ad indagare l’asse del sapere e quello del potere, l’esperienza della sessualità che occupa le sue indagini dalla seconda metà degli anni Settanta richiede di essere interrogata lungo il terzo asse su cui si sviluppa, ossia in quella dimensione in cui “gli individui possono e devono riconoscersi come soggetti di questa sessualità”<sup>773</sup>. Nei *Résumés des Cours* Foucault attribuisce inoltre al progetto della *Storia della sessualità* una particolare collocazione: l’insieme di questi studi condotti attorno alla nozione “così quotidiana, così recente” di sessualità, appare essere il risultato di una limitazione del campo d’indagine originariamente più ampio delle tecniche di sé<sup>774</sup>, il quale a sua volta intende riprendere sotto una nuova prospettiva la genealogia complessa della soggettività, che Foucault dice essere il suo autentico oggetto di ricerca:

---

<sup>771</sup> M. Foucault, *Introduzione*, in M. Foucault, *L’uso dei piaceri*, cit., p. 10.

<sup>772</sup> M. Foucault, *On the Genealogy of Ethics: An Overview of a Work in Progress*, cit., in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., p. 1212.

<sup>773</sup> M. Foucault, *Introduzione*, in M. Foucault, *L’uso dei piaceri*, cit., p. 10.

<sup>774</sup> Nel riassunto del corso al Collège de France *Soggettività e verità*, tenuto nell’anno 1980-81 sul tema ampio delle tecniche di sé, Foucault scrive: “Lo studio svolto nel presente anno ha delimitato questo quadro generale [le tecniche di sé, ndr] in due modi. Limitazione storica: si è studiato ciò che, nella cultura della Greci antica e di Roma, era stato sviluppato come «tecnica di vita», «tecnica di esistenza» nei filosofi, nei moralisti e nei medici in un periodo compreso tra il primo secolo avanti Cristo e il secondo dell’era volgare. Limitazione anche del campo: quelle tecniche di vita sono state considerate solo nella loro applicazione a quei tipi di atti che i greci chiamavano ἀφοδίσια e di cui la nostra nozione di «sessualità» costituisce chiaramente una traduzione del tutto inadeguata. Il problema è stato quindi posto nei seguenti termini: come le tecniche di vita, filosofiche e mediche, hanno, alla vigilia dello sviluppo del cristianesimo, definito e regolato la pratica degli atti sessuali, la χρήση ἀφοδισίων?”. M. Foucault, *I corsi al Collège de France. I Résumés*, cit., p. 99. Si legga anche, a questo proposito, cosa Foucault scrive nell’Introduzione all’*Uso dei piaceri*: “Ad ogni modo, mi è parso che lo studio della problematizzazione del comportamento sessuale nell’antichità poteva essere considerato come un capitolo – uno dei primi – di questa storia generale delle «tecniche di sé». M. Foucault, *Introduzione*, in M. Foucault, *L’uso dei piaceri*, cit., p. 16.

“La storia della «cura» e delle «tecniche» di sé sarebbe quindi un modo di fare la storia della soggettività: non più, tuttavia, attraverso la distinzione tra folli e non-folli, malati e non-malati, delinquenti e non-delinquenti, non più attraverso la costituzione di campi di oggettività scientifica capaci di lasciar spazio al soggetto che vive, parla, lavora, bensì attraverso l’instaurazione e le trasformazioni nella nostra cultura dei «rapporti con se stessi», con la loro armatura tecnica e i loro effetti di sapere. E si potrebbe così riprendere in un’altra prospettiva il problema della governamentalità: il governo di sé da parte di se stessi nella sua articolazione con i rapporti con gli altri (quale si riscontra nella pedagogia, nelle regole di condotta, nella direzione spirituale, nella prescrizione di determinati modelli di vita, ecc.)”<sup>775</sup>.

Si vede dunque come il percorso che conduce Foucault ad analizzare l’esperienza della sessualità come luogo di soggettivazione non deriva da uno scarto teorico ingiustificato e ingiustificabile rispetto alle precedenti ricerche foucaultiane, ma mostra mantenere una certa coerenza rispetto alle sue premesse, e anzi porta a termine una ricerca – quella sulla soggettività – cui Foucault aveva dedicato attenzione sin dai primi lavori; non si tratta dunque, come può emergere da una considerazione generica, di un recupero di un progetto la cui stessa possibilità era stata negata anni prima, ma della ripresa di un motivo che, sebbene meno indagato, non aveva mai abbandonato la parabola – precocemente interrotta – della sua produzione filosofica.

Le ricerche sulla soggettività non devono dunque essere *in primis* intese come il risultato di un ripensamento tardivo volto a recuperare un soggetto che la genealogia aveva dissolto in ciascuna delle sue pretese di sostanzialità transitorica, ma il contrappunto di un lavoro, condotto fino alla metà degli anni Settanta, su quella soggettività che è a un tempo il presupposto e il prodotto dei suoi assoggettamenti ma anche delle sue soggettivazioni; come scrive Pandolfi, “Foucault ha cioè fatto ruotare la domanda filosofica fino a raggiungere il rovescio dei piani sui quali si erano esercitate l’archeologia e la genealogia”<sup>776</sup>. Non è che Foucault giunga a pensare e mostrare la possibilità di un soggetto finalmente libero dagli investimenti dei dispositivi di potere e sapere che agivano su di esso; la soggettivazione che suggerisce, attraverso le sue ricerche nella storia dell’Occidente, è la necessaria risposta che è possibile e doveroso pronunciare di fronte all’assoggettamento che sfida ad ogni istante la libertà che lo incontra. Nelle parole di Foucault:

---

<sup>775</sup> M. Foucault, *I corsi al Collège de France. I Résumés*, cit., p. 99.

<sup>776</sup> A. Pandolfi, *L’etica come pratica riflessa della libertà. L’ultima filosofia di Foucault*, in *Archivio Foucault 3: 1978-1985: estetica dell’esistenza, etica, politica*, a cura di A. Pandolfi; trad. it. di S. Loriga, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 9-10.

“En premier lieu, je pense effectivement qu’il n’y a pas un sujet souverain, fondateur, une forme universelle de sujet qu’on pourrait retrouver partout. Je suis très sceptique et très hostile envers cette conception du sujet. Je pense au contraire que le sujet se constitue à travers des pratiques d’assujettissement, ou, d’une façon plus autonome, à travers des pratiques de libération, de liberté, comme dans l’Antiquité, à partir, bien entendu, d’un certain nombre de règles, styles, conventions, qu’on retrouve dans le milieu culturel”<sup>777</sup>.

Come aveva già operato lungo gli assi del sapere e del potere, l’indagine che si prospetta a Foucault richiede uno “spostamento teorico” in direzione di una genealogia del soggetto desiderante, “un lavoro storico e critico” che consenta l’emergere delle forme e dei modi in cui “l’uomo occidentale [è] stato portato a riconoscersi come soggetto di desiderio”, ovvero di come il desiderio sia progressivamente diventato, dell’uomo dell’Occidente, la verità a un tempo ultima e segreta. Questa genealogia implica un incontro e un confronto con l’Antichità greco-latina, nelle modalità in cui (anche) essa ha organizzato “les rapports entre le sujet, le vérité, et la constitution de l’expérience”<sup>778</sup>, ossia nei modi in cui ha elaborato “le *problematizzazioni* attraverso le quali l’essere si dà come essere che può e deve essere pensato, e le *pratiche* a partire dalle quali queste *problematizzazioni* si formano”<sup>779</sup>. Si tratta quindi per Foucault di restituire da un lato la dimensione della sessualità come oggetto di *problematizzazione* morale, e dall’altro – attraverso di essa e in maniera complementare – di recuperare quelle pratiche “ragionate e volontarie attraverso le quali gli uomini non solo si fissano dei canoni di comportamento, ma cercano essi stessi di trasformarsi, di modificarsi nella loro essenza singola, di fare della loro vita un’opera che esprima certi valori estetici e risponda a determinati criteri di stile”<sup>780</sup>; quelle pratiche che Foucault chiama nel loro complesso “tecniche di sé”, e che costituiscono il luogo generale a partire dal quale la *problematizzazione* morale viene a delinarsi come campo specifico di “esperienza, e quindi anche come tecnica che elabora e trasforma tale esperienza”<sup>781</sup>.

Come passo propedeutico all’analisi che intende realizzare, Foucault opera una distinzione efficace, che rivela la sua funzionalità nel percorso di ricerca affrontato: dal significato “notoriamente ambiguo” del termine «morale» Foucault isola due accezioni

---

<sup>777</sup> M. Foucault, *Une esthétique de l’existence*, cit., in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., p. 1552.

<sup>778</sup> Ivi, p. 1550.

<sup>779</sup> M. Foucault, *Introduzione*, in M. Foucault, *L’uso dei piaceri*, cit., p. 12.

<sup>780</sup> Ivi, pp. 15-16.

<sup>781</sup> M. Foucault, *I corsi al Collège de France. I Résumés*, cit., p. 98.

fondamentali, quella che designa gli elementi del *codice* – l'insieme non soltanto di divieti e limitazioni negative, ma anche di prescrizioni e regole di condotta cui il soggetto è, in maniera universale, invitato ad uniformarsi – e quella che indica gli elementi di *ascesi*<sup>782</sup> – dove questo termine è inteso nel suo significato di volontario esercizio di sé da parte di un soggetto per realizzare un determinato regime di vita corrispondente alla virtù della *sophrosyne*, alla temperanza e alla padronanza di sé. In questo modo, “se è vero che” i due aspetti della problematizzazione morale distinti da Foucault “non possono mai essere del tutto dissociati” dal momento che in misura variabile mantengono una compresenza essenziale all'interno di ogni cultura, appare chiaro che, se con l'avvento del Cristianesimo la moralità (quella sessuale *in primis*) si è progressivamente sviluppata attorno ad un sistema articolato e rigido di precetti e controlli (che daranno luogo ad un'ermeneutica del soggetto desiderante), l'esperienza dell'Antichità si è invece contraddistinta per un maggiore accento “sulle forme dei rapporti con il proprio sé, sui procedimenti e le tecniche attraverso i quali le si elabora, sul lavoro mediante il quale si pone se stessi come soggetto di conoscenza, e sulle pratiche che permettono di trasformare il proprio particolare modo d'essere”<sup>783</sup>. Senza cadere nella brutalità propria alle partizioni manichee, che attribuirebbero senza sfumature né contaminazioni il primo approccio alla cristianità e il secondo senz'altro all'antichità greco-romana, “sarebbe opportuno chiedersi come, dietro la continuità, la trasposizione o la modificazione dei codici, le forme del rapporto con se

---

<sup>782</sup> “Si può dire, riassumendo, che il tema di una *askēsis* come allenamento pratico indispensabile perché l'individuo si costituisca soggetto morale, è importante – insistente, perfino – nel pensiero greco classico, e quanto meno nella tradizione socratica. Tuttavia, questa «ascetica» non è organizzata né pensata come un corpo di pratiche particolari che costituisca una sorta di specifica arte dell'anima, con le sue tecniche, le sue procedure, le sue formule. Da una parte, essa non è distinta dalla pratica della virtù stessa; ne è la ripetizione anticipatrice. Dall'altra, si serve di esercizi uguali a quelli che formano il cittadino: la capacità di governo di sé e degli altri viene plasmata contemporaneamente. [...] per il pensiero greco dell'epoca classica, l'«ascetica» che permette di costituirsi come soggetto morale fa integralmente parte, fin nella sua stessa forma, dell'esercizio di una volontà virtuosa che è anche la vita dell'uomo «libero» nel senso pieno, positivo e politico del termine”. M. Foucault, *L'uso dei piaceri*, cit., p. 82.

<sup>783</sup> M. Foucault, *Introduzione*, in M. Foucault, *L'uso dei piaceri*, cit., pp. 34-35. “Si è molto lontani, in questo caso, da una forma di austerità volta ad assoggettare tutti gli individui, i più alteri come i più modesti, ad una legge universale di cui solo l'applicazione potrebbe essere variata dall'intervento di una casistica. Qui, al contrario, tutto è questione di adeguamento, di circostanza, di posizione personale. Le poche grandi leggi comuni – della città, della religione o della natura – restano presenti, ma come se tracciassero, in lontananza, un cerchio molto largo, all'interno del quale il pensiero pratico è chiamato a definire ciò che conviene fare. E, per questo, esso non ha bisogno di una sorta di testo che faccia legge, ma di una *technē* o di una «pratica», di un *savoir-faire* che, tenendo conto dei principi generali, guidi l'azione nel suo momento, secondo il suo contesto e in funzione delle sue finalità. Non è dunque universalizzando la regola della sua azione che, in questa forma di morale, l'individuo si costituisce come soggetto etico; è, al contrario, attraverso un atteggiamento e una ricerca che individualizzano la sua azione, l'articolano, e possono perfino conferirle una luce particolare attraverso una struttura razionale meditata”. M. Foucault, *L'uso dei piaceri*, cit., pp. 66-67.

stessi (e le pratiche di sé che vi sono collegate) siano state definite, modificate, elaborate e diversificate”<sup>784</sup>.

In definitiva quindi, la problematizzazione morale tange ancora la dimensione del potere, ma questa viene affrontata e risolta nel cerchio di quell’individualità incarnata che è la soggettività concreta, entro la quale è intesa come il potere d’agire che l’individuo possiede ed esercita su di sé; ed è forse proprio dove Foucault apre un nuovo sentiero di analisi che risiede uno dei limiti fondamentali della ricerca foucaultiana delle soggettivazioni: in esse la questione del potere-sapere sorge e cade entro il versante interno all’individuo, ma non trova una sua adeguata spazializzazione verso il fuori. Avendo affrontato, all’interno di questo ultimo capitolo di quella che chiama una “storia della verità”, “le problème des rapports entre le sujet et les jeux de vérité” non più lungo gli assi del sapere e del potere – “des jeux de vérité qui ont la forme d’une science ou qui se réfèrent a un modèle scientifique, ou des jeux de vérité comme ceux qu’on peut trouver dans des institutions ou des pratiques de contrôle”<sup>785</sup> – ma soltanto nella dimensione della costituzione autonoma del sé come soggetto etico, Foucault lascia alla dimensione coercitiva della soggettivazione una marginalità che, negli studi sull’epoca antica, resta peraltro non sufficientemente indagata nei suoi effetti, limitandosi alla condizione di *eleutheria*:

“Je pense que, dans la mesure où la liberté signifie, pour les Grecs, le non-esclavage – qui est tout de même une définition de la liberté assez différente de la notre –, le problème est déjà tout entier politique. Il est politique dans la mesure où le non-esclavage à l’égard des autres est une condition: un esclave n’a pas d’éthique. La liberté est donc elle même politique. Et puis, elle a aussi un modèle politique, dans la mesure où être libre signifie ne pas être esclave de soi-même et de ses appétits, ce qu’on implique qu’on établisse à soi-même un certain rapport de domination, de maîtrise, qu’on appelait *archê* – pouvoir, commandement”<sup>786</sup>.

In altre parole, Foucault si impegna ad indagare le direzioni in cui la soggettività esplica le proprie virtualità senza operare una complementare analisi delle forme di coercizione proprie all’uomo dell’Antichità; in questo modo, tuttavia perde la misura della

---

<sup>784</sup> Ivi, p. 36.

<sup>785</sup> M. Foucault, *L’éthique du souci de soi comme pratique de liberté*, (entretien avec H. Becker, R. Fernet-Betancourt, A. Gomez-Müller, 20 janvier 1984), *Concordia. Revista internacional de filosofía*, n°6, juillet-décembre 1984, in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., p. 1528.

<sup>786</sup> Ivi, p. 1533.

libertà che l'esperienza greca e latina della sessualità avrebbe consentito, dal momento che i suoi confini avrebbero potuto emergere in maniera esaustiva soltanto per differenza rispetto a ciò che li insediava e minacciava. Sembra inoltre necessario rilevare che questo limite non può trovare assoluzione nella circostanza della scomparsa dell'autore; Foucault infatti, sebbene avesse in mente altre ricerche, che la malattia impedì prima che potessero venire realizzate, aveva steso, nel 1984, il resoconto di un progetto che aveva preso già corpo in misura consistente, e mostrava di svolgersi in una certa linearità a partire dall'*Usage des plaisirs*. Laddove Foucault sembrava aver scoperto un nuovo fecondo terreno di ricerca, che si impegna in effetti ad indagare con notevole assiduità, il suo lavoro rivela perdere una parte del suo interesse e spessore propriamente filosofico per dispiegarsi in una ricerca di ordine prevalentemente storiografico, in cui il reperimento e l'utilizzo delle fonti appaiono funzionali più ad un'argomentazione precostituita che ad una tesi che si forma e delinea nel corso stesso della ricerca.

Del resto, al di là delle critiche che è possibile e doveroso avanzare a quest'ultima fase della ricerca foucaultiana, che sarebbe comunque opportuno esplorare attraverso di un confronto paziente e serrato con le lezioni dei corsi al Collège de France di quegli stessi anni, l'incontro con gli Antichi mantiene un'importanza non marginale nella riflessione filosofica di Foucault, dal momento che si incrocia, in un chiasmo singolare, con una questione – quella dell'attuale – che a partire dalla seconda metà degli anni Settanta aveva sotteso l'intera ricerca del filosofo francese.

Il problema dell'attualità costituisce una delle esigenze più forti che spinsero Foucault a intraprendere questo cammino a ritroso dalle età classica e moderna verso l'Antichità; la profonda insoddisfazione e insofferenza nei confronti del presente giunge a costituire un'urgenza che diventa agli occhi di Foucault sempre più irrinunciabile, e alla luce della quale, dietro le ricerche sull'etica antica e il governo di sé che occupano gli anni tra gli ultimi due decenni della vita di Foucault, è possibile intravedere la filigrana di un'esigenza improcrastinabile. In maniera allusiva, con l'eleganza ellittica che contraddistingueva la scrittura, nell'*Introduzione all'Uso dei piaceri* Foucault afferma: “Vi sono momenti, nella vita, in cui la questione di sapere se si può pensare e vedere in modo diverso da quello in cui si pensa e si vede, è indispensabile per continuare a guardare o a riflettere”<sup>787</sup>.

---

<sup>787</sup> M. Foucault, *Introduzione*, in M. Foucault, *L'uso dei piaceri*, cit., p. 14.

## 4.2. *La critica come «ontologia storica di se stessi»: il traguardo della genealogia*

“...abbiamo bisogno della storia, giacché il passato continua a scorrere in noi in cento onde; noi stessi infatti non siamo se non ciò che in ogni attimo sentiamo di questo fluire”.

F. NIETZSCHE

“...non saprei infatti che senso avrebbe la filologia classica nel nostro tempo, se non quello di agire in esso in modo inattuale – ossia contro il tempo, e in tal modo sul tempo, e, speriamolo, a favore di un tempo venturo”.

F. NIETZSCHE

È un gioco, la filosofia di Foucault, fatto di nervature e fili intrecciati, annodati insieme in tenaci matasse che mostrano, a prima vista, soltanto una rotondità liscia e senza pieghe. Al di sotto di queste affidabili apparenze sotto le quali si lascia avvicinare, si scoprono correnti e direzioni multiple, che scorrono a differenti profondità e si lasciano scorgere là dove non le si cerca. Gioco tanto più difficile, dal momento che le stesse regole che custodiscono quel sapere strategico con il quale è necessario avvicinarsi ai suoi ingranaggi per intravedere tutti gli strati dell'argomentazione e scomporli nel loro prisma, Foucault non le consegna a nessun manuale, ma le inserisce silenziosamente tra le righe dei suoi testi, vene in cui scorre il sangue vivo del suo pensiero.

Negli stessi anni in cui era impegnato nella realizzazione della *Storia della sessualità*, emerge al centro delle ricerche foucaultiane un nuovo oggetto d'interesse che accompagnerà il filosofo sino alla sua scomparsa: l'*Illuminismo*. Presenza sinuosa, dalla ricorrenza intermittente ma dal brillio inconfondibile, l'Illuminismo compare a partire dal 1977 nelle riflessioni foucaultiane, nelle quali è avvicinato in una maniera a un tempo circostanziata e generale – si vedrà perché; i riferimenti filosofici foucaultiani sono al riguardo estremamente selettivi, e si riassumono attorno alla sola figura di Kant, i cui *Opuscules* sulla storia accompagneranno costantemente Foucault fino ai suoi ultimi giorni.

L'incontro di Foucault con la questione dell'Illuminismo, colto come si vedrà in un suo aspetto molto particolare, avviene nel mezzo di una contaminazione feconda che coinvolge insieme passato e presente in un rapporto articolato: da un lato Foucault si trova ad avere a che fare con la modernità nel corso del suo cammino di discesa verso l'antichità, intrapreso nella realizzazione della *Storia della sessualità*, in cui ripercorre a ritroso la

radice genealogica del soggetto desiderante; dall'altro, è a partire dai suoi studi sulla governamentalità che l'Illuminismo viene a presentarsi come il luogo storico e filosofico in cui ritrovare gli strumenti utili ad un efficace antagonismo; infine, ed in maniera strettamente legata ai due precedenti motivi, è a partire da un'insoddisfazione profonda nei confronti della situazione politica e sociale attuale che l'Illuminismo è recuperato come modello di atteggiamento etico di cui riappropriarsi.

Questi tre motivi interagiscono tuttavia nella ricerca foucaultiana in una complessa triangolazione, che configura in gioco di specchi e rimandi che è importante recuperare. In primo luogo, la lunga serie di studi condotti sul potere giunge alla fine degli anni Settanta ad analizzare la governamentalità biopolitica fino alle forme contemporanee del liberalismo e del neoliberalismo<sup>788</sup>, ed è nei confronti di queste nuove tecnologie di potere che Foucault cerca nuove modalità di resistenza, di cui trova un modello nell'Illuminismo; dall'altro, come l'*Introduzione all'Uso dei piaceri* sottintendeva, il progetto della *Storia della sessualità*, se condotto lungo la linea del soggetto desiderante, mirava anch'esso a ricercare un esempio di soggettivazione etica che potesse aiutare a rispondere alle forme contemporanee del potere<sup>789</sup>, e mostra così di ricongiungersi con il problema della governamentalità. Il momento presente è allora il crocevia a partire dal quale si incontrano e si richiamano le onde delle ricerche foucaultiane: l'analitica del potere, a partire dall'età classica e moderna, giunge fino alle sponde del presente, dalla cui riva il problema della resistenza e della soggettivazione rispinge le indagini foucaultiane verso il largo del passato, fino alla sua deriva nell'Antichità greca e romana; ma un cambio di venti inverte le maree, e innesca il riflusso delle acque e la loro fusione nella croce del presente.

Al centro di queste molteplici intersezioni, la questione dell'Illuminismo si inserisce "con passo di colomba" ed è recuperata sotto un aspetto molto particolare, che, secondo Foucault, emerge attraverso alcuni scritti che Kant dedica alla storia: si tratta in primo luogo della risposta che il filosofo tedesco diede alla domanda *Was ist Aufklärung?* (Cos'è l'Illuminismo?) avanzata nel 1784 dalla *Berlinische Monatsschrift*, e in secondo

---

<sup>788</sup> M. Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*, Paris, Seuil-Gallimard, 2004; trad. it. di M. Bertani e V. Zini, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Milano, Feltrinelli, 2005.

<sup>789</sup> È tuttavia doveroso chiarire fin da ora che Foucault non credeva nella possibilità di un riutilizzo dell'etica antica nel contesto attuale. Si veda in merito quanto afferma nel 1983: "Non! Je ne cherche pas une solution de rechange; on ne trouve pas la solution d'un problème dans d'un autre problème posé à une autre époque par des gens différents. Ce qui je veux faire, ce n'est pas une histoire des solutions [...]". M. Foucault, *On the Genealogy of Ethics: An Overview of a Work in Progress*, cit., in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., p. 1205.

luogo del testo della seconda parte dello scritto del 1798 *Il conflitto delle facoltà* in cui Kant, nell'affrontare la questione: "Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio", individua un segno affermativo di risposta nell'evento della Rivoluzione.

Quale l'interesse per Foucault di questi due testi minori di Kant? L'aspetto che li rende importanti a un tempo come esempi e sintomi di una sensibilità nuova per la filosofia, è illustrato da Foucault in questi termini: "pour la première fois, un philosophe propose comme tâche philosophique d'analyser non seulement le système ou les fondements métaphysiques du savoir scientifique, mais un événement historique – un événement récent, d'actualité"<sup>790</sup>. Non soltanto si tratta dell'attenzione che la filosofia, tradizionalmente votata alle speculazioni metafisiche, giungerebbe ad un certo momento della storia a rivolgere al proprio presente, motivata da un interesse per così dire "giornalistico", di mera cronaca; il fenomeno che gli interventi di Kant contribuiscono a mettere in luce possiede secondo Foucault uno spessore diverso e molto più decisivo:

"[...] il me semble qu'on voit apparaître dans le texte de Kant la question du présent comme événement philosophique auquel appartient le philosophe qui en parle. Si on veut bien envisager la philosophie comme une forme de pratique discursive qui a sa propre histoire, il me semble qu'avec ce texte sur l'*Aufklärung* on voit la philosophie – et je pense ne pas trop forcer les choses en disant que c'est la première fois – problématiser sa propre actualité discursive: actualité qu'elle interroge comme événement, comme un événement dont elle a à dire le sens, la valeur, la singularité philosophique et dans laquelle elle a à trouver à la fois sa propre raison d'être et le fondement de ce qu'elle dit"<sup>791</sup>.

<sup>790</sup> M. Foucault, *The Subject and the Power (Le sujet et le pouvoir)*, cit., in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., p. 1050.

<sup>791</sup> M. Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, *Magazine littéraire*, n° 207, mai 1984 (Extrait du cours du 5 janvier 1983, au Collège de France), in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., p. 1499. Un anno più tardi, alla fine dell'aprile del 1984, in un testo dedicato al suo maestro Georges Canguilhem, ritornerà sulla questione dell'Illuminismo, presentandola con queste parole: "On faisait de l'*Aufklärung* le moment où la philosophie trouvait la possibilité de se constituer comme la figure déterminante d'une époque, et où cette époque devenait la forme d'accomplissement de cette philosophie. La philosophie pouvait être lue aussi bien comme n'étant rien d'autre que la composition des traits particuliers à la période où elle apparaissait, elle en étant la figure cohérente, la systématisation et la forme réfléchie; mais, d'un autre côté, l'époque apparaissait comme n'étant rien d'autre que l'émergence et la manifestation, dans ses traits fondamentaux, de ce qu'était en son essence la philosophie. La philosophie apparaît alors aussi bien comme un élément plus ou moins révélateur des significations d'une époque, ou au contraire comme la loi générale qui fixait pour chaque époque la figure qu'elle devait avoir. La lecture de la philosophie dans le cadre d'une histoire générale et son interprétation comme principe de déchiffrement de toute succession historique sont devenues alors simultanément possibles. Et, du coup, la question du «moment présent» devient pour la philosophie une interrogation dont elle ne peut plus se séparer: dans quelle mesure ce «moment» relève-t-il d'un processus historique général et dans quelle mesure la philosophie est-elle le point où l'histoire elle-même doit se déchiffrer dans ses conditions? L'histoire est devenue alors l'un des problèmes majeurs de la philosophie". M. Foucault, *La vie: l'expérience et la science*, *Revue de métaphysique et de morale*, 90<sup>e</sup> année, n° 1: *Canguilhem*, janvier-mars 1985, in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., pp. 1584-1585. È possibile notare come, giunto quasi al termine della propria vita, ritorni a recuperare un motivo di chiara ascendenza hegeliana, che

Con Kant, la filosofia interroga per la prima volta il proprio presente, lo problematizza, ma nello stesso tempo viene circoscritta dall'interrogazione che pone; la filosofia, elevando il presente a problema filosofico, orienta la sua domanda anche su di sé, come *événement* appartenente a quel presente che indaga. La filosofia si trova ancora una volta ad essere a un tempo esterna ed interna alla domanda che pone, come se la domanda stessa, il suo stesso porsi e contrassegnarsi col segno curvo del punto interrogativo, delineasse anche il destino del suo compito, che la obbliga a tornare incessantemente su se stessa. Essa viene ad occupare così un ruolo di soglia, di piega intempestiva nell'intemporalità propria del presente, adottando un atteggiamento che è descritto da Foucault "comme une *attitude limite*. Il ne s'agit pas d'un comportement de rejet. On doit échapper à l'alternative du dehors et du dedans; il faut être aux frontières"<sup>792</sup>.

Da un lato la filosofia interroga sì il presente, "ce qui se passe", così come interroga la natura, o i limiti della conoscenza umana; ma dall'altro lato, in maniera del tutto diversa, in questo suo movimento questionante che si rivolge all'attualità, essa chiede innanzitutto di se stessa, e in un modo del tutto nuovo: "non seulement de sa nature, de son fondement, de ses pouvoirs et de ses droits, mais [...] de son histoire et de sa géographie, [...] de son passé immédiat et de ses conditions d'exercice, [...] de son moment, de son lieu et de son actualité"<sup>793</sup>.

Emerge, in questo atteggiamento che il sapere filosofico manifesta a partire da Kant, "una certa maniera di pensare, di dire e anche di agire, un tipo di rapporto con l'esistente, con ciò che si sa, con ciò che si fa, un rapporto con la società, con la cultura, con gli altri, che potremmo definire l'atteggiamento critico"<sup>794</sup>. Non si tratta tuttavia di una critica volta a determinare le possibilità e i limiti di una conoscenza legittima contro le chimere dell'ideologia, o di una critica che compiangia la degenerazione dell'esistente

---

tutta la sua ricerca si era impegnata ad evitare, pur consapevole della propria inevitabile dipendenza. Si legga a questo proposito quanto, nel dicembre del 1970, affermava nella sua prolusione al Collège de France: "Ma sottrarsi a Hegel presuppone che si valuti esattamente quanto costi staccarsi da lui; presuppone che si sappia sino a dove Hegel, insidiosamente forse, si sia accostato a noi; presuppone che si sappia, in ciò che ci permette di pensare contro Hegel, quel che è ancora hegeliano; e di misurare in cosa il nostro discorso contro di lui sia ancora, forse, un'astuzia ch'egli ci oppone e al termine della quale ci attende, immobile e altrove. [...] si può ancora filosofare là dove Hegel non è più possibile? Una filosofia può ancora sussistere, che non sia hegeliana? Quel che non è hegeliano nel nostro pensiero è necessariamente non-filosofico? E ciò che è antifilosofico è per forza non hegeliano?". M. Foucault, *L'ordine del discorso*, cit., p. 38.

<sup>792</sup> M. Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières? (What is Enlightenment?)*, in Rabinow (P.), éd., *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books 1984, in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., p. 1393. Si tratta del testo di un intervento tenuto a Berkeley nella primavera del 1983.

<sup>793</sup> M. Foucault, *La vie: l'expérience et la science*, cit., in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., p. 1584.

<sup>794</sup> M. Foucault, *Illuminismo e critica*, cit., p. 34.

mentre sogna il ritorno alla purezza di un'origine incontaminata; si tratta invece di un particolare atteggiamento, che ha il suo luogo “in quella zona non titolata tra sapere e agire”<sup>795</sup>, che trova la sua specificità nell'interrogare in maniera problematizzante “à la fois le rapport au présent, le mode d'être historique et la constitution de soi-même comme sujet autonome”<sup>796</sup> contro le molteplici forme d'assoggettamento che il potere governamentale esercita. Foucault definisce la critica non come un'operazione speculativa, ma come un disporsi stesso da parte del soggetto, una postura, che avvicina molto questo tratto della modernità ad un carattere proprio dei Greci; commentando il testo kantiano della *Beantwortung*, Foucault scrive:

“En référant au texte de Kant, je me demande si on ne peut envisager la modernité plutôt comme une attitude que comme une période d'histoire. Par attitude, je veux dire un mode de relation à l'égard de l'actualité; un choix volontaire qui est fait par certains; enfin, une manière de penser et de sentir, une manière aussi d'agir et de se conduire qui, tout à la fois, marque une appartenance et se présente comme une tâche. Un peu, sans doute, comme ce que les Grecs appelaient un *éthos*”<sup>797</sup>.

Non è probabilmente una coincidenza che il concetto greco *éthos* venga richiamato da Foucault proprio mentre illustra il tratto ai suoi occhi fondamentale dell'Illuminismo; il suo richiamo simultaneo a fianco della critica testimonia a un tempo la coincidenza della seconda con il primo (la critica consiste in un *ethos*, un'attitudine, in ultima analisi in uno *stile*) e l'unità che presiede a questa fase della ricerca foucaultiana nella disparità delle articolazioni in cui si dispiega.

È tuttavia importante comprendere quale sia il tipo di approccio con il quale Foucault si avvicina agli Antichi; come chiarisce Napoli, “il Foucault che scopre il mondo antico, che si cimenta con testi di ogni genere” non vi si avvicina “per capirne la saggezza «classica», permanente, ma per interrogarli ad un livello che non sia la loro classicità [...] il ritorno alla cultura greco-romana non è la comoda riscoperta dell'origine, di un patrimonio di valori fondatori sui quali è caduto l'oblio”<sup>798</sup>; non si tratta dunque – per utilizzare due categorie nicciane – di un recupero antiquario o monumentale della storia, ma dell'instaurazione nel rapporto con essa di “un'analogia mediata”, nella quale gli

---

<sup>795</sup> P. Napoli, *Il «governo» e la «critica»*, in M. Foucault, *Illuminismo e critica*, cit., p. 19.

<sup>796</sup> M Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières? (What is Enlightenment?)*, cit., in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., p. 1386.

<sup>797</sup> Ivi, p. 1387.

<sup>798</sup> Ivi, pp. 277-278.

Antichi e le tecniche di sé che hanno sperimentato costituiscono per così dire la sponda e lo specchio ustorio a partire da cui si delinea l'esigenza di inedite soggettivazioni.

La problematizzazione delle soggettivazioni – che emerge da una feconda contaminazione tra lo studio delle tecniche di sé che prendevano luogo all'interno di un'estetica dell'esistenza, e l'attitudine critica illuministica, che prescrive un'ontologia storico-critica di noi stessi e del nostro presente – non è volta ad indagare la possibilità di un soggetto in quanto cardine e fondamento teoretico della conoscenza – la domanda di Foucault non è in altre parole: “Come possiamo conoscere oltre l'ideologia e la repressione?” – ma va nella direzione di un soggetto come luogo non teoretico di una elaborazione di sé che contenga come suo momento essenziale la disposizione critica: essa, “prima di essere lo strumento principale di una ragione che vuole sapere, [...] è un atteggiamento dell'uomo, una postura peculiare del soggetto che anticipa l'esistenza del giudizio cognitivo”<sup>799</sup>. La critica allora è assieme propedeutica ed esercizio della cura di sé; come scrive Napoli, “avvia e realizza l'etica”<sup>800</sup>.

Così come non cerca né auspica un ritorno agli Antichi, ciò che Foucault designa con l'espressione «*éthos* della modernità» non è il riferimento ad una dottrina appartenente al periodo dei Lumi che si tratterebbe di riproporre adeguatamente aggiornata, ma viene ad indicare piuttosto un'attitudine senza tempo del pensiero, che lo qualifica al di là del momento storico che lo ha reso manifesto e trasversalmente alla storia stessa. Questo atteggiamento, che affronta la questione della modernità “non plus dans un rapport longitudinal aux Anciens”, ma in quello che Foucault chiama “un rapport «sagittal» à sa propre actualité”<sup>801</sup>, consiste in un esercizio critico “qui prendra la forme d'une ontologie de nous-mêmes, d'une ontologie de l'actualité”<sup>802</sup>. Questo compito deve essere realizzato

<sup>799</sup> P. Napoli, *Il «governo» e la «critica»*, in M. Foucault, *Illuminismo e critica*, cit., p. 18.

<sup>800</sup> Ivi, p. 24. Ancora una volta, un testo di Napoli è chiarificatore: “nella cura” risiede “quel modo d'essere specifico dell'uomo che prefigura la possibilità di ogni esperienza, sia conoscitiva che pratica”(p. 263); in questo modo, la costituzione della soggettività, il “farsi soggetto” del soggetto, “nasce in questo vuoto originario del sapere teoretico, dove la *techné* dirige l'apprendimento (*mathesis*) e l'atto del mettersi in condizione apre la possibilità di ogni esperienza”, in questo modo “l'ethos filosofico che Foucault ricerca nell'antichità ha una portata illuministica tale da renderlo indispensabile nel tempo presente. [...] l'ethos classico aveva proiettato il soggetto sulla frontiera tra necessità e contingenza, si era cioè posto il problema di «un'ontologia storica di noi stessi come una prova storico-pratica dei limiti che possiamo superare, e quindi di un lavoro di noi stessi su noi stessi in quanto esseri liberi»”. P. Napoli, *L'ultimo Foucault tra cura socratica e libertà*, in *Socrate in Occidente*, a cura di E. Lojacono, Le Monnier, Firenze 2004, p. 273.

<sup>801</sup> M. Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, cit., in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., p. 1500.

<sup>802</sup> Ivi, p. 1506. Nel 1977, nel corso di un'intervista, Foucault aveva anticipato l'urgenza della questione: “Il me semble que, depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, la philosophie n'a pas cessé de se rapprocher de la question: «Qu'est-ce qui se passe actuellement, et que sommes-nous, nous qui ne sommes peut-être rien d'autre et rien de plus que ce qui se passe actuellement?». *La question de la philosophie, c'est la question de ce présent qui est*

attraverso il fecondo concorso di molteplici ricerche storiche volte a mettere in luce, attraverso l'analisi delle nostre condizioni storiche di esistenza, la contingenza e l'intrinseca fragilità delle figure cui apparteniamo<sup>803</sup>; si tratta dunque di una ricerca che, nelle parole di Foucault, “est généalogique dans sa finalité et archéologique dans sa méthode”; ossia

“Archéologique – et non pas transcendantale – en ce sens qu'elle ne cherchera pas à dégager les structures universelles de toute connaissance ou de toute action morale possible; mais à traiter les discours qui articulent ce que nous pensons, disons et faisons comme autant d'événements historiques. Et cette critique sera généalogique en ce sens qu'elle ne déduira pas de la forme de 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>804</sup>.

Il recupero, da parte di Foucault, dell'archeologia, che sembrava aver riposto da tempo nella “cassetta degli attrezzi” (così egli definiva la propria ricerca), ed il suo utilizzo a fianco della genealogia nella realizzazione di una “ontologie historique de nous-mêmes” può senz'altro destare qualche imbarazzo; questo repentino accostamento non può del resto non spingere a riesaminare il rapporto e la distanza che sussistono tra genealogia ed archeologia: cosa costituirebbe infatti la prima rispetto alla seconda? La differenza che le separa risiederebbe soltanto “nel punto d'attacco”, come Foucault afferma nell'*Ordine del discorso*? Sarebbero soltanto due distinte prospettive metodologiche che si danno senz'altro il cambio nel pensiero di Foucault, o piuttosto è opportuno ipotizzare tra di esse un rapporto diverso, una relazione meno semplicistica di un “passaggio di testimone” – una relazione di complementarità, di coesistenza complessa?

In questa direzione, all'interno del testo è possibile cogliere un suggerimento che, se letto insieme ad altri interventi dello stesso periodo, aiuta ad intuire la legge che presiede a questa nuova geometria. In una registrazione tutt'oggi inedita, risalente anch'essa alla primavera del 1983, Foucault, impegnato in una “discussion session” presso

---

*nous-mêmes*. C'est pourquoi la philosophie aujourd'hui est entièrement politique et entièrement historique. Elle est la politique immanente à l'histoire, elle est l'histoire indispensable à la politique”. M. Foucault, *Non au sexe roi*, cit., in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., p. 266 [corsivo mio].

<sup>803</sup> “For Foucault, however, any critique, in the sense of opposition, is founded upon a more fundamental critique, in the sense of revealing the contingent historical conditions of the existence [...]”. M. Mahon, *Foucault's Nietzschean Genealogy*, cit., p. 104.

<sup>804</sup> M Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières? (What is Enlightenment?)*, cit., in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., p. 1393.

l'History Department della Berkeley University, è condotto dai suoi interlocutori a chiarire il suo apparente “methodological shift” dall'archeologia alla genealogia; la risposta data da Foucault in questa occasione, e la precisazione fornita in un secondo momento all'interno della stessa conversazione, rivela immediatamente una stretta affinità con il brano dell'intervento precedente, tenuto del resto nello stesso periodo:

“When I used this word, archaeological research, I wanted to say that what I am dealing with is a set of discourses which has to be analyzed as an event or as a set of events [...] they have a special *status*, special effects [...] that's what I mean for archaeology. It is the methodological framework of my analyses. What I mean by genealogy is both the reason and the target of analyzing those discourses as events, and it is, what I am trying to show, is how those discursive events have determined in a certain way, what constitutes our present, and what constitutes ourselves, either our knowledge, our practices, our type of rationality, our relationships to ourselves or to the others. And that's the genealogy, so I would say that the genealogy is the finality of the analyses and the archaeology is the material and methodological framework. [...] I never stopped doing archaeology and I never stopped doing genealogy. Genealogy defines the target and the finality of the work and the archaeology indicates the field which I deal with in order to make a genealogy”<sup>805</sup>.

Archeologia e genealogia sopravvivono insieme nel compito illuministico della critica dell'attualità. Se l'archeologia interroga la storia al livello dei suoi discorsi considerati nella dispersione evenemenziale che è loro propria – e quindi al di fuori da ogni principio di unificazione o irradiazione trascendentale – la genealogia, mostrando “l'emergere di singolarità all'interno delle positività”<sup>806</sup>, esibisce la contingenza e la fragilità di ciò che siamo oggi, e delinea il dovere e la possibilità di trasformazioni in direzione di nuove soggettività, capaci di essere e pensare altrimenti.

Questa indagine critica che il pensiero rivolge al proprio presente non trova quindi il proprio compimento in un'analisi che restituisca dell'attuale la fotografia istantanea, la mappatura completa ed esatta; il lavoro del “cartografo”, come lo chiama Deleuze, costituisce un momento imprescindibile ma non definitivo dell'*ethos* critico, che si orienta

---

<sup>805</sup> M. Foucault, *The Culture of the Self*, registrazione di un intervento di Foucault e della discussione seguente risalente al 12 e 19 aprile 1983 presso l'History Department della Berkeley University. La registrazione dell'intervento, citato da M. Mahon in *Foucault's Nietzschean Genealogy*, cit., p. 105, è oggi disponibile nella Online Library della Berkeley University all'indirizzo internet: <http://www.lib.berkeley.edu/MRC/onlinemedias.html>.

<sup>806</sup> C. Di Marco, *Critica e cura di sé. L'etica di Michel Foucault*, Franco Angeli, Milano 1999, p. 148.

infine “dans la forme du franchissement possible”<sup>807</sup> dei limiti imposti dall’esistente: “la critica”, dirà Foucault davanti alla Société Française de Philosophie, “sarà pertanto l’arte della disobbedienza volontaria, dell’indocilità ragionata”<sup>808</sup>. Discutendo con Dreyfus e Rabinow nel 1982, Foucault affermava:

“l’analyse critique du monde dans lequel nous vivons constitue de plus en plus la grande tâche philosophique. Sans doute le problème philosophique le plus infaillible est-il celui de l’époque présente, de ce que nous sommes à ce moment précis.

Ma aggiungeva:

Sans doute l’objectif principal aujourd’hui n’est-il pas de découvrir, mais de refuser ce que nous sommes. Il nous faut imaginer et construire ce que nous pourrions être pour nous débarrasser de cette sorte de «double contrainte» politique que sont l’individualisation et la totalisation simultanées des structures du pouvoir moderne. [...] il nous faut promouvoir de nouvelles formes de subjectivité en refusant le type d’individualité qu’on nous a imposé pendant plusieurs siècles”<sup>809</sup>.

Ciò che siamo lo dobbiamo a ciò che siamo stati – il nostro passato custodisce le condizioni della nostra esistenza<sup>810</sup>; ma conoscendo ciò che siamo stati – e nella misura in cui questa conoscenza storico-genealogica è ottenuta – è possibile impegnarsi verso una trasformazione di noi stessi. L’ontologia storica e critica di sé costituisce quindi un momento preliminare e necessario da quale elaborare nuove possibilità di essere, di pensare e di agire: così, l’*enjeu* della *Storia della sessualità* “consisteva nel sapere in quale misura il lavoro di pensare la propria storia può liberare il pensiero da ciò che esso pensa silenziosamente e permettergli di pensare in modo diverso”<sup>811</sup>. Il tipo di trasformazione che Foucault ha in mente, è resa in maniera efficace dalle sue parole:

---

<sup>807</sup> M Foucault, *Qu’est-ce que les Lumières? (What is Enlightenment?)*, cit., in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., p. 1393.

<sup>808</sup> M. Foucault, *Illuminismo e critica*, cit., p. 40.

<sup>809</sup> M. Foucault, *The Subject and the Power (Le sujet et le pouvoir)*, cit., in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., p. 1051.

<sup>810</sup> Nel 1975, durante un colloquio con degli studenti di Los Angeles, Foucault afferma: “Je pense qu’il y a, dans notre société et dans ce que nous sommes, une dimension historique profonde, et, à l’intérieur de cet espace historique, les événements discursifs qui se sont produits il y a des siècles ou des années sont très importants. Nous sommes inextricablement liés aux événements discursifs. En un sens, nous ne sommes rien d’autres que ce qui à été dit, il y a des siècles, de mois, des semaines...”. M. Foucault, *Dialogue on Power*, cit., in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., p. 469

<sup>811</sup> M. Foucault, *Introduzione*, in M. Foucault, *L’uso dei piaceri*, cit., p. 14.

“ce à quoi tiens, c’est que le changement ne prenne la forme ni d’une illumination soudaine qui «dessille les yeux» ni d’une perméabilité a tous les mouvements de la conjoncture; je voudrais que ce soit une élaboration de soi par soi, une transformation studieuse, une modification lente et ardue par souci constante de la vérité”<sup>812</sup>.

In questo modo, è possibile chiarire meglio quale sia il quadro entro il quale la genealogia si muove in Michel Foucault: suo gesto proprio è la *problematization*, la posizione, sulla superficie calma che manifesta l’esistente, di un problema che ne increspa immediatamente le acque, ne muta l’aspetto fino a rendere il presente meno tollerabile<sup>813</sup>; si delinea a questo punto la soglia del pensiero, che altro non è se non “la liberté par rapport à ce qu’on fait, le mouvement par lequel on s’en détache, on le constitue comme objet et on le réfléchit comme problème”<sup>814</sup>. La problematizzazione non costituisce la soluzione delle ricerche foucaultiane, ma piuttosto qualcosa che ne è a un tempo la cifra, il gesto, la chiave d’accesso e l’oggetto. Nel 1970, in *Theatrum philosophicum*, lungo intervento realizzato in riferimento alla pubblicazione di *Differenza e ripetizione* e *Logica del senso* di Deleuze, Foucault scriveva:

“Loin d’être l’image encore incomplète et brouillé d’une Idée qui là-haut, de tous temps, détiendrait la réponse, le problème, c’est l’idée elle-même, ou plutôt l’Idée n’a d’autre mode que problématique: pluralité distincte dont l’obscurité toujours davantage insiste, et dans laquelle la question ne cesse de se mouvoir. Quelle est la réponse à la question? Le problème. Comment résoudre le problème? En déplaçant la question. [...] Il faut penser problématiquement plutôt que d’interroger et de répondre dialectiquement”<sup>815</sup>.

Il problema, la sua posizione, la sua individuazione, la sua persistenza, costituiscono dunque un tratto peculiare della filosofia di Foucault, che nel 1983 dichiara: “J’aimerais faire la généalogie des *problèmes*, des *problématiques*. Je ne cherche pas à dire que tout est mauvais, mai que tout est dangereux – ce qui n’est pas exactement la même chose que ce qui est mauvais. Si tout est dangereux, alors nous avons toujours quelque

---

<sup>812</sup> M. Foucault, *Le souci de la vérité*, cit. in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., p. 1494.

<sup>813</sup> “[...] en fait, pour qu’un domaine d’action, pour qu’un comportement entre dans le champ de la pensée, il faut qu’un certain nombre de facteurs l’aient rendu incertain, lui aient fait perdre sa familiarité, ou aient suscité autour de lui un certain nombre de difficultés”. M. Foucault, *Polémique, politique et problématisations (Polemics, Politics and Problematizations)*, in Rabinow (P.), éd., *The Foucault Reader*, cit., in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., p. 1416.

<sup>814</sup> Ivi, p. 1416.

<sup>815</sup> M. Foucault, *Theatrum philosophicum*, *Critique*, n° 282, novembre 1970, in *Dits et écrits I. 1954-1975*, cit., pp. 958-959.

chose à faire”<sup>816</sup>. E la genealogia appare rappresentare a un tempo la destinazione e il luogo proprio di questo “stile di interrogazione”<sup>817</sup>; in se stessa infatti non può che partire dalla problematizzazione del presente per intraprendere i suoi affondi storici: “Je pars d’un problème dans les termes où il se pose actuellement et j’essaie d’en faire la généalogie. Généalogie veut dire que je mène l’analyse à partir d’une question présente”<sup>818</sup>. La genealogia muove da un sospetto, esercitato nei confronti del presente, che trova il proprio rinforzo nel passato (in cui si esibisce la fragilità e la storicità di ogni figura dell’esistente) e ritorna all’attualità per stabilire il proprio lavoro futuro; è, in altre parole una contestazione del presente attraverso il passato, che rivolge i propri risultati come compito per il futuro<sup>819</sup> – in questo senso, come vuole Deleuze, la filosofia come critica è essenzialmente creativa.

Si può così compendiare il movimento complesso della genealogia: escursione nelle profondità del passato, dalla cui analisi, come il medico consulta l’anamnesi clinica del paziente, pronuncia infine la diagnosi di ciò che accade, dice esattamente l’*attuale*<sup>820</sup>. Come scrive Deleuze, l’attuale è ciò cui andiamo incontro e che richiede la nostra *diagnosi*<sup>821</sup> – diagnosi che ci appartiene due volte, in quanti diagnostici, e in quanto diagnostici

<sup>816</sup> M. Foucault, *On the Genealogy of Ethics: An Overview of a Work in Progress*, cit., in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., p. 1205. Nel testo rivisto di questa conversazione, Foucault puntualizzerà: “Le travail de la pensée n’est pas de dénoncer le mal qui habiterait secrètement tout ce qui existe, mais de pressentir le danger qui menace dans tout ce qui est habituel, et de rendre problématique tout ce qui est solide”. M. Foucault, *On the Genealogy of Ethics: An Overview of a Work in Progress*, cit., in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., p. 1431.

<sup>817</sup> A. Fontana, *La lezione di Foucault*, in *Effetto Foucault*, cit., p. 22.

<sup>818</sup> M. Foucault, *On the Genealogy of Ethics: An Overview of a Work in Progress*, cit., in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., p. 1493.

<sup>819</sup> Nel corso di un’intervista di Roger-Pol Droit, ad una domanda circa l’uso e la definizione della storia, Foucault dirà: “Ne faccio un uso rigorosamente strumentale. È a partire da una questione precisa, incontrata nell’attualità, che si profila per me la possibilità di una storia. Ma l’utilizzazione accademica della storia è essenzialmente una utilizzazione conservatrice; ritrovare il passato di qualcosa ha essenzialmente la funzione di permetterne la sopravvivenza [e] metterne in luce l’aspetto di necessità, di fatalità storica. Quello che tento di fare consiste invece nel mostrare l’impossibilità della cosa, la formidabile impossibilità sulla quale si basa [...]. Le storie che faccio io non sono esplicative, non fanno mai vedere la necessità di qualcosa, ma piuttosto la serie di connessioni attraverso le quali si è prodotto l’impossibile, che prolunga il proprio scandalo, il proprio paradosso sino ad ora. Mi interessa moltissimo tutto ciò che di irregolare, di casuale, di imprevedibile può esserci in un processo storico”. M. Foucault, *Conversazioni. Interviste di Roger-Pol Droit*, a cura di F. Polidori, Mimesis, Milano 2007, pp. 57-58 [corsivo mio].

<sup>820</sup> “Il pensiero pensa la propria storia (passato) ma al fine di liberarsi da ciò che pensa (presente) e per potere finalmente pensare altrimenti (futuro)”. G. Deleuze, *I piegamenti o il dentro del pensiero (soggettivazione)*, cit., in G. Deleuze, *Foucault*, cit., p. 120.

<sup>821</sup> “Apparteniamo a certi dispositivi e agiamo in essi. La novità di un dispositivo in rapporto ai precedenti la chiamiamo la sua attualità, la nostra attualità. Il nuovo è l’attuale. L’attuale non è ciò che siamo, ma piuttosto ciò che diventiamo, ciò che stiamo diventando, cioè l’Altro, il nostro diventare-altro. In ogni dispositivo occorre distinguere ciò che siamo (ciò che non siamo già più) e ciò che stiamo diventando: la parte della storia e la parte dell’attuale. La storia è l’archivio, il disegno di ciò che siamo e cessiamo di essere, mentre l’attuale è l’abbozzo di ciò che diventiamo. Dunque la storia o l’archivio è ciò che ci separa ancora da noi stessi, mentre l’attuale è questo Altro con cui già coincidiamo. [...] In ogni dispositivo dobbiamo districare le linee del passato prossimo e quelle dell’immediato futuro. La parte dell’archivio e quella dell’attuale, la parte della storia e quella del divenire, la parte dell’analitica e quella della diagnostica. Se Foucault è un grande

di noi stessi nel divenire che ci attraversa; diagnosi che dice la differenza che siamo, la differenza che si avvicina e nella quale stiamo entrando. Riprendendo una distinzione deleuziana<sup>822</sup>, Bernini commenta: “l’(in)attuale è azione che si distanzia dal presente; l’ontologia dell’attualità è il pensiero di questa azione: ma per distanziarsi nietzscheanamente dal presente, questo pensiero deve prima, hegelianamente, comprenderlo, talvolta rivolgendosi al passato”<sup>823</sup>. Nelle parole di Nietzsche:

“Incaminati all’indietro, ricalcando le orme sulle quali l’umanità fece il suo doloroso, grande cammino nel deserto del passato: apprenderai così nel modo più certo verso quali regioni tutta la futura umanità non può o non deve andare. [...] Quando il tuo sguardo sarà divenuto abbastanza forte per vedere il fondo dello scuro pozzo del tuo essere e delle tue conoscenze, ti diverranno forse visibili nel suo specchio anche le lontane costellazioni delle future culture”<sup>824</sup>.

L’arretramento verso il passato non è una semplice opzione d’indagine, non costituisce una direzione che il pensiero possa intraprendere al pari di qualunque altra; è invece in Foucault, come già in Nietzsche, il *detour* imprescindibile per poter pensare compiutamente l’attuale, e poter agire in esso, “ossia contro il tempo, e in tal modo sul tempo, e, speriamolo, a favore di un tempo venturo”<sup>825</sup>. La genealogia è quindi un’attitudine filosofica che si indirizza in maniera fondamentale verso la storia, dalla quale è indissolubile, e la elegge come suo terreno privilegiato d’indagine; si potrebbe anzi dire che la genealogia consista nell’affermare in via di principio che tutto è, al suo fondo, nient’altro che storia; e tuttavia essa non è assunta in maniera pacifica, ma, perché sia «effettiva», deve essere interrogata senza dimenticare alcune fondamentali precauzioni di metodo, onde evitare superstizioni e metafisiche. In questo senso la genealogia è

---

filosofo è perché si è servito della storia a vantaggio di altre cose: come diceva Nietzsche, agire contro il tempo, e così sul tempo, in favore io spero del tempo a venire. Perché ciò che appare come l’attuale o il nuovo secondo Foucault, è ciò che Nietzsche chiamava l’intempestivo, l’inattuale, questo divenire che si biforca rispetto alla storia, questa diagnostica che va a collegarsi con l’analisi seguendo altre strade. Non predire, ma essere attenti all’ignoto che bussa alla porta”. G. Deleuze, *Che cos’è un dispositivo?*, in G. Deleuze, *Divenire molteplice*, cit., pp. 73-74.

<sup>822</sup> Si veda la nota precedente. Possiamo condividere analiticamente la distinzione deleuziana riportata da Bernini, facendo però notare come l’uso che Foucault fa di questi due termini – presente e attuale – non la rispetti che in qualche caso, e comunque non la tematizzi. Si prenda ad esempio la lezione del 5 gennaio 1983 in cui Foucault utilizza indistintamente l’espressione «ontologie du présent» e «ontologie de l’actualité». M. Foucault, *Qu’est-ce que les Lumières?*, in M. Foucault, *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., pp. 1506-1507.

<sup>823</sup> L. Bernini, *Le logiche del potere. Sovranità e biopolitica in Hobbes e Foucault*, in *Storia dei concetti, Storia del pensiero politico. Saggi di ricerca*, a cura di S. Chignola e G. Duso, Editoriale Scientifica, Napoli 2006, pp. 141-164.

<sup>824</sup> F. Nietzsche, *Umano, troppo umano I*, cit., § 292, pp. 201-202.

<sup>825</sup> F. Nietzsche, *Prefazione*, in F. Nietzsche, *Sull’utilità e il danno della storia per la vita*, cit., p. 5.

un'operazione filosofica che coinvolge profondamente la storia per esibirne le radici effettive contro le ricostruzioni superstiziose che ne mistificano la genesi.

La “metafisica”, come la chiama Nietzsche, edifica infatti le sue “costruzioni ciclopiche” senza considerare, o occultando intenzionalmente, il materiale di cui si serve, gli strumenti, e gli autentici interessi che muovono il suo operare; nei suoi confronti, la genealogia compie un mestiere basso e al limite del sacrilego: essa trafuga infatti il sottosuolo del pensiero, “scalza di sotterra” le sue sedimentazioni, armeggia in quei luoghi illuminati solo dalla luce fioca e giallastra dell'invidia, del rancore, dei sordidi interessi che dalla loro oscurità alimentano senza sosta la luce di una ragione che li occulta mentre se ne nutre.

“Tutte le cose diritte mentono”, dice il nano a Zarathustra – “Ogni verità è ricurva”<sup>826</sup>. L'espressione suona all'orecchio del genealogista non solo come una affermazione – le cose ci si curvano contro, si rivolgono verso e contro di noi interrogandoci incessantemente su ciò che siamo, noi che pretendiamo di conoscerle, e le violentiamo per estrapolarne l'essenza nascosta, il loro segreto che ce ne renderebbe padroni – ma anzitutto come una prescrizione, un monito e un compito ineludibile: ogni verità non è guadagnata che attraverso la torsione della bella rettitudine attraverso cui si presenta, deve essere curvata e rivoltata contro se stessa, indagata e rovesciata da un sospetto che si faccia carico di profanare l'aura di sacralità che la metafisica le ha conferito e il tempo consolidato, rivelando così che “dietro la verità, sempre recente, avara e misurata, c'è la proliferazione millenaria degli errori”<sup>827</sup>.

Quello genealogico è un liquido fluorescente che penetrando gli anfratti della storia, rivela le nascoste profondità carsiche del suo terreno d'indagine, portandole alla superficie. Più precisamente, allo sguardo del genealogista non esiste alcuna profondità, se con questo termine si intende la dimora riposta di una verità essenziale; tutto è in un certo senso in superficie, ma è una superficie essa stessa attraversata da faglie, forre e fratture. Non si tratta quindi di trovare, al termine della ricerca, un tesoro originario e sepolto dalle peripezie della storia, cui il proprio segreto conferirebbe un surplus di valore; si tratta piuttosto, come scrive Nietzsche, di essere “pensatori radicali, che vanno alla radice di una cosa, – ciò che ha molto più valore dello scendere nelle sue profondità”<sup>828</sup>. Laddove infatti la profondità è per la metafisica il solo scrigno adeguato dell'essenza, raccolta nel silenzio

<sup>826</sup> F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, trad. e append. di M. Montinari, intr. e cura di G. Colli, Adelphi, Milano 2006, p. 184.

<sup>827</sup> M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, cit., p. 46.

<sup>828</sup> F. Nietzsche, *Aurora*, cit., § 446, p. 220.

candido della sua verità, la genealogia scava in una cosa piuttosto “per arrivarne alla radice e per comprendere che non ha affatto tanto valore”<sup>829</sup>. Restituendo allora la profondità “comme secret absolument superficiel”<sup>830</sup>, la genealogia definisce anche il ruolo a un tempo analitico e diagnostico della filosofia, che non si esercita senza “un esercizio e una propedeutica del vedere”<sup>831</sup>; come scrive Foucault, infatti:

“Il y a longtemps qu’on sait que le rôle de la philosophie n’est pas de découvrir ce qui est caché, mais de rendre visible ce qui précisément est visible, c’est-à-dire de faire apparaître ce qui est si proche, ce qui est si immédiat, ce qui est si intimement lié à nous-mêmes qu’à cause de cela nous ne le percevons pas. Alors que le rôle de la science est de faire connaître ce que nous ne voyons pas, le rôle de la philosophie est de faire voir ce que nous voyons”<sup>832</sup>.

L’interpretazione genealogica avvicina il suo sguardo a ciò che è più basso, sprofonda negli anfratti della storia, si curva sulle sue cavità, ma risale la verticale dei suoi affondi e li (r)accoglie infine nella pienezza lucida del suo sguardo; la genealogia si dispiega sull’ombra della superficie, per realizzarsi in un’indagine a fiore della profondità.

“L’histoire effective [...] porte ses regards au plus près [...]; elle fouille les décadences; et si elle affronte les hautes époques, c’est avec le soupçon, non pas rancunier mais joyeux, d’un grouillement barbare et invouable. Elle ne craint pas de regarder en bas. Mai elle regarde de haut, plongeant pour saisir les perspectives, déployer les dispersions et les différences, laisser à chaque chose sa mesure et sa intensité. [...] l’histoire effective, elle, regarde au plus près, mais pour s’en arracher brusquement et le ressaisir à distance (regard semblable à celui du médecin qui plonge pour diagnostiquer la différence)”<sup>833</sup>.

---

<sup>829</sup> Ivi, § 465, p. 227. In un intervento del 1964, Foucault insiste, a proposito di Nietzsche, esattamente su questo punto: “Il y a chez Nietzsche une critique de la profondeur idéale, de la profondeur de la conscience, qu’il dénonce comme une invention des philosophes; cette profondeur serait recherche pure et intérieure de la vérité. Nietzsche montre comment elle implique la résignation, l’hypocrisie, le masque; si bien que l’interprète doit, lorsqu’il en parcourt les signes pour les dénoncer, descendre long de la ligne verticale et montrer que cette profondeur de l’intériorité est en réalité autre chose que ce qu’elle dit”. M. Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx, Cahiers de Royaumont*, t. VI, Paris, Éd. De Minuit, 1967, *Nietzsche*, (Colloque de Royaumont, juillet 1964), in *Dits et écrits I. 1954-1975*, cit., p. 596.

<sup>830</sup> M. Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx*, cit., in *Dits et écrits I. 1954-1975*, cit., p. 596.

<sup>831</sup> F. Nietzsche, *Aurora*, cit., § 497, p. 238.

<sup>832</sup> M. Foucault, *La philosophie analytique de la politique*, cit., in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., p. 541.

<sup>833</sup> M. Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l’histoire*, in *Dits et écrits I. 1954-1975*, cit., p.1017. “C’est que, si l’interprète doit aller lui-même jusqu’au fond, comme un fouilleur, le mouvement de l’interprétation est au contraire celui d’un surplomb, d’un surplomb de plus en plus élevé, qui lasse toujours au-dessus de lui s’étaler d’une manière de plus en plus visible la profondeur; [...] c’est, au sens strict, le renversement de la profondeur, la découverte que la profondeur n’était qu’un jeu, et un pli de la surface”. M. Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx*, cit., in *Dits et écrits I. 1954-1975*, cit., p. 596.

Tuttavia la genealogia non esaurisce il proprio compito in questa dimensione propriamente storica; accanto, ed entro di essa, la genealogia è chiamata a praticare un inesausto esame su di sé, nel quale essa diventa corpo della propria indagine, supporto della propria costante dissezione. Essa è chiamata non soltanto a penetrare alla radice della storia, ma innanzitutto a interrogare se stessa, la propria provenienza e quella che Nietzsche chiama la propria “preistoria”; come scrive Foucault, esercitandosi su di sé, prescrive a se stessa “la possibilità di fare, nel movimento stesso della sua conoscenza, la propria genealogia”<sup>834</sup>. È una duplice dimensione critica quella che attraversa la genealogia, e le impone di vagliare incessantemente se stessa ed i suoi risultati; indissolubilmente legate, queste due direzioni consentono al pensiero quella rettitudine che invocava Nietzsche, e restituiscono, per così dire, la filosofia alla filosofia.

Non si tratta dunque, nella genealogia, di un discorso che rivendichi una verità che nega ai suoi avversari, non differenziandosi in questo da qualsiasi posizione dogmatica. Per comprendere dove risiede il punto di diffrazione che la allontana da tanti altri discorsi (pseudo)filosofici, e consente alla genealogia di evitare la superstiziosità che attribuisce a ciò che confuta, è innanzitutto necessario chiarire cosa intende il genealogista quando accusa una posizione teorica di «mitologia» o «superstizione». Questi due termini sono utilizzati per misurare la distanza di un discorso dal suo statuto autenticamente filosofico; tuttavia, la genealogia non ottiene la superiorità che in questo modo rivendica in virtù di una sua piena razionalità che, ancora incompiuta nei discorsi mitologici, sarebbe nondimeno in cammino in essi, conducendoli sulla via della ragione; nemmeno si tratta per questi ultimi di un’affezione degenerativa da una razionalità pura che la genealogia sarebbe la sola a detenere, facendosene sentinella, alfiere e ultimo baluardo.

Nondimeno, la questione ha a che fare con un certo utilizzo della ragione. La superstizione risiede infatti nel modo talvolta ingenuo con cui il pensiero è indotto a operare, dimenticandosi, nella considerazione dei suoi risultati, del ‘peso’ assolutamente non trascurabile e determinante delle sue operazioni e dei suoi strumenti. Quando la ragione opera senza avvedersi dei suoi postulati, dei suoi presupposti, senza indagare i suoi fondamenti e la provenienza dei suoi concetti, ma assumendoli tutti pacificamente, e per così dire naturalmente, allora ha abbandonato il luogo della filosofia, e si è avventurata presso lidi diversi, e con ogni probabilità più letificanti.

---

<sup>834</sup> M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, cit., p. 57.

Ciò cui il genealogista si dedica, non è un irrazionalismo che rigetti ogni rapporto con ciò che si dice razionale, ma un esame indefesso che mette in questione innanzitutto la ragione stessa, le sue operazioni e prima ancora la sua stessa consistenza, la sua provenienza: è uno sguardo, quello del genealogista, capace di dissociarsi da se stesso, prender di continuo distanza da sé, sospettare ad ogni momento dei suoi passi, scrutarsi e scandagliarsi senza pudore: “ogni giorno”, ammonisce Nietzsche, “devi anche muovere contro te stesso una campagna di guerra”<sup>835</sup>.

La genealogia è fedele a se stessa quando e nella misura in cui è in grado di non credere a se stessa, consapevole della natura serpentina che si nasconde sotto la sua pelle speculativa. Il pensiero genealogico, prima ancora dei risultati che è in grado di conseguire, sa di non potersi concedere la leggerezza di credere alle proprie conclusioni, e si prescrive di ricominciare il suo percorso ogni volta da capo, senza poter mai trovare quiete: “[...] la pensée bouge. Non pas parce qu’elle pense toujours choses nouvelles, mais parce qu’elle ne cesse de penser autrement les mêmes choses. Et que de cela elle respire et vit”<sup>836</sup>. Come sapeva Nietzsche, non può edificare senza la consapevolezza di dover un giorno distruggere; “Non appena una filosofia comincia a credere in se medesima”, dimenticando che in essa soffia “la più spirituale volontà di potenza”<sup>837</sup>, si prostituisce nella più volgare delle ideologie dottrinarie, e, mentre celebra i propri fasti, senza saperlo “ha anche redatto il proprio atto di morte”: nel suo profeta

“Passato è ormai l’ostinato desiderio, che un tempo aveva, di discepoli autentici, cioè di autentici continuatori del suo pensiero, vale a dire, autentici avversari: quel desiderio proveniva dal non indebolito vigore, dal cosciente orgoglio di poter divenire in ogni tempo persino lui stesso l’avversario e il mortale nemico della propria dottrina – ora invece, egli vuole risoluti partigiani, compagni non sospetti, truppe ausiliare, araldi, un fastoso corteggio. Ora non sopporta più l’orribile isolamento in cui vive ogni spirito che precorre, che è all’avanguardia”<sup>838</sup>.

La genealogia, nella misura in cui conserva nella sua filigrana il nucleo vivo della critica, corrisponde alla vocazione propria della filosofia, e ne costituisce una delle incarnazioni più genuine. Lungi dal poter segnare i propri passi lungo la strada maestra di una verità sempre più prossima, la filosofia deve incessantemente ritornare su se stessa, e

<sup>835</sup> F. Nietzsche, *Aurora*, cit., § 370, p. 201.

<sup>836</sup> M. Foucault, *Pour une morale de l’inconfort*, cit., in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., p. 783

<sup>837</sup> F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., § 9, p. 14.

<sup>838</sup> F. Nietzsche, *Aurora*, cit., § 542, pp. 253-254.

volgersi contro se stessa: in questa interrogazione radicale si iscrive l'intero suo cammino, e si delinea l'orizzonte stesso del suo destino; proprio nell'atto in cui si volge al (proprio) passato il pensiero segna il suo avanzamento, la sua proiezione verso l'attuale che stiamo divenendo, verso l'orizzonte in cui ci stiamo attualizzando. Nel momento in cui lo sguardo può volgersi indietro, già significa che ha preso congedo da quell'«indietro» che pure è stato la sua nutrice: così il ritorno *ex post* a quel grembo sancisce e conferma il suo avanzamento. Come scrive Nietzsche: “egli si è tratto indietro solo per avere spazio sufficiente al suo balzo”<sup>839</sup>. È un andamento ritmico<sup>840</sup> quello del filosofo, un ritorno costante e un perenne abbandono, un avanzare con lo sguardo rivolto alla strada compiuta, in cui l'orizzonte percorso sempre si fa diverso; nelle parole di Napoli: “La fuoriuscita dalla minorità che contrassegna l'uomo illuminato di Kant non è lo stadio d'arrivo, ma semmai il suo opposto, il prendere congedo da una realtà. La critica si lega a questa vocazione apolide del soggetto che nella legge dell'indocilità trova il suo punto di equilibrio; la sua ragion d'essere fondamentale è nell'irrequietezza della possibilità più che nella serenità della certezza”<sup>841</sup>. La filosofia ha il suo luogo in un non-luogo, in un transito che ne costituisce il destino; nella sua *erranza*, si potrebbe dire, ne va della sua *verità*.

È a questo punto che la genealogia incontra quello che è l'autentico *hic Rhodus* della filosofia: la sua validità, il suo spessore e la sua forza speculativa non possono prescindere dalla relazione che essa può esibire in rapporto alla verità, la quale è a un tempo il bersaglio e il criterio della critica genealogica. La questione non può evitare la propria radicalità, e Foucault stesso appare consapevole di quello che è in fondo uno dei luoghi più problematici del suo pensiero: “il problema della verità di quanto dico è per me molto difficile, e anche il problema centrale: è in fondo la domanda cui fino ad oggi non ho mai risposto”<sup>842</sup>, confesserà nel 1978.

L'approccio che tuttavia riserva a questo problema possiede una propria coerenza con quella che è la natura della riflessione genealogica, e rivela con ciò una innegabile originalità. In un'intervista del febbraio 1978 dal curioso retroscena<sup>843</sup>, Foucault dichiarerà:

<sup>839</sup> F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, cit., § 273, pp. 192-193.

<sup>840</sup> “[...] e non saprei cosa lo spirito di un filosofo potrebbe desiderare di più di essere un buon ballerino. La danza, infatti, è il suo ideale e anche la sua arte, perfino, in definitiva, la sua unica religiosità, il suo «esercizio divino»...”. F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., § 381, pp. 261-262.

<sup>841</sup> P. Napoli, *Il «governo» e la «critica»*, in M. Foucault, *Illuminismo e critica*, cit., p.18.

<sup>842</sup> D. Trombadori, *Colloqui con Foucault*, cit., p. 35.

<sup>843</sup> L'intervista, rilasciata a Pasquale Pasquino, è un'implicita risposta ad un precedente saggio di Massimo Cacciari che criticava la concezione foucaultiana e deleuziana del potere. Alcuni mesi dopo comparvero all'insaputa di Foucault sulla rivista *L'Espresso* alcuni estratti della presente intervista presentati come una risposta *ad hominem* a Cacciari, il cui intervento di replica figurava pubblicato di seguito. Si veda, per maggiori dettagli, la nota introduttiva in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., p. 625.

“En réalité, ce que je veux faire, et là réside la difficulté de la tentative, consiste à opérer une interprétation, une lecture d’un certain réel, qui soit telle que, d’un côté, cette interprétation puisse produire des effets de vérité et que, de l’autre, ces effets de vérité puisse devenir des instruments au sein de luttes possibles. [...] Déchiffrer une strate de réalité de manière telle qu’en émergent les lignes de force et de fragilité; les points de résistance et les points d’attaques possibles, les voies tracées et les chemins de traverse. [...] L’effet de ce vérité que je cherche à produire réside dans cette manière de montrer que le réel est polémique. [...] J’effectue une interprétation de l’histoire, et le problème est de savoir – mais je ne le résous pas – quelle est l’utilisation possible de ces analyses dans la situation actuelle”<sup>844</sup>.

L’atto stesso della genealogia, il gesto con il quale, dopo aver posto la problematizzazione, essa dimostra la propria effettualità, consiste, in profonda affinità con la lezione nicciana, in quell’interpretazione storica che non è l’esercizio paziente di un commento che sarebbe in grado di “dire per la prima volta quel che tuttavia era già stato detto e ripetere instancabilmente ciò che, nondimeno, non era mai stato detto”<sup>845</sup>, ma un movimento rapinoso che fa della verità non il feticcio del discorso che vi allude, ma la posta in gioco di una lotta in cui occupa uno schieramento; si tratta, per Foucault, di praticare “une sorte de fiction historique”, ossia “de provoquer une interférence entre notre réalité et ce que nous savons de notre histoire passée. Si je réussis, cette interférence produira de réels effets sur notre histoire présente. Mon espoir est que mes livres prennent leur vérité une fois écrits, non avant”<sup>846</sup>.

La verità non coincide più con il fuoco che arderebbe senza cenere nel cuore di ogni conoscenza orientandone il cammino, ma piuttosto come il dono e assieme il compito verso cui la genealogia è chiamata a tornare sempre di nuovo, per rispondere alla vocazione del pensiero:

---

<sup>844</sup> M. Foucault, *Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques*, in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., p. 633-634. Una traduzione italiana di questa intervista è riportata in M. Foucault, *Poteri e strategie. L’assoggettamento dei corpi e l’elemento sfuggente*, a cura di P. Dalla Vigna, Mimesis, Milano 1994, pp. 30-42. Per quanto riguarda il ruolo della verità e dei suoi «effetti» nella ricerca foucaultiana, si veda il seguente passo: “Ecco allora un libro che funziona come un’esperienza, molto più che come la constatazione di una verità storica. [...] è evidente che, perché sia possibile fare una simile esperienza attraverso un libro come *Storia della follia*, bisogna che in qualche modo quanto esso afferma sia «vero», in termini di verità storicamente accertabile. Ma ciò che è essenziale non si trova nella serie di constatazioni storicamente verificabili, piuttosto nell’esperienza che il libro consente di fare. E un’esperienza non è né «vera» né «falsa»: è sempre una finzione, qualcosa che si costruisce, che esiste solo dopo che è stata fatta, e non prima; non è qualcosa di «vero», ma è stata una realtà. Ecco, dunque: il rapporto difficile con la verità si gioca tutto nel modo in cui quest’ultima si trova ad essere impegnata dentro un’esperienza, non legata ad essa, e che entro certi limiti, la distrugge”. D. Trombadori, *Colloqui con Foucault*, cit., p. 37.

<sup>845</sup> M. Foucault, *L’ordine del discorso*, cit., p. 19.

<sup>846</sup> M. Foucault, *Foucault étudie la raison d’État (Foucault examines Reason in Service of State Power)*, *Campus Report*, 12<sup>e</sup> année, n° 6, 24 octobre 1979, in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., p. 805.

“La philosophie, qu’est-ce que sinon une façon de réfléchir, non pas tellement sur ce qui est vrai et sur ce qui est faux, mais sur notre rapport à la vérité? [...] C’est de la philosophie que le mouvement par lequel, non sans efforts et tâtonnements et rêves et illusions, on se détache de ce qui est acquis pour vrai et qu’on cherche d’autres règles de jeu. C’est de la philosophie que le déplacement et la transformation des cadres de pensée, la modification des valeurs reçues et tout le travail que se fait pour penser autrement, pour devenir autre que ce qu’on est”<sup>847</sup>.

Incontrata attraverso il pensiero di Nietzsche<sup>848</sup>, esercitata su sentieri che la filosofia aveva sovente trascurato, sorretta dalla “studiosa disinvoltura” di un’archeologia mai definitivamente abbandonata, la genealogia è di questa ripresa, radicalizzazione e – forse – trasgressione. Se l’archeologia è metodo, la genealogia è ciò che sotterraneamente lo guida, lo sorregge e supera, emergendo in maniera più distinta a misura che guadagna disinvoltura e autonomia; rispetto all’archeologia, la genealogia comporta una trasfigurazione immanente, quella di chi sa danzare proprio perché ne conosce il necessario equilibrio; si offre così, in Foucault, come un esercizio che si è fatto agile attitudine, un rigore che ha imparato il sorriso, un metodo divenuto *stile*.

---

<sup>847</sup> M. Foucault, *Le philosophe masqué*, cit., in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., p. 929.

<sup>848</sup> Durante il periodo di insegnamento a Vincennes, Foucault terrà un corso su «Nietzsche et la généalogie». Cfr. *Chronologie*, in *Dits et écrits I. 1954-1975*, cit., p. 45.

## Bibliografia

### **Scritti di Nietzsche:**

- *Die Geburt der Tragödie*, trad. it. di S. Giametta, *La nascita della tragedia*, nota introd. di G. Colli, Adelphi, Milano 1999.
- *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen. Nachgelassene Schriften 1870-1873*, trad. it. di G. Colli, *La filosofia nell'epoca tragica dei greci. E scritti 1870-1873*, nota introd. di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1991.
- *Unzeitgemässe Betrachtungen, Zweites Stück: Vom Nutzen and Nachteil der Historie für das Leben*, trad. it. di S. Giametta, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, nota introd. di G. Colli, Adelphi, Milano 2003.
- *Menschliches, Allzumenschliches*, trad. it. di S. Giametta, *Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi*, vol. I, nota introd. di M. Montinari, Adelphi, Milano 2006.
- *Menschliches, Allzumenschliches*, trad. it. di S. Giametta, *Umano, troppo umano. Opinioni e sentenze diverse e Il viandante e la sua ombra*, vol. II, nota introd. di M. Montinari, Adelphi, Milano 2006.
- *Morgenröthe*, trad. it. di F. Masini, *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*, nota introd. di G. Colli, Adelphi, Milano 2001.
- *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, trad. it. di M. Montinari, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, nota introd. di G. Colli, Adelphi, Milano 2006.
- *Die fröhliche Wissenschaft und Idyllen aus Messina*, trad. it. di F. Masini, *La gaia scienza e Idilli di Messina*, nota introd. di G. Colli, Adelphi, Milano 2003.
- *Jenseits von Gut und Böse*, trad. it. di F. Masini, *Al di là del bene e del male. Preludio di una filosofia dell'avvenire*, nota introd. di G. Colli, Adelphi, Milano 2004.
- *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, trad. it. di F. Masini, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, nota introd. di M. Montinari, Adelphi, Milano 2007.
- *Götzen-Dämmerung, oder Wie man mit dem Hammer philosophirt*, trad. it. di F. Masini, *Crepuscolo degli idoli. O come si filosofa col martello*, nota introd. di M. Montinari, Adelphi, Milano 2005.
- *Ecce Homo. Wie man wird, was man ist*, trad. it. di R. Calasso, *Ecce Homo. Come si diventa ciò che si è*, a cura e con un saggio di R. Calasso, Adelphi, Milano 2000.
- *Der Antichrist*, trad. it. di F. Masini, *L'Anticristo. Maledizione del Cristianesimo*, nota introd. di G. Colli, Adelphi, Milano 1977.

- *Der Wille zur Macht*, trad. it. di A. Treves, *La volontà di potenza. Frammenti postumi ordinati da Peter Gast e Elisabeth Förster-Nietzsche*, a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Bompiani, Milano 2001.

#### **Testi e interventi su Nietzsche:**

- Deleuze G., *Nietzsche e la filosofia*, a cura di F. Polidori, Einaudi, Torino 2002.
- Deleuze G., *Divenire molteplice. Saggi su Nietzsche e Foucault*, introd. e cura di U. Fadini, Ombre Corte, Verona 1996.
- Foucault M., *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in M. Foucault, *Microfisica del potere. Interventi politici*, a cura di A. Fontana e P. Pasquino, Einaudi, Torino 1977, pp. 29-54. (presente anche in M. Foucault, *Il discorso, la storia, la verità*, a cura di M. Bertani, Einaudi, Torino 2001, pp. 43-64)
- Granier J., *Genealogia dei valori e verità nella filosofia di Nietzsche*, in AA.VV., *Nietzsche e il destino dell'uomo*, a cura di G. Penzo, Città Nuova, Roma 1982, pp. 61-69.
- Orsucci A., *La Genealogia della morale di Nietzsche: introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2001.
- Sini C., *Eracle al bivio. Semiotica e filosofia*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

#### **Scritti di Foucault:**

- *Introduction à L. Binswanger, Le Rêve et l'existence*, Desclée de Brouwer, Paris, 1954, *Introduzione*, in L. Binswanger, *Sogno ed esistenza*, a cura di L. Corradini e C. Giussani, SE, Milano 1993; disponibile anche come *Il sogno*, introd. e cura di F. Polidori, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003.
- *Folie et Déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961, trad. it. di F. Ferrucci, *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano 1992.
- *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, trad. it. di A. Fontana, *Nascita della clinica. Un'archeologia dello sguardo medico*, Einaudi, Torino 1969.
- *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, trad. it. di E. Panaitescu, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano 1988.
- *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, trad. it. di G. Bogliolo, *Archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, Rizzoli, Milano 1980.

- *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, trad. it. di A. Tarchetti, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 2005.
- *Histoire de la sexualité. I. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, trad. it. di P. Pasquino e G. Procacci, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Feltrinelli, Milano 2004.
- *Histoire de la sexualité. II. L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, trad. it. di L. Guarino, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, Feltrinelli, Milano 2008.
- *Histoire de la sexualité. III. Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984, trad. it. di L. Guarino, *La cura di sé. Storia della sessualità 3*, Feltrinelli, Milano 2008.

***Altri scritti e interventi di Foucault:***

- *Dits et écrits I, 1954-1975*, édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange, Éditions Gallimard, Paris 2001.
- *Dits et écrits II, 1976-1988*, édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange, Éditions Gallimard, Paris 2001.
- *Archivio Foucault 1. 1961-1970. Follia, scrittura, discorso*, a cura di J. Revel, Feltrinelli, Milano 1996.
- *Archivio Foucault 2. 1971-1977. Poteri, saperi, strategie*, a cura di A. Dal Lago, Feltrinelli, Milano 1997.
- *Archivio Foucault 3. 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1998.
- *Due risposte sull'epistemologia*, Lampugnani Nigri Editore, Milano 1971.
- *Microfisica del potere. Interventi politici*, a cura di A. Fontana e P. Pasquino, Einaudi, Torino 1977.
- *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, a cura di M. Bertani, Einaudi, Torino 2001 (include gran parte dei saggi contenuti in *Microfisica del potere* e *L'ordine del discorso*).
- *Illuminismo e critica*, a cura di P. Napoli, Donzelli, Roma 1997.
- *Poteri e strategie. L'assoggettamento dei corpi e l'elemento sfuggente*, a cura di P. Dalla Vigna, Mimesis, Milano 1994.

### **Testi e interventi su Foucault:**

- AA.VV., *Effetto Foucault*, a cura di P. A. Rovatti, Feltrinelli, Milano 1986.
- Agamben G., *Signatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.
- Catucci S., *Introduzione a Foucault*, Laterza, Roma-Bari 2001.
- Deleuze G., *Divenire molteplice. Saggi su Nietzsche e Foucault*, introd. e cura di U. Fadini, Ombre Corte, Verona 1996.
- Deleuze G., *Foucault*, trad. it. di P. A. Rovatti e F. Sossi, Feltrinelli, Milano 1987.
- Di Marco C., *Critica e cura di sé: l'etica di Michel Foucault*, Franco Angeli, Milano 1999.
- Dreyfus, H. L., Rabinow P., *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, Ponte alle Grazie, Firenze 1989.
- Han B., *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, Millon, Grenoble 1998.
- Han B., *L'a-priori historique selon Michel Foucault: difficultés archéologiques*, in *Lectures de Michel Foucault vol. II – Foucault et la philosophie*, ENS Éditions, Lyon 2003, pp. 23-38.
- Mahon M., *Foucault's Nietzschean Genealogy*, SUNY 1992.
- May T., *Foucault's Relation to Phenomenology*, in *The Cambridge Companion to Foucault vol. II*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 284-311.
- Napoli P., *Le arti del vero*, La Città del Sole, Napoli 2002.
- Napoli P., *L'ultimo Foucault tra cura socratica e libertà*, in *Socrate in Occidente*, a cura di E. Lojacono, Le Monnier, Firenze 2004, pp. 258-280.
- Sini C., *Eracle al bivio. Semiotica e filosofia*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.
- Sluga H., *Foucault's Encounter with Heidegger and Nietzsche*, in *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.
- Sorrentino V., *Il pensiero politico di Foucault*, Meltemi, Roma 2008.
- Veyne P., *Michel Foucault: la storia, il nichilismo e la morale*, trad. a cura di M. Guareschi, Ombre Corte, Verona 1998.
- Veyne P., *Foucault. Sa pensée, sa personne*, Éditions Albin Michel, Paris 2008.

### **Altre opere:**

- Kant I., *Scritti sul criticismo*, a cura di G. De Flaviis, Laterza, Roma-Bari 1991.
- Kant I., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, a cura di N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu, UTET, Torino 1971.

### ***Altri testi e interventi:***

- Auerbach E., *Filologia della letteratura mondiale*, Book Editore, Bologna 2006.
- Papini M., *Il geroglifico della storia. Significato e funzione della dipintura nella «Scienza nuova» di G. B. Vico*, Cappelli, Bologna 1984.
- Sini C., *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, Jaca Book, Milano 2003.
- Volpi F., *Dizionario delle opere filosofiche*, Bruno Mondadori, Milano 2000.

### ***Sitografia***

- Foucault M., *The Culture of the Self*, registrazione di un intervento alla Berkeley University del 12 aprile 1983: <http://www.lib.berkeley.edu/MRC/onlinemedia.html>.