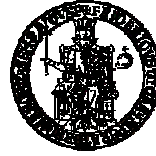


**ISTITUTO ITALIANO DI SCIENZE UMANE  
SCUOLA DI ALTA FORMAZIONE NELLE SCIENZE UMANE E SOCIALI  
DELL'UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI FEDERICO II**



Dottorato di ricerca in Filosofia Moderna e Contemporanea – XX ciclo  
Indirizzo: Filosofia e Teoria delle Scienze Umane

*Un'idea di filosofia.  
Michel Foucault, dalla critica dell'antropologia all'etica della cura di sé*

TUTOR

Chiar. mo Prof. Giuseppe A. Di Marco

CANDIDATA

Dott. ssa Claudia Giordano

COORDINATORE

Chiar. mo Prof. Giuseppe Cantillo

a.a. 2006/2007

## INDICE

<b>INTRODUZIONE</b> .....	p. 3
Capitolo I	
<b>IL PROBLEMA DELLE SCIENZE UMANE</b> .....	9
1. <i>Il Foucault di Foucault</i>	
2. <i>Oltre la rappresentazione</i>	
3. <i>L'uomo come figura della finitudine</i>	
4. <i>Il sonno antropologico</i>	
5. <i>Critica e antropologia</i>	
6. <i>La questione del Gemüt</i>	
7. <i>La ripetizione antropologica della Critica</i>	
8. <i>La lezione kantiana</i>	
Capitolo II	
<b>SULLA CRITICA DEL PRESENTE</b> .....	42
1. <i>Verso l'archeologia del sapere</i>	
2. <i>Il problema delle unità del discorso</i>	
3. <i>L'ontologia dell'attualità</i>	
4. <i>Un ethos filosofico</i>	
5. <i>Storia, filosofia, diagnostica del presente</i>	
Capitolo III	
<b>L'ETICA DELLA CURA DI SÉ</b> .....	73
1. <i>La critica del presente e il lavoro su se stessi</i>	
2. <i>La storia della sessualità</i>	
3. <i>Codice, moralità, etica</i>	
4. <i>La maîtrise de soi</i>	
5. <i>La cura di sé</i>	
6. <i>Da Socrate a Seneca</i>	
7. <i>L'instructio</i>	
8. <i>La conversio ad se</i>	
9. <i>Façonner sa vie</i>	
10. <i>Una vita filosofica</i>	
<b>CONCLUSIONI</b> .....	120
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	124

## **INTRODUZIONE**

Nella lezione al Collège de France del 5 gennaio 1983<sup>1</sup>, il cui estratto è stato poi pubblicato con il titolo di *Qu'est-ce que les Lumières?*, Foucault afferma: «Mi sembra che la scelta filosofica con la quale ci confrontiamo attualmente sia questa: si può optare per una filosofia critica che si presenti come una filosofia analitica della verità in generale, oppure si può optare per un pensiero critico che prenda le forme di una ontologia di noi stessi, di una ontologia dell'attualità: è questa forma di filosofia che, da Hegel alla scuola di Francoforte, passando per Nietzsche e Max Weber, ha fondato una forma di riflessione nella quale ho cercato di lavorare»<sup>2</sup>. Colpisce non poco questa volontà di Foucault, espressa anche nell'altro dei due saggi sull'illuminismo<sup>3</sup>, di collocarsi all'interno di una tradizione filosofica, o meglio all'interno di una particolare forma di interrogazione filosofica che sarebbe possibile far risalire a Kant: l'interrogazione sul presente.

Colpisce questa volontà – che dobbiamo definire tardiva per forza di cose, dal momento che i due saggi in questione hanno preceduto di poco la sua morte – perché ad esprimerla è lo stesso filosofo che, nei vent'anni precedenti, aveva cercato, in maniera quasi ostinata, di sottrarsi, ogni volta che gli veniva richiesto, ad una collocazione in un orizzonte teorico preciso. Meno di vent'anni prima, per citare un luogo assai noto, concludeva in questo modo l'introduzione a *L'archeologia del sapere*: «Più d'uno, come faccio senz'altro io, scrive per non avere più volto. Non domandatemi chi sono e non chiedetemi di restare lo stesso: è una morale da stato

---

<sup>1</sup> Si tratta della lezione introduttiva al corso, inedito, intitolato *Le gouvernement de soi et des autres*.

<sup>2</sup> M. Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, in *Dits et écrits 1954-1988*, 2 voll., 2<sup>a</sup> ed., Paris, 2001, testo n. 351, pp. 1498-1507, pp. 1506-1507 (tr. it. *Che cos'è l'Illuminismo?*, in *Archivio Foucault III, 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di A. Pandolfi, Milano, 1988, pp. 253-261, p. 261.)

<sup>3</sup> Mi riferisco a M. Foucault, *What is Enlightenment?*, in P. Rabinow (éd.), *The Foucault Reader*, New York 1984, pp. 32-50. La versione francese è apparsa in *Magazine littéraire*, n. 309, 1993, pp. 61-73.

civile; regna sui nostri documenti. Ci lasci almeno liberi quando si tratta di scrivere»<sup>4</sup>. Senza dubbio, queste poche righe, con le quali Foucault immaginava di rispondere alle obiezioni di chi avrebbe potuto rimproverargli il carattere ancora troppo incerto delle sue scelte metodologiche, possono apparire una semplice provocazione, tuttavia esse chiudono un testo che prende chiaramente distanza da una forma di analisi storica strutturalmente vincolata a presupposti antropologici, e questo non lo ritengo né casuale né attribuibile ad un semplice gusto della provocazione.

Credo, al contrario, che dietro la resistenza di Foucault ad essere etichettato ci fosse l'esigenza di definire un itinerario di ricerca che potesse sfuggire, seguendo la lezione di Nietzsche, ad ogni soggezione nei confronti dell'antropologia e, allo stesso tempo, collocarsi pienamente in quella forma di interrogazione filosofica inaugurata dalla risposta kantiana alla domanda *Che cos'è l'Illuminismo?*. In altri termini, la definizione - che proprio ne *L'archeologia del sapere* aveva trovato uno dei suoi più importanti momenti di verifica - di un metodo adeguato alle sue ricerche, rispondeva alla necessità di Foucault di tornare a fare della filosofia il luogo della critica, e del presente l'oggetto della critica. È probabile che la realizzazione di questo compito abbia comportato una sorta di eclettismo filosofico che lo spingeva provocatoriamente a chiedere di «non avere più volto», e al contempo a rivendicare la sua appartenenza ad una determinata tradizione filosofica. Tale rivendicazione, tuttavia, non aveva tanto a che fare con una specifica domanda, né con la riproposizione di un particolare problema filosofico, quanto piuttosto con l'adesione ad un preciso *ethos* filosofico.

L'intento di questo lavoro, dunque, consiste nel mostrare come lo sforzo teorico ravvisabile nelle ricerche di Foucault rispondesse ad un'istanza etica della filosofia: fare filosofia doveva infatti significare, innanzi tutto, secondo la lezione degli antichi, sottoporsi ad una prova, ad una «"ascesi", un esercizio di sé, nel pensiero»<sup>5</sup>. La radicalità di quest'esigenza ha richiesto non solo progressive correzioni teoriche ma anche spostamenti tematici piuttosto profondi, il più evidente dei quali ha condotto al secondo e terzo volume della *Storia della sessualità*, *L'uso dei piaceri* e *La cura di*

---

<sup>4</sup> M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, 1969, p. 21 (tr. it. di G. Bogliolo, *L'archeologia del sapere*, Milano, 1971, p. 24).

<sup>5</sup> *L'usage des plaisirs. Histoire de sexualité II*, Paris, 1984, p. 16 (tr. it. di L. Guarino, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità II*, Milano, 1984, p. 14).

sé, il cui oggetto d'indagine – la problematizzazione della sessualità nel mondo greco-romano – non solo era radicalmente diverso da quanto preannunciato nel primo volume della *Storia della sessualità, La volontà di sapere*, ma addirittura estraneo alla formazione culturale di Foucault. In realtà, anche questo spostamento, che ha uno spazio importante nel mio lavoro, faceva parte del tentativo di costruire quella che Foucault definiva una «storia critica del pensiero»<sup>6</sup> e che era il genere a cui ascriveva tutte le sue ricerche.

Nell'ontologia dell'attualità, come indagine sul nostro modo di essere storico, egli probabilmente intendeva rintracciare un orientamento, per così dire, nell'agire filosofico, il cui valore non dipendesse però dalla definizione di una qualche natura umana, ma dalla rilevazione della singolarità storica in relazione alla quale il soggetto deve sempre ridiscutere le condizioni della sua libertà e le modalità del governo del sé. In questa rilettura dell'*Aufklärung* kantiana, c'è non solo un modo di pensare la filosofia come critica che, a mio avviso, manifesta una sua peculiarità se confrontata con altri modi in cui, dall'età moderna, è stato concepito il pensiero critico, ma rappresenta autenticamente una risposta alla domanda sul significato della filosofia.

Questo lavoro si articola in tre capitoli che corrispondono ad tre momenti particolarmente salienti dell'itinerario intellettuale di Foucault: rispettivamente il primo al confronto con le scienze umane, il secondo alla definizione del metodo archeo-genealogico; il terzo alle ricerche sulla problematizzazione antica della sessualità come avvio di una genealogia della soggettività moderna.

Nel primo capitolo, muovendo dalle pagine in cui ne *Le parole e le cose* Foucault descrive il passaggio dall'età classica all'età moderna, quel passaggio che ha condotto all'emergenza dell'uomo come figura della finitudine, sono andata ad indagare il ruolo svolto da Kant, nella ricostruzione di questo essenziale cambiamento nella storia dell'episteme occidentale, dal momento che quel ruolo, così decisivo per Foucault, appare tutt'altro che chiaro nel testo del 1966. In realtà, infatti, già nel 1961, nella tesi complementare di dottorato sull'*Antropologia pragmatica* di Kant<sup>7</sup>,

---

<sup>6</sup> Cfr. M. Foucault, *Foucault*, in *Dits et écrits 1954-1988*, 2 voll., 2ª ed., Paris, 2001, vol. II, testo n. 345, pp. 1450-1455, p. 1450 (tr. it. *Foucault*, in *Archivio Foucault III, 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di A. Pandolfi, Milano, 1988, pp. 248-252, p. 248).

<sup>7</sup> M. Foucault, *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, Thèse complémentaire pour le doctorat en Lettres, 1961, dattiloscritto, consultabile presso l'*Institut Mémoire de l'édition contemporaine* di Caen. Quando questo lavoro era già concluso è stata pubblicata nel 2008 nella collana "Bibliothèque des

Foucault chiarisce che dopo Kant, per la rimozione della sua complessa lezione sul rapporto tra impresa critica e antropologia, la filosofia, fin nei suoi esiti contemporanei, è dominata dalla cosiddetta «illusione antropologica». Svincolata dal suo legame con il criticismo, l'antropologia è divenuta semplicemente il campo di positività in cui tutte le scienze umane trovano il loro fondamento e la loro possibilità, e ha fatto dell'uomo quell'«allotropo empirico-trascendentale», come è definito ne *Le parole e le cose*, cioè «un essere tale che in esso verrà acquistata conoscenza di ciò che rende possibile ogni conoscenza»<sup>8</sup>. La dimenticanza della lezione kantiana, da un lato, e l'incapacità di seguire la strada tracciata da Nietzsche, dall'altro, conducono all'impossibilità, secondo Foucault, di esercitare rispetto all'illusione antropologica una vera critica e al pericolo di trasformare la filosofia nella pretesa di attingere l'autenticità della natura umana.

Nel secondo capitolo prendo in esame, essenzialmente, la riflessione metodologica di Foucault degli anni Sessanta e Settanta. L'archeologia, nella sua finalità genealogica, consente di far emergere il carattere singolare e arbitrario, il carattere positivo di quei concetti, di quelle esperienze che, dall'interno di un sistema di pensiero, vengono valutati invece come dati naturali, necessari e obbligati, e rappresenta in un certo senso il correlato positivo dello smascheramento della «illusione antropologica». Il metodo con cui Foucault ha condotto le sue indagini sulla follia, sulla delinquenza, sulla sessualità, ereditando la mutazione epistemologica prodotta nella ricerca storica, da un lato dalla scuola delle *Annales*, dall'altro dalla riflessione di Canguilhem, ha avuto come esito di collocarlo, ben al di fuori della storia delle mentalità o dei comportamenti in senso tradizionale, in una innovativa storia non degli oggetti “follia”, “sessualità”, ma delle loro oggettivazioni. Tuttavia, soltanto, nella rilettura dell'*Aufklärung* kantiana, nella definizione dell'ontologia dell'attualità, che si può comprendere il senso complessivo e essenzialmente filosofico delle ricerche storiche foucaultiane e la cifra del suo impegno intellettuale.

---

textes philosophiques”, dell'editore Vrin di Paris, l'edizione critica dell'introduzione di Foucault, a cura di D. Defert, F. Ewald e F. Gros, seguita dalla sua traduzione francese del testo di Kant che era stata già pubblicata presso Vrin nel 1964 e che costituiva il secondo tomo della thèse complénaire. Nelle pagine a venire farò perciò riferimento al dattiloscritto e non al testo edito da Vrin.

<sup>8</sup> M. Foucault, *Les mots et les choses*, p. 328 (tr. it. E. Panaitescu, *Le parole e le cose*, Milano, 1967, p. 342).

Nel terzo capitolo, prendo in esame il complesso di ricerche condotte da Foucault tra la fine degli anni Settanta e gli inizi degli anni Ottanta, di cui ci restano non solo il secondo e il terzo volume della *Storia della sessualità*, ma anche i corsi degli anni Ottanta al Collège de France, oltre che le lezioni e le numerose interviste rilasciate dal filosofo negli ultimi anni della sua vita. La riflessione antica sul rapporto dell'individuo con se stesso che è in gioco nella sessualità era orientata verso la ricerca dei modi e delle pratiche attraverso i quali la condotta del soggetto può singularizzarsi. Lo spazio dell'etica era dunque quello del lavoro di sé su sé del soggetto, delle pratiche che consentono al soggetto di raggiungere il modo d'essere a cui aspira e che si è dato come fine del proprio agire. C'era nella filosofia greca e latina, e in particolar modo nel periodo ellenistico, un'attenzione verso il soggetto etico che il pensiero moderno avrebbe, nell'ottica di Foucault, dimenticato, smarrendo allo stesso tempo l'essenziale significato pratico-ascetico del pensiero antico. La tradizione occidentale avrebbe così occultato per Foucault il senso spirituale della filosofia, perdendo la possibilità di fare della problematizzazione del rapporto di sé a sé, del lavoro sulla propria soggettività, un punto di ancoraggio essenziale dell'ontologia dell'attualità intesa come *ethos* filosofico.

I tre capitoli di questa tesi potrebbero dunque rappresentare le tre declinazioni essenziali del modo in cui Foucault ha inteso e vissuto la filosofia, poiché essa doveva essere contestazione dell'antropologia, problematizzazione del presente ed, infine, esercizio spirituale. In tale prospettiva i capitoli non sono stati ordinati in base alla semplice successione cronologica dei testi più significativi che essi prendono in esame, né possono essere considerati di uguale rilevanza teorica. Ritengo anzi che il primo capitolo sia primo, oltre che in senso storico, anche in senso logico, dal momento che la necessità per la filosofia di un rapporto critico all'antropologia sia un'istanza sempre presente nel percorso di Foucault, e la cui rilevanza e problematicità teorica ne illumina il senso complessivo.



**I CAPITOLO**  
**IL PROBLEMA DELLE SCIENZE UMANE**

## 1. *Il Foucault di Foucault*

Agli inizi degli anni Ottanta, Foucault preparò un breve testo di presentazione del suo percorso di ricerca, che doveva essere inserito nel *Dizionario dei filosofi* curato da Denis Huisman per le edizioni Puf, alla voce “Michel Foucault”. La *notice*, completata da François Ewald, allora assistente di Foucault al quale Huisman aveva chiesto di preparare il testo sul suo maestro, venne poi firmata con lo pseudonimo di Maurice Florence. La parte della *notice* scritta da Foucault è poi stata pubblicata nei *Dits et écrits*<sup>9</sup> ed appare estremamente chiara nel delineare l'intento complessivo della sua ricerca e le diverse concretizzazioni di quell'intento.

Foucault definisce la sua opera una «storia critica del pensiero», intendendo con pensiero «l'atto che pone, nelle loro diverse relazioni possibili, un soggetto e un oggetto», e che perciò si propone di analizzare le «condizioni nelle quali si sono formate o modificate certe relazioni del soggetto all'oggetto, nella misura in cui esse sono costitutive di un sapere possibile»<sup>10</sup>. Piuttosto che analizzare le condizioni formali della conoscenza, Foucault è interessato a studiare lo statuto che il soggetto deve assumere nel momento in cui diventa il soggetto legittimo di una determinata conoscenza, ovvero si domanda che ne è di lui nel momento in cui diventa il portatore di un discorso vero su uno specifico oggetto di conoscenza. Se dunque, dal lato del soggetto, questa indagine critica sulla storia del pensiero si traduce in una storia dei processi di «soggettivazione», poiché la costituzione del soggetto varia in relazione

---

<sup>9</sup> Si tratta della raccolta di tutti i testi di Foucault (prefazioni, lezioni, conferenze, interviste, articoli) non aventi carattere monografico, la cui pubblicazione, che per gli scritti compresi tra il 1985 e il 1988 è postuma, è stata comunque autorizzata dal filosofo. L'opera è stata infatti curata nel rispetto dell'indicazione testamentaria di Foucault riguardo al divieto di pubblicazioni postume. I *Dits et écrits 1954-1988* hanno avuto due edizioni: la prima, nel 1994, in quattro volumi, la seconda, in due volumi, nel 2001.

<sup>10</sup> M. Foucault, *Foucault*, in M. Foucault, *Dits et écrits 1954-1988*, 2 voll., sous la direction de D. Defert et F. Ewald, 2<sup>a</sup> ed., Paris, 2001 (d'ora in poi *DE*), vol. II, testo n. 345, pp. 1450-1455, p. 1451.

alla forma di conoscenza di cui è il detentore, dal lato dell'oggetto, tale analisi si concentra sul modo in cui di volta in volta, nella storia della cultura occidentale, si costituiscono dei nuovi oggetti di conoscenza, come risultato di specifiche procedure di problematizzazione dell'esistente. Si delinea in tal modo non una storia degli oggetti di conoscenza, bensì delle «oggettivazioni», cioè delle pratiche che permettono che qualcosa diventi oggetto di scienza. Nel secondo capitolo mi occuperò più diffusamente delle ragioni per le quali il metodo applicato da Foucault alle sue ricerche vada compreso come storia delle oggettivazioni, ora invece mi interessa chiarire la specificità del suo modo di interrogare il soggetto in quanto portatore di un sapere vero, o in altri termini del suo modo di discutere il rapporto tra soggettività e verità.

È utile, in tal senso, riferirsi a quanto afferma in proposito Foucault nella prima lezione del corso al *Collège de France* del 1980/81 dal titolo *Subjectivité et vérité*<sup>11</sup>. In quel contesto, infatti, egli riconosce due modi in cui tradizionalmente è stato posto il problema: il modo filosofico e quello positivista. Il primo sarebbe quello seguito da Platone a Kant, secondo cui l'indagine filosofica riguardava essenzialmente le condizioni di accesso del soggetto alla conoscenza vera, assunto che non può darsi conoscenza vera senza un soggetto per il quale essa sia tale. Il secondo modo di porre in questione il tema soggettività-verità comporta invece, in un certo senso, un'inversione della domanda posta nel primo caso, poiché, questa volta, l'interrogazione verterebbe sulla possibilità di una conoscenza vera sullo stesso soggetto, e quindi sulla legittimità dell'applicazione al soggetto delle procedure e dei criteri di conoscenza utilizzati per un qualsiasi altro oggetto di conoscenza.

Rispetto a questi due modi tradizionali di porre il problema dei rapporti soggettività-verità, Foucault intende seguirne un terzo, che definisce storico-filosofico: si chiede cioè quale esperienza il soggetto faccia di se stesso dal momento che è portato a formulare, a proposito di se stesso, dei discorsi che, all'interno della società, sono riconosciuti come veri. Partendo dalla questione di fatto che, in ogni cultura, esistono dei discorsi sul soggetto che circolano come veri, l'interesse di Foucault è volto a considerare quali ricadute in termini di rapporto del soggetto con se

---

<sup>11</sup> Tutti i corsi al *Collège de France*, editi e inediti, sono conservati, attualmente anche in formato digitale, nel *Fonds Foucault* dell'*Institut Mémoire de l'édition contemporaine* (Imec), con sede all'Abbaye d'Ardenne, presso Caen, in Normandia.

stesso ciò comporta e quali pratiche sociali sono legittimate in virtù del riconoscimento della verità di quei discorsi. La domanda dunque può essere elaborata in questo modo: «quale ferita o quale apertura, quale costrizione o quale liberazione produce sul soggetto il riconoscimento del fatto che c'è su di sé una verità da dire, una verità da cercare, una verità detta o imposta»<sup>12</sup>?

Anche nella *notice* per il dizionario di Huisman, Foucault chiarisce che all'intenzione di fare una storia critica del pensiero è legata la messa in questione non dei rapporti qualsiasi tra soggetto e oggetto ma solo di quelli nei quali «il soggetto può diventare esso stesso oggetto di conoscenza»<sup>13</sup>. Questo tipo di analisi, inoltre, Foucault dice di averla condotta in due modi: ne *Le parole e le cose*, attraverso la ricostruzione della formazione delle scienze umane nel passaggio dal XVII al XVIII secolo; invece nei testi che prendono ad oggetto le pratiche sociali specifiche dell'età moderna, dunque la *Storia della follia*, *La Nascita della clinica* e *Sorvegliare e punire*, i processi di soggettivazione sono studiati in relazione al «partage normatif»<sup>14</sup>, cioè a quella separazione e distinzione tra individui che trova legittimazione nel riconoscimento della verità sulla normalità, sulla sanità e sull'integrità sociale dell'uomo. All'epoca della stesura della *notice*, Foucault stava lavorando a quello che avrebbe rappresentato il terzo modo di condurre un'analisi concepita come storia critica del pensiero, ovvero a quella storia della soggettività, come esperienza del rapporto del soggetto a se stesso, che è il tema proprio dei volumi sulla *Storia della sessualità*, nonché dei corsi al *Collège de France* degli anni Ottanta. In altri termini, alle ricerche sui saperi e sui poteri che agiscono all'interno di una determinata cultura, i lavori sulla sessualità avrebbero consentito di affiancare indagini sulle forme di soggettività storicamente costituite. «Michel Foucault», si legge infatti nel dizionario di Huisman, «ha ora intrapreso, sempre all'interno dello stesso progetto generale, lo studio della costituzione del soggetto come oggetto per se stesso: la formazione delle procedure attraverso le quali il soggetto è condotto ad osservarsi, ad analizzarsi, a decifrarsi, a riconoscersi come dominio di sapere possibile»<sup>15</sup>. In effetti, riguardando l'insieme dell'opera foucaultiana, appare chiaro

---

<sup>12</sup> Cfr. M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, corso inedito al Collège de France 1980/1981, lezione del 6.01.1981.

<sup>13</sup> M. Foucault, *Foucault*, cit., p. 1452.

<sup>14</sup> M. Foucault, *Foucault*, cit., p. 1452.

<sup>15</sup> *Ibid.*

che analisi più teoriche, di definizione metodologica, in primo luogo certamente *L'archeologia del sapere*, si sono accompagnate a testi che invece rappresentavano, in qualche modo, la realizzazione concreta del progetto generale, la risposta o meglio le risposte all'interrogazione sulla storia dei sistemi di pensiero occidentali.

In questo contesto, tra i testi monografici, *Le parole e le cose* occupa, a mio avviso, un posto assai strategico nella misura in cui esso appartiene, per un verso, assieme alla *Storia della follia*, alla *Nascita della clinica*, e a *Sorvegliare e punire* al gruppo di testi che rappresentano le concretizzazioni dell'intento di ricerca di Foucault, seppure da due punti di vista differenti, per l'altro verso, in quanto archeologia delle scienze umane, se letto in continuità, sia con l'introduzione inedita all'*Antropologia pragmatica* di Kant sia con *L'archeologia del sapere*, fornisce gli elementi per collocare Foucault nel contesto più ampio del pensiero occidentale. Già ne *Le parole e le cose*, in particolare nelle riflessioni relative alla forma assunta dal pensiero occidentale a partire dall'età moderna<sup>16</sup>, emergono infatti le ragioni di quella scelta metodologica che, secondo Foucault, l'assunzione dei rapporti tra soggettività e verità come prospettiva d'analisi implicava, ovvero l'esercizio dello «scetticismo sistematico rispetto a tutti gli universali antropologici»<sup>17</sup>. Foucault considerava necessaria ad una storia critica del pensiero la problematizzazione di quei concetti relativi alla natura umana sui quali trovavano legittimità pratiche sociali di separazione tra gli individui, come quelle analizzate ne *La storia della follia*, in *Sorvegliare e punire* e in *Nascita della clinica*. Soltanto la messa in luce del loro carattere essenzialmente storico avrebbe infatti potuto dischiudere la possibilità di contestarle.

Ecco perché, nella prospettiva di un lavoro orientato a far emergere proprio il carattere critico della filosofia di Foucault come ontologia del presente, il primo nucleo sopra descritto dell'analisi dei rapporti tra soggettività e verità rappresenta il riferimento teorico essenziale. Nel II capitolo mi occuperò di chiarire in che termini Foucault individui nell'archeologia il metodo per delineare una «storia della cultura»<sup>18</sup> non più subordinata a quell'esigenza di salvare la continuità storica che a

---

<sup>16</sup> Seguendo la scansione storica adottata da Foucault in relazione alle varie età epistemologiche, l'inizio dell'età moderna va collocato tra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo (si veda il par. 2.)

<sup>17</sup> M. Foucault, *Foucault*, cit., p. 1453.

<sup>18</sup> Uso il termine ancora molto generico di «storia della cultura» per indicare l'oggetto della ricerca storica foucaultiana, dal momento che qui non tratterò nel dettaglio le questioni metodologiche. L'uso

suo avviso andava di pari passo con la presupposizione di postulati antropologici; dunque sarà possibile mostrare in che modo egli abbia provato a dare maggiore sistematicità al metodo che di fatto aveva usato nelle monografie che precedono l'*Archeologia*, ovvero nella *Storia della follia*, la *Nascita della clinica* e, senz'altro, ne *Le parole e le cose*. Qui, invece, vorrei concentrarmi sulle pagine de *Le parole e le cose* nelle quali Foucault descrive la frattura epistemologica che ha caratterizzato il passaggio dall'età classica a quella moderna. Proprio a partire da quella frattura si sarebbe infatti resa possibile la costituzione delle scienze dell'uomo: da allora il pensiero occidentale, risvegliatosi dal «sonno dogmatico» della metafisica, sarebbe ricaduto in un nuovo sonno, quello che Foucault denomina, «antropologico». È dunque nell'analisi della «discontinuità»<sup>19</sup> tra età classica ed età moderna descritta nel testo del 1966, ma prima ancora, come si vedrà più avanti, nella lunga *Introduzione*, rimasta inedita, all'*Antropologia pragmatica* di Kant che emerge chiaramente la sua posizione critica rispetto a ogni filosofia che presuppone un legame non riflesso con l'antropologia. Più radicalmente, soltanto un'autentica contestazione dell'antropologia avrebbe reso possibile un nuovo inizio della filosofia. È dunque ora necessario soffermarsi sull'analisi foucaultiana della trasformazione radicale che è avvenuta nel pensiero occidentale tra il XVIII e il XIX secolo.

## ***2. Oltre la rappresentazione***

Foucault presenta *Le parole e le cose* come un'indagine sulla 'episteme' della cultura occidentale, intendendo per 'episteme' lo spazio a partire dal quale i saperi si costituiscono o, meglio, l'insieme di regole, l'ordine entro il quale le cose si danno alla conoscenza. Ciò che Foucault ha in mente di fare, lo scopo dunque della sua

---

di un termine più preciso presupporrebbe infatti il chiarimento della prospettiva arqueo-genealogica di cui invece mi occuperò nel secondo capitolo, poiché mi pare, come tenterò di mostrare, che essa sia la risposta ad un problema teorico, quello del rapporto tra filosofia e scienze umane nel pensiero moderno e della sua eredità nel pensiero contemporaneo, che nella prospettiva di questa tesi va affrontato per primo.

<sup>19</sup> È questo il termine con cui un tale tipo di trasformazione in campo epistemico viene definito ne *Le parole e le cose* e poi approfondito nel suo spessore teorico ne *L'archeologia del sapere*.

indagine – che in verità dice già molto della novità del metodo adottato<sup>20</sup> – è restituire al loro carattere irriducibile ad una storia delle idee e delle scienze le discontinuità che hanno caratterizzato l'episteme della cultura occidentale e attraverso le quali è possibile ricostruire la formazione, la comparsa, nel campo del sapere, delle scienze umane. Due, essenzialmente, sono le fratture che Foucault mette in luce: quella che ha segnato l'inizio dell'«età classica», tra la fine del XVII e l'inizio del XVIII secolo, e quella che ha caratterizzato il passaggio dall'età classica all'età moderna, a cavallo tra il XVIII e il XIX secolo<sup>21</sup>. Nel descrivere la seconda di queste discontinuità Foucault intende mostrare come, da un certo momento in poi, nel sistema del sapere occidentale la riflessione filosofica si sia legata, quasi in maniera strutturale, ai saperi positivi tanto da non rappresentare più rispetto ad essi una prospettiva critica, assumendo come propri oggetti i nuovi campi empirici risultato della frattura operatasi rispetto all'episteme dell'età classica. La vita, il lavoro, il linguaggio saranno infatti studiati dalle scienze positive e pensati dalla filosofia, in un contesto che non è più quello della visione unitaria del campo del sapere e della fondazione di una *mathesis* universale. Questo legame non più critico tra la filosofia e le scienze positive è il risultato di un cambiamento profondo che ha interessato ad un tempo la configurazione epistemica dell'età moderna e il modo d'essere degli oggetti propri delle scienze. È opportuno dunque ripercorrere i passaggi essenziali di quelle pagine de *Le parole e le cose*.

---

<sup>20</sup> Come è noto, solo ne *L'archeologia del sapere*, Foucault compirà un tentativo di sistematizzazione del metodo archeologico, benché già nell'introduzione a *Le parole e le cose* siano contenute indicazioni in merito.

<sup>21</sup> Sulla successione delle epistemi ne *Le parole e le cose* Canguilhem ha avanzato a Foucault un'obiezione secondo cui nel campo della fisica, che in verità Foucault non prende in considerazione, nella sequenza Galileo-Newton-Einstein non è possibile ritrovare le stesse discontinuità che, ad esempio, nel campo della scienza naturale, si evidenziano nel passaggio dal Rinascimento all'età classica e poi all'età moderna. Questa constatazione potrebbe rappresentare un problema rispetto all'analisi archeologica delle scienze condotto da Foucault. Soprattutto, se la continuità ravvisabile in quella sequenza è dovuta essenzialmente al fatto che i discorsi che continuano ad avere un valore scientifico non vengono completamente superati da quelli successivi, ciò potrebbe rendere difficilmente comprensibile il tentativo foucaultiano di considerare i saperi teorici senza riferirli mai ad una qualche norma a partire dalla quale essi trovano la loro positività, di prescindere dunque da qualsiasi elemento valutativo (Cfr., G. Canguilhem, *Morte dell'uomo o estinzione del cogito?*, in M. Foucault, *Le parole e le cose*, tr. it. di E. Panaitescu, Milano, 1998, pp. 417-436, pp. 430-431). Sull'eccessiva rigidità del concetto di episteme e delle discontinuità epistemiche descritte ne *Le parole e le cose*, si vedano anche i puntuali rilievi di J. Merquior nel suo *Foucault*, Roma-Bari, 1988, pp. 53-75.

Nell'età classica, il «discorso formava un mezzo trasparente di rappresentazione, i cui elementi linguistici corrispondevano ai primitivi elementi del mondo»<sup>22</sup>, nel senso che nel linguaggio si dava semplicemente la mediazione, operata dall'essere umano, tra la rappresentazione e l'essere e questa rappresentazione era una sorta di strumento neutro di conoscenza, dal momento che l'ordine del mondo era comprensibile esattamente nel linguaggio parlato dall'uomo. Perciò nell'età classica, l'attività stessa della rappresentazione non costituiva un oggetto di riflessione filosofica, non era cioè problematizzata<sup>23</sup>. Se la rappresentazione era solo lo strumento attraverso il quale l'essere umano poteva comprendere in quanto tale. Non trovava collocazione, nell'episteme classica, lo spazio per una conoscenza dell'uomo come essere finito che riveste il duplice ruolo di soggetto e oggetto di conoscenza. Per mettere in luce come l'uomo sia entrato, ad un certo punto, nel campo del sapere, Foucault descrive in una prima parte cos'è mutato nella configurazione epistemica moderna rispetto all'età classica e poi quali nuovi campi empirici si sono liberati alla conoscenza positiva. Questo tipo di analisi gli consente di mettere in luce che il superamento della rappresentazione come sede esclusiva della conoscenza dell'uomo del mondo ha prodotto una trasformazione radicale sia nella filosofia che nell'ambito delle scienze positive. Infatti, laddove in filosofia si è isolato il campo delle forme pure della conoscenza, quindi quello della riflessione trascendentale; sul piano dei saperi positivi, il superamento della rappresentazione ha reso possibile la costituzione delle nuove scienze della vita, del lavoro e del linguaggio.

A partire da Smith nel campo dell'economia, con i primi studi comparativi nell'analisi del linguaggio, con Jussieu e Lamarck, infine, nell'ambito della storia naturale, la rappresentazione progressivamente «perdette il potere di fondare da sé i nessi che possono unirne i vari elementi»<sup>24</sup>, perciò quei nessi saranno ricercati al di fuori dello spazio della rappresentazione, in un principio interno all'organizzazione degli stessi oggetti rappresentati. Se con Adam Smith, nell'analisi delle ricchezze, viene introdotto il concetto di lavoro come unità di misura del valore irriducibile alla

---

<sup>22</sup> H.L. Dreyfus - P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault*, tr. it. di D. Benati, M. Bertani, I. Levirini, Firenze, 1989, p. 50.

<sup>23</sup> La raffigurazione emblematica della posizione della rappresentazione nel sapere moderno si trova secondo Foucault nel quadro di Velasquez, *Las meninas*, con la cui descrizione si apre, come è noto, *Le parole e le cose*.

<sup>24</sup> M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, 1966 (d'ora in poi MC), p. 251 (tr. it. di E. Painatescu, *Le parole e le cose*, Milano, 1998, p. 258).



capacità degli oggetti di rappresentare dei bisogni, con Jussieu, Vicq d'Azyr e Lamarck la classificazione degli esseri viventi viene fondata sul riconoscimento dell'organizzazione interna delle specie, sulla disposizione gerarchica delle loro funzioni e quindi su un principio esterno al campo del visibile. «Classificare sarà (...) riferire il visibile all'invisibile, come alla sua ragione profonda, per poi risalire da quest'architettura segreta verso i segni manifesti che ne sono offerti alla superficie dei corpi»<sup>25</sup>. Con le *Lezioni di anatomia comparata* di Cuvier si realizza il rovesciamento radicale rispetto alle tassonomie classiche: se queste ultime tracciavano una classificazione delle specie viventi in virtù di variabili di descrizione del visibile, in Cuvier esse sono classificate in base alle analogie che presentano sul piano della loro organizzazione funzionale, e quindi in virtù di ciò che è meno percepibile dall'esterno ma più essenziale alla loro vita. Solo da questo momento sarà dunque possibile un sapere come la biologia.

Anche la storia dell'analisi del linguaggio porta il segno di questo mutamento complessivo dell'episteme occidentale tra Settecento e Ottocento: con i primi studi di tipo filologico della fine del XVIII secolo<sup>26</sup>, nel raffronto tra i sistemi di flessione di lingue diverse, comincia a darsi la possibilità di confrontare le lingue non più solo in base al rapporto, a loro interno, tra le parole ed i significati rappresentati ma anche soltanto in base ad elementi formali. Si comincia cioè a comprendere che esiste un meccanismo interno alle lingue, in base al quale le serie di alterazioni formali, quali quelle che si riscontrano nei fenomeni flessivi, corrispondono a serie di funzioni grammaticali e a variazioni di senso. Questo sistema interno a ciascuna lingua permette di riscontrare somiglianze con le altre: «Le lingue vengono confrontate non più in base a ciò che le parole designano, ma in base a ciò che le connette le une alle altre»<sup>27</sup>. Se il linguaggio non è più fatto solo di rappresentazioni, la storia di una lingua non è più soltanto legata alla modificazione del pensiero e delle conoscenze; se il significato di una parola non è più determinato soltanto da ciò che essa rappresenta, ciò vuol dire che le analisi del linguaggio devono confrontarsi, da questo momento in poi, con un tipo di storia che è quella dell'organizzazione interna delle lingue, una

---

<sup>25</sup> MC, p. 242 (tr. it. p. 248).

<sup>26</sup> Foucault si riferisce essenzialmente al *Glossarium comparativum totius orbis*, il cui primo volume viene pubblicato a Pietrogrado nel 1787, e ai lavori di Coerdoux e Jones nei quali compare la riflessione sul sistema delle flessioni.

<sup>27</sup> MC, p. 249 (tr. it., p. 255).

storia che è sempre già dietro e dentro le parole stesse e che dunque precede le rappresentazioni portatrici di significato.

L'età moderna è in effetti, per Foucault, «l'età della storia»<sup>28</sup>. La rottura con l'episteme classica è segnata, come nelle scienze del linguaggio, dall'emergenza di storicità specifiche anche nei campi empirici propri all'economia politica e alla biologia. Con Ricardo, infatti, il valore delle ricchezze è determinato dalle loro condizioni di produzione e quindi dalla quantità di lavoro impiegate a produrle, dunque è il tempo a dare la misura del valore degli oggetti scambiati. Così, allo stesso modo, nel campo della biologia, le analisi di Cuvier, evidenziando la discontinuità negli esseri e la possibilità dell'incompatibilità biologica, hanno fatto emergere una storicità propria della vita che si sottrae al tempo delle successioni cronologiche e che si insedia nel vivente costituendone il modo d'essere fondamentale, la sua condizione d'esistenza.

L'irriducibilità della vita, del lavoro e del linguaggio allo spazio della rappresentazione si manifesta simultaneamente, secondo Foucault, all'apertura di un tema trascendentale in filosofia ed, anzi, i due fenomeni si corrispondono. La critica kantiana interroga il nesso tra le rappresentazioni a livello delle loro condizioni di possibilità e, muovendo dalla considerazione del carattere finito del sapere dell'uomo, ricerca nel soggetto trascendentale il fondamento di ciò che può essere dato alla sua conoscenza. Se, d'altronde, dal lato del soggetto, il fondamento della possibilità di operare una sintesi delle rappresentazioni è ciò che viene cercato da una filosofia trascendentale, correlativamente, dal lato dell'oggetto, i saperi positivi interrogano il rapporto tra le rappresentazioni a livello «dell'essere stesso che vi si trova rappresentato»<sup>29</sup>, dal momento che la vita, il lavoro e il linguaggio costituiscono quegli oggetti mai completamente svelati alla rappresentazione, nelle cui condizioni di esistenza si ricerca la condizione di possibilità dell'esperienza.

---

<sup>28</sup> È questo il titolo del primo paragrafo del VII capitolo della seconda parte de *Le parole e le cose* dedicato appunto alla descrizione della configurazione epistemica propria del passaggio dall'età classica all'età moderna.

<sup>29</sup> MC, p. 257 (tr. it., p. 264).

### 3. *L'uomo come figura della finitudine*

Quando nella rappresentazione non è più possibile rintracciare l'origine della verità dei suoi oggetti, poiché essa si è ritirata in un ordine che appartiene alle cose stesse e di cui ciò che è rappresentato non è che un fenomeno, allora il pensiero moderno ha potuto pensare l'uomo: «Nella rappresentazione, gli esseri non manifestano più la loro identità, ma il rapporto esterno che stabiliscono con l'essere umano»<sup>30</sup>. Dal momento in cui l'uomo entra nello spazio del sapere si trova a rivestire il ruolo che era di Dio nell'episteme classica. È l'uomo stesso ad imporre un ordine al mondo che conosce.

La vera novità della lettura foucaultiana della mutazione epistemica avvenuta con l'età moderna e con la valorizzazione kantiana del carattere costituente della finitudine consisterebbe, secondo Deleuze, nell'aver individuato due momenti distinti di questo radicale cambiamento. Foucault non pensa semplicemente che l'uomo, in una determinata condizione storica, abbia preso coscienza della propria finitudine, a partire da se stesso: «Bisogna che la forza nell'uomo cominci ad affrontare le forze della finitudine come delle forze del di fuori: è fuori di sé che deve scontrarsi con la finitudine. In seguito e solamente in seguito, in un secondo momento, essa ne fa la sua propria finitudine, ne prende necessariamente coscienza come della sua propria finitudine»<sup>31</sup>. L'uomo “scopre” la propria finitudine entrando in rapporto con delle forze, quelle della vita, del lavoro e del linguaggio, che vengono dal di fuori: «allora e solamente allora l'insieme delle forze compone la forma-Uomo (e non più la forma-Dio)»<sup>32</sup>. L'uomo ha dunque sì preso il posto che era di Dio nell'età classica, tuttavia il mondo contemporaneamente lo sovrasta, o meglio lo precede. C'è, infatti, una duplicità di fondo che accompagna, secondo Foucault, la “comparsa” dell'uomo nello spazio del sapere: pur essendo il fondamento di ogni conoscenza possibile sul mondo e su stesso, l'uomo si trova sempre già dominato dalla vita, dal lavoro, dal linguaggio, da ciò dunque le cui possibilità di conoscenza risiedono in lui stesso: in quegli oggetti l'uomo si pensa ed è la loro forma a determinare la concretezza della sua esistenza.

---

<sup>30</sup> MC, p. 324 (tr. it., p. 337).

<sup>31</sup> G. Deleuze, *Foucault*, Paris, 1988, p. 134 (tr. it. di P. A. Rovatti e F. Sossi, *Foucault*, Milano, 1987). Ancora sulla necessità di distinguere due momenti di questa mutazione archeologica cfr. *Ibid.*, p. 94.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 134.

«Tutti questi contenuti che il suo sapere gli rivela esterni e più vecchi della sua nascita, lo precorrono, lo sovrastano nell'intera loro saldezza e lo attraversano come se non fosse altro che un oggetto di natura o un volto destinato a cancellarsi nella storia»<sup>33</sup>. È il modo in cui l'uomo si rivela nell'episteme moderna a rappresentare, secondo Foucault, una rottura radicale con il passato. Non è stato certo l'applicazione all'uomo dei metodi delle scienze oggettive l'evento che ha consentito di varcare la soglia del moderno, ma la scoperta dell'uomo in quanto «figura della finitudine». Con questo Foucault intende una modalità di pensare la finitudine completamente diversa rispetto all'età classica: se prima la finitudine, anche quella dell'uomo, era pensata in senso negativo in riferimento all'infinito, cioè come «inadeguatezza all'infinito», ora il finito è pensato a partire da se stesso. Questo significa che il modo d'essere dell'uomo è dato nell'esperienza moderna in un rapporto costante di identità e allo stesso tempo di differenza tra il positivo e il fondamentale: se le positività della vita, del lavoro e del linguaggio, che hanno in sé le loro condizioni di possibilità, determinano il carattere limitato della conoscenza, d'altro lato il carattere finito della conoscenza fa sì che la vita, il lavoro, il linguaggio si diano alla conoscenza nella loro positività<sup>34</sup>. In altri termini, ciò che impone all'uomo un sapere dal carattere finito è, allo stesso tempo, ciò che è imposto dall'uomo come ambito di un sapere positivo. La fine della metafisica, che il pensiero moderno annuncia, non è altro che il rovescio negativo del modo di pensare la finitudine in riferimento costante a se stessa. In questa «piega»<sup>35</sup> del positivo nel fondamentale, l'uomo appare come «un allotropo empirico-trascendentale» in quanto è «un essere tale che in esso verrà acquistata conoscenza di ciò che rende possibile ogni conoscenza»<sup>36</sup>. Nel momento in cui il finito non è più fatto derivare negativamente dall'infinito, il pensiero moderno resterebbe intrappolato, come ha notato Habermas, in un'aporia che vede il soggetto

---

<sup>33</sup> MC, p. 325 (tr. it., p. 338).

<sup>34</sup> MC, p. 328 (tr. it., p. 341).

<sup>35</sup> Sull'importanza del concetto di piega in Foucault ha insistito Deleuze. Se, nell'età classica, era impossibile pensare l'uomo e quindi la sua finitudine come costituente, ciò si spiega perché, come si è visto, le forze dell'uomo erano pensate nell'ambito di una metafisica dell'infinito, ovvero in virtù della loro possibilità di un dispiegamento, di un *dépli*, infinito, dal momento che l'infinito ne rappresentava l'origine: «Per esempio la forza dell'intelletto umano non è che la limitazione di un intelletto infinito (G. Deleuze, *Foucault*, cit., p. 132)». Al contrario, la forma-uomo è resa possibile dal fatto che le forze dell'uomo incrociano delle forze del di fuori, quelle della vita, del lavoro, e del linguaggio, e della loro storicità specifica, e in tal modo si «piegano» su una nuova dimensione che è quella della finitudine (cfr. *Ibid.*, pp. 131-137).

<sup>36</sup> MC, p. 329 (tr. it., p. 343).

conoscente elevarsi «dalle macerie della metafisica per adempiere nella consapevolezza delle sue forze finite ad un compito che pure richiede una forza infinita»<sup>37</sup>. L'uomo, cioè, appare contemporaneamente come un essere tra gli altri esseri sempre già determinato dalle forme concrete della sua esistenza e poi anche, in quanto soggetto trascendentale, deputato ad un compito, quello di fondare la conoscenza, stabilendo un ordine delle cose, che in qualche modo, lo eccede. La modernità descritta da Foucault, continua Habermas, «è contrassegnata dalla forma di sapere autocontraddittoria ed antropocentrica di un soggetto strutturalmente sovraccarico, di un soggetto finito che trascende all'infinito»<sup>38</sup>. Sarà proprio il carattere inevitabilmente aporetico della tematizzazione della finitudine nel pensiero occidentale a conferire alle scienze umane quell'ambiguità a cui la filosofia doveva, secondo Foucault, ricominciare a sottrarsi.

#### **4. Il sonno antropologico**

La questione antropologica ha abitato, secondo Foucault, il pensiero moderno dai suoi inizi, al punto da esercitare in esso una «funzione costituente»<sup>39</sup>: dal momento in cui la rappresentazione si è resa insufficiente, la finitudine non ha più smesso di essere il terreno sul quale fondare la possibilità del sapere. L'interesse per l'uomo, tuttavia, non va in alcun modo interpretato come la restituzione all'uomo della sua dignità propria, come un tentativo di recupero dell'umanità dell'uomo, ma soltanto come il segno esteriore di quella «duplicazione empirico-critica», «con cui si tenta di far valere, in quanto fondamento della propria finitudine, l'uomo della natura, dello scambio e del discorso»<sup>40</sup>. In questa duplicazione, in questa piega del sapere moderno, «la filosofia», continua Foucault, «si è assopita, d'un sonno nuovo; non più quello del Dogmatismo, ma quello dell'Antropologia»<sup>41</sup>.

---

<sup>37</sup> J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a. M., 1985; tr. it. di Em. Agazzi e El. Agazzi, *Il discorso filosofico della modernità*, Roma-Bari, 1988, p. 264.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 265.

<sup>39</sup> MC, p. 351 (tr. it., p. 366).

<sup>40</sup> MC, p. 352 (tr. it., p. 367).

<sup>41</sup> *Ibidem.*

Lo scopo de *Le parole e le cose* sarebbe dunque quello di smascherare la precarietà della posizione delle scienze umane nell'episteme moderna, e di mostrare la necessità filosofica di esercitare rispetto ad esse un distacco critico o, come Foucault dirà più avanti, uno «scetticismo sistematico»<sup>42</sup>. La difficoltà di collocare le scienze umane nell'ambito generale del sapere, le discussioni sulla loro scientificità non sarebbero legate alla complessità del loro oggetto, né alla lunga permanenza dell'uomo sulla scena del sapere occidentale, dal momento che l'archeologia ci ha mostrato che «l'uomo non è il problema più vecchio o più costante postosi al sapere umano» e che anzi rappresenta «un'invenzione recente»<sup>43</sup>. La problematicità delle scienze umane deriva invece direttamente da quel cambiamento radicale avvenuto «nelle disposizioni fondamentali del sapere» a seguito del quale esse si sono costituite, andando ad occupare, in qualche modo, lo spazio vuoto lasciato dagli altri saperi. Ma seguiamo più nel dettaglio l'argomentazione di Foucault.

Dopo aver descritto in cosa è cambiata la configurazione epistemica dell'età moderna e aver delineato l'irriducibile aporia dell'analitica della finitudine, Foucault si sofferma sulla composizione dello spazio del sapere proprio dell'età moderna. L'evento della comparsa dell'uomo ha determinato una redistribuzione complessiva e, rispetto all'età classica, una frammentazione del campo epistemologico. Esso sarebbe infatti caratterizzato da tre dimensioni: lungo la prima si dispongono le scienze matematiche e fisiche; la seconda è quella occupata dalle scienze empiriche del linguaggio, della vita e del lavoro; la terza dimensione, infine, è quella della riflessione filosofica. Ciascuna di queste tre dimensioni può tracciare con le altre due un piano comune: esiste, ad esempio, la possibilità di applicare la matematica alle scienze empiriche, così come alla formalizzazione del pensiero possono contribuire tanto la matematica che la filosofia, e inoltre concetti e problemi delle scienze empiriche possono essere interrogati sempre dal punto di vista filosofico. In questo «triedro dei saperi»<sup>44</sup>, le scienze umane trovano una collocazione tale per cui, pur essendo escluse nello specifico da tutte e tre le dimensioni, sono tuttavia prossime ad ognuna. Esse «trovano il loro posto nell'interstizio di questi saperi»<sup>45</sup>, si sviluppano

---

<sup>42</sup> M. Foucault, *Foucault*, cit., p. 1453.

<sup>43</sup> MC, p. 398 (tr. it., p. 413).

<sup>44</sup> MC, p. 355 (tr. it., p. 369).

<sup>45</sup> MC, p. 358 (tr. it., p. 372).

nello spazio che intercorre tra una dimensione e l'altra: anch'esse aspirano ad una formalizzazione matematica, utilizzano concetti desunti dalle scienze empiriche ed interrogano, come la filosofia, il modo d'essere dell'uomo, ma dal punto di vista delle sue manifestazioni empiriche. Lasciando da parte l'analisi del rapporto delle scienze umane con la matematica<sup>46</sup>, Foucault discute invece il carattere problematico della loro prossimità con le scienze empiriche e con la filosofia.

L'uomo è oggetto delle scienze umane nella misura in cui è un essere dotato di linguaggio e quindi costruttore di un universo simbolico, è un essere che produce e entra, attraverso lo scambio, in relazione con gli altri, infine è un essere vivente che ha funzioni e bisogni. A differenza delle scienze empiriche, tuttavia, le scienze umane non si occupano direttamente del linguaggio, dei modi di produzione e del funzionamento biologico dell'uomo, ma del modo in cui l'uomo si rappresenta quelle positività che ne determinano il modo di essere. La presenza dell'uomo come l'essere nel quale deve essere cercato il fondamento di ogni positività introduce un evidente elemento di squilibrio tra i saperi: le scienze dell'uomo rivendicano infatti la pretesa di fondare le scienze empiriche, riportando continuamente gli elementi positivi di queste ultime alla finitudine che li produce e quindi riconducendoli a quella «struttura di finitudine fondamentale filosofica che dissolve ogni dato positivo e rende inconsistente e vana ogni oggettività naturale»<sup>47</sup>. Desumendo i propri concetti e problemi dalle scienze empiriche, le scienze umane si trovano rispetto ad esse in una posizione di «duplicazione»<sup>48</sup>: il loro oggetto proprio è quell'essere che, dall'interno di un linguaggio nelle cui leggi si trova sempre già inserito, si rappresenta il senso delle parole e si dà delle rappresentazioni del linguaggio, dall'interno della vita a cui appartiene si dà delle rappresentazioni grazie alle quali vive, dall'interno delle forme di produzione sulle quali è improntata la sua esistenza, forma le rappresentazioni dei suoi bisogni, della società in cui li soddisfa, delle rappresentazioni a partire da cui è possibile la rappresentazione della stessa economia. Le scienze umane non mettono in atto tanto un processo di interiorizzazione di quello che le scienze empiriche analizzano nella sua propria exteriorità, esse non interrogano la vita, il lavoro e il

---

<sup>46</sup> Foucault ritiene, infatti, che questo aspetto sia meno problematico e comunque non sia costitutivo della positività propria delle scienze umane (cfr. PC, in particolare pp. 374-376).

<sup>47</sup> F. Gros, *Foucault*, Paris, 1996, p. 46.

<sup>48</sup> MC, p. 365 (tr. it., p. 379).

linguaggio in ciò che essi sono, ma in ciò che diventano nel momento in cui si schiude su di essi la prospettiva della rappresentazione. Questa posizione di duplicazione pone, secondo Foucault, le scienze umane ad una sorta di livello «ipoeπισtemologico»: se il procedere delle scienze dell'uomo appare meno rigoroso di quelle empiriche, ciò non è attribuibile ad un difetto metodologico, ma alla loro tendenza ad immergere l'uomo «nella finitudine, nella relatività, nella prospettiva, nell'erosione indefinita del tempo»<sup>49</sup>. Non solo. Il primato della rappresentazione nelle scienze dell'uomo appare a Foucault problematico per varie ragioni. Innanzi tutto, se i saperi positivi dell'età moderna si sono costituiti proprio al di fuori del campo rappresentativo, le scienze umane, pur appartenendo alla stessa configurazione epistemologica, risultano possibili solo all'interno di esso. Ciò le assegna lo statuto ambiguo di scienze che condividono lo stesso basamento dell'episteme all'interno della quale esse non potevano trovare spazio. Il problema principale è, però, legato al fatto che le scienze dell'uomo si assegnano necessariamente, per Foucault, un compito di critica a un tempo delle scienze empiriche e di se stesse. Ciò è inevitabilmente dovuto al ruolo della rappresentazione come loro oggetto e contemporaneamente loro campo di estensione. Esse procedono, infatti, come si è visto, da ciò che si dà alla rappresentazione dell'uomo a ciò che rende la rappresentazione possibile in quanto manifestazione della coscienza. Tuttavia «ciò che rende la rappresentazione possibile è ancora una rappresentazione»<sup>50</sup>: è per questo che le scienze umane tentano di «demistificarsi senza posa: di passare da un'evidenza immediata e incontrollata a forme meno trasparenti ma più fondamentali»<sup>51</sup>. C'è sempre, in altri termini, in ogni scienza umana il tentativo di svelare le condizioni reali della coscienza dell'uomo, di smascherare ciò che ne rappresenta l'origine nascosta. Dunque quel movimento di recupero critico che svolgono rispetto alle scienze empiriche e che conferisce loro, dal punto di vista formale, quel carattere di duplicazione rispetto ad esse, viene ripetuto al loro interno, nel movimento di disvelamento del non-conscio, al punto che si può affermare che «esiste "scienza umana" non già ovunque venga preso come oggetto l'uomo, ma ovunque si analizzino, entro la dimensione propria dell'inconscio, norme, regole,

---

<sup>49</sup> MC, p. 366 (tr. it., p. 380).

<sup>50</sup> MC, p. 375 (tr. it., p. 390). Ho modificato la traduzione italiana.

<sup>51</sup> *Ibidem*.



insiemi significanti che svelano alla coscienza le condizioni delle sue forme e dei suoi contenuti»<sup>52</sup>.

Inoltre, il carattere sempre provvisorio e precario del recupero critico operato dalle scienze umane non è solo annunciato al loro interno dalla necessità di un continuo procedere dal conscio all'inconscio, ma è visibile anche al loro esterno, nel loro rapporto con la storia. Fornendo ad ogni scienza umana uno sfondo proprio, un'area culturale precisa entro la quale può essere riconosciuta la loro validità, la storia assegna in questo modo a ciascuna di esse un limite preciso, rendendone impossibile il riconoscimento dell'universalità. Allo stesso modo, la dimensione storica appartiene all'oggetto delle scienze umane, poiché l'uomo si dà alla conoscenza attraverso l'analisi delle forme della vita, del lavoro, e del linguaggio che hanno anch'esse una storicità propria da cui l'uomo è già sempre preceduto. Sia dal punto di vista del loro oggetto, sia dal punto di vista delle loro condizioni d'esistenza e del loro metodo, la storia annuncia alle scienze umane la loro relatività, l'essere soggette alla dispersione del tempo. Tanto che in esse si ripete un movimento che, dall'esterno, corrisponde a quello che caratterizzava, dall'interno, la loro positività, ovvero la riconduzione del conscio all'inconscio: la storia fa oscillare le scienze umane «fra i limiti temporali che definiscono le forme singole del lavoro, della vita e del linguaggio, e la positività storica del soggetto che, attraverso la conoscenza, accede ad essi»<sup>53</sup>. E dunque, come l'inconscio segnalava che «il già pensato a livello manifesto doveva continuamente essere pensato di nuovo; scoprendo la legge del tempo in quanto limite esterno delle scienze umane, la Storia mostra che tutto che ciò che viene pensato lo sarà di nuovo ad opera d'un pensiero non ancora manifesto»<sup>54</sup>.

Con le considerazioni sulla storia, la precarietà delle scienze umane risulta allora evidente nei suoi molteplici aspetti e, attraverso l'analisi archeologica, è emerso che quella precarietà è riconducibile all'ambigua posizione che alle scienze dell'uomo è assegnata nella configurazione epistemica che le ha rese possibili. Dunque appare chiaro il carattere mai concluso del compito critico che esse si assegnano nel loro movimento fondamentale. «Nelle forme concrete dell'inconscio e della Storia», conclude Foucault, si manifestano «i due volti di quella finitudine che scoprendo se

---

<sup>52</sup> *Ibidem.*

<sup>53</sup> Cfr. MC, p. 383 (tr. it., p. 398).

<sup>54</sup> *Ibidem.*

stessa come proprio fondamento, fece apparire nel XIX secolo la figura dell'uomo: una finitudine senza infinito, non è altro che una finitudine che non ha mai finito, perpetuamente arretrata rispetto a se stessa, cui resta ancora qualcosa da pensare nell'istante stesso in cui pensa, cui resta costantemente del tempo per ripensare ciò che ha pensato»<sup>55</sup>. La messa in luce di questo movimento che è proprio delle scienze umane perché è proprio della finitudine, di questa continua oscillazione tra l'empirico e il trascendentale entro la quale soltanto si è dato un sapere dell'uomo nel pensiero moderno, dovrebbe essere sufficientemente forte da segnalare alla filosofia la necessità di risvegliarsi dal «sonno antropologico» in cui è caduta e può cadere ogni volta che «ritiene che ogni conoscenza empirica, purché riferita all'uomo, vale in quanto campo filosofico possibile, in cui deve scoprirsi il fondamento della conoscenza, la definizione dei suoi limiti e da ultimo la verità di ogni verità»<sup>56</sup>. Di fronte all'inaggrabile struttura aporetica del sapere moderno dell'uomo che l'archeologia ha reso evidente, alla filosofia verrebbe dischiusa la possibilità di una scelta, quella di ricominciare a pensare. E come già Nietzsche, in realtà, aveva annunciato con la morte dell'uomo, questo nuovo inizio non può sfuggire alla necessità di un rapporto critico con l'antropologia e quindi alla posizione di una domanda. «Tale domanda consisterebbe nel chiedersi se veramente l'uomo esiste»<sup>57</sup>, domanda che non risulterà aberrante se l'uomo vi sarà inteso come quell'allotropo empirico-trascendentale che una precisa disposizione epistemologica ha portato dentro il pensiero occidentale e di cui, probabilmente, una nuova discontinuità epistemica cancellerà le tracce.

### **5. Critica e antropologia**

La riflessione critica di Foucault sulle scienze umane e sulla loro ambiguità costitutiva, legata alla duplicità del modo in cui l'uomo, a partire dall'età moderna, viene pensato, che si trova esposta nelle pagine de *Le parole e le cose* fin qui analizzate, è in verità a mio avviso già presente nei suoi nuclei fondamentali nella tesi

---

<sup>55</sup> MC, p. 383 s. (tr. it., p. 398).

<sup>56</sup> MC, p. 352 (tr. it., p. 367).

<sup>57</sup> MC, p. 332 (tr. it., p. 346).

complementare di dottorato che Foucault presentò nel 1961 come introduzione alla sua traduzione francese dell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* di Kant<sup>58</sup>. L'*Introduction à l'Anthropologie de Kant* è rimasta però inedita<sup>59</sup>, benché Foucault abbia pubblicato la traduzione del testo di Kant, presso l'editore Vrin, nel 1964, con una breve prefazione di poche pagine rispetto alle originarie 128 della tesi discussa con Jean Hyppolite, suo direttore di ricerca, e Maurice de Gandillac, professore alla Sorbona, studioso del Medio Evo e del Rinascimento<sup>60</sup>. L'attenzione di Foucault nell'*Introduction* è essenzialmente rivolta ad analizzare il rapporto tra riflessione critica e antropologia, domandandosi all'inizio del testo se tra esse esiste un rapporto di finalità, e se e in che misura l'esperienza critica ha in qualche modo modificato l'immagine dell'uomo che emerge nel testo del 1798. La ragione di questo tipo di interesse per l'antropologia kantiana è legata al carattere inaggirabile assunto, secondo Foucault, dalla questione antropologia nell'ambito della filosofia contemporanea<sup>61</sup>, e alla considerazione della problematicità del rapporto tra filosofia e antropologia dovuto alla duplicazione empirico-critica che caratterizzerebbe, come si è visto, le scienze umane.

Nell'introduzione all'*Antropologia pragmatica* appare più chiara, d'altronde, la posizione che in qualche modo Foucault assegna a Kant rispetto al sonno antropologico in cui sarebbe caduta la filosofia nell'età moderna, soprattutto rispetto a ciò che scriverà pochi anni più tardi ne *Le parole e le cose*. Lì infatti si legge che la domanda kantiana sull'uomo, contenuta nella *Logica*, ha operato «di nascosto e anticipatamente [*en sous-main et par avance*], la confusione tra empirico e trascendentale di cui Kant aveva pur indicato la separazione»<sup>62</sup>. *En sous-main et par avance*: sono state soprattutto le conseguenze che ha avuto quell'interrogazione nell'orizzonte filosofico post-kantiano, in un modo impreveduto da Kant, ad interessare Foucault. In altri termini, l'invenzione dell'uomo, che caratterizza l'episteme

---

<sup>58</sup> La tesi principale era invece il testo della prima edizione della *Histoire de la folie à l'âge classique* pubblicata nel 1961 presso l'editore Plon con il titolo *Folie et Déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*. La traduzione dell'*Antropologia* kantiana costituiva invece il secondo tomo della tesi complementare.

<sup>59</sup> Il dattiloscritto dell'*Introduction* fa parte del *Fonds Foucault* presso dell'Imec (vedi n. 11) ed è consultabile alla collocazione D 60 1-2.

<sup>60</sup> Sulla discussione della tesi di dottorato di Foucault, cfr. D. Eribon, *Michel Foucault*, St-Amand, 1991, pp. 133-140.

<sup>61</sup> Cfr. M. Foucault, *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, Thèse complémentaire pour le doctorat en Lettres, 1961, dattiloscritto inedito (d'ora in poi IAK), pp. 123-128.

<sup>62</sup> MC, p. 352 (tr. it., p. 366).

moderna, «è un risultato dell'iniziativa kantiana, e suo malgrado, ne è una conseguenza: quest'uomo è da intendere come lo *sforzo* o il tentativo costante di mediazione tra l'incondizionatezza dell'*a priori* e la contingenza dell'ordine fenomenico»<sup>63</sup>, un tentativo di mediazione che, essendo strutturalmente impossibile, assegna alle scienze dell'uomo l'ambigua posizione nel campo epistemico di cui ho trattato in precedenza. In verità, però, una più esaustiva riflessione sul ruolo che avrebbe occupato Kant rispetto a quel sonno antropologico, di cui egli avrebbe posto le condizioni pur non essendone già parte, non si trova ne *Le parole e le cose*. A mio avviso, al contrario, nella tesi del 1961 appare assai chiaro che cosa della lezione kantiana sull'antropologia a Foucault sembra indispensabile conservare per superare il sonno antropologico.

Nelle ultime pagine dell'*Introduction* si legge infatti: «La difficoltà a situare l'Antropologia in rapporto all'insieme critico, sarebbe già dovuto bastare a indicare che questa lezione non è semplice. Essa dice, ad ogni modo, che l'empiricità dell'Antropologia non può fondarsi su se stessa, che essa è possibile soltanto come ripetizione della Critica, che essa non può comprendere anche la Critica, pur non potendo fare a meno di riferirsi ad essa, e che se essa vi figura come l'*analogon* empirico e esteriore è nella misura in cui si fonda su delle strutture dell'*a priori* già nominate e messe in luce. La finitudine, nell'organizzazione generale del pensiero kantiano, non può mai riflettersi a livello di se stessa, essa si offre alla conoscenza e al discorso sempre in una maniera seconda; ma ciò a cui essa è costretta a riferirsi non è un'ontologia dell'infinito; sono, nella loro organizzazione d'insieme, le condizioni a priori della conoscenza»<sup>64</sup>. L'anticipazione di argomenti che ritorneranno ne *Le parole e le cose* è assolutamente evidente. La difficoltà a liberare il pensiero della finitudine dal suo riferimento ad un'ontologia dell'infinito, diversamente da quanto accadeva nell'età classica, e quella, ad essa corrispondente, di dargli in ogni caso un fondamento, difficoltà che domina, secondo Foucault, il campo epistemico moderno, sarebbe già tutto presente, come emerge dal testo dell'*Introduction*, nella consapevolezza kantiana che la finitudine si dà alla conoscenza solo in modo derivato e secondo, rispetto ad un'analisi trascendentale.

---

<sup>63</sup> S. Natoli, *Foucault epistemologo e genealogista. In margine alla "Storia della sessualità"*, «Il Centauro», 11-12 (1984), pp. 185-203, p. 192.

<sup>64</sup> IAK, p. 120.

Dunque proprio la collocazione dell'*Antropologia pragmatica* rispetto alla riflessione critica resta il filo conduttore dell'inedito di Foucault, anche laddove nel testo l'analisi prende ad oggetto i nessi dell'*Antropologia* con gli scritti precritici, da un lato, e con altri testi di argomento antropologico contemporanei a quello kantiano, dall'altro.

Per quanto concerne il rapporto con gli scritti precritici, benché l'interrogazione sulla natura umana sia già presente negli anni Settanta<sup>65</sup>, l'originalità del testo del 1798 risiederebbe nella precisa intenzione metodologica di indagare l'uomo senza però voler giungere ad una definizione, in termini naturalistici, dell'essere umano<sup>66</sup>. La ricerca antropologica avrebbe cioè assunto il carattere di una esplorazione delle forme in cui l'uomo, colto nella sua pratica quotidiana del mondo, realizza un equilibrio tra potere e dovere. Il punto di vista pragmatico assunto dall'indagine antropologica, come è noto, fa dire a Kant, nella prefazione al testo, che essa si occuperà «non di ciò che la natura fa dell'uomo», ma di ciò che «l'uomo come essere libero fa oppure può e deve fare di se stesso»<sup>67</sup>. Come conoscenza dell'uomo, essa sarà anche in un qualche modo conoscenza del mondo, nella misura in cui quest'ultimo non vi appare tanto come l'oggetto di una conoscenza, bensì come il luogo di una pratica in cui l'uomo è il soggetto-oggetto di un gioco [*Spielen*] tra natura e libertà. L'antropologia sarà allora, nota Foucault, allo stesso tempo: «analisi della maniera in cui l'uomo acquisisce il mondo (il suo uso, non la sua conoscenza), ovvero come può installarsi in lui, e entrare nel gioco» e «sintesi delle prescrizioni e delle regole che il mondo impone all'uomo, attraverso le quali lo forma e lo mette in condizioni di dominare il gioco»<sup>68</sup>. Se la cultura e in generale il progresso della società rappresentano per l'uomo il contesto e lo strumento della propria formazione, la riflessione antropologica si svolge al livello in cui questo contesto è già dato all'uomo e ciò che egli deve apprendere è riconoscere in quel contesto di valori e prescrizioni, dunque nella propria cultura, «la scuola del mondo»<sup>69</sup>.

---

<sup>65</sup> In particolare, Foucault si riferisce alla *Recensione allo scritto di Moscati: Della essenziale differenza corporea fra la struttura di animali e uomini* del 1771 e al *Saggio sulle razze* del 1775, oltre che ai *Collegent-würfe* degli anni Settanta.

<sup>66</sup> Cfr. IAK, p. 38.

<sup>67</sup> I. Kant, *Antropologia pragmatica*, tr. it. di G. Vidari riveduta da A. Guerra, Roma-Bari, 2001, p. 3.

<sup>68</sup> IAK, pp. 41-42.

<sup>69</sup> IAK, p. 42.

Questa prospettiva propria dell'*Antropologia pragmatica* supererebbe quella dei corsi, nei quali la riflessione antropologica si collocava all'interno della distanza tra la natura e l'uomo, la libertà e l'utilizzazione. Nel testo del 1798, invece, essi appaiono ricondotti in un'unità mai messa in questione, equilibrati attraverso il concetto di uso, di esercizio quotidiano del mondo e l'uomo, dunque, nella prospettiva dell'antropologia «non è né uomo natura, né soggetto puro di libertà; ma è preso nelle sintesi già operate del suo legame con il mondo»<sup>70</sup>. Questa particolare impostazione metodologica che Kant conferisce all'*Antropologia* del 1798 rispetto alle riflessioni precedenti non potrebbe spiegarsi, secondo Foucault, se non immaginando l'influenza che la Critica<sup>71</sup> ha esercitato su di essa<sup>72</sup>.

## 6. La questione del Gemüt

In effetti, ciò che Kant afferma, nella prefazione all'*Antropologia*, è la volontà di studiare l'uomo come cittadino del mondo, anche se nel testo quella volontà sembra essere accantonata a favore di un'analisi che si sviluppa lungo la dimensione interiore dell'animo, del *Gemüt* e delle sue facoltà, e che quindi fa apparire l'articolazione interna della *Didattica antropologica* in stretta analogia con il percorso delle tre *Critiche*. Ma c'è di più. L'investigazione del *Gemüt*, nell'*Antropologia pragmatica*, sembrerebbe, nell'analisi di Foucault, precludere definitivamente la possibilità di una conoscenza psicologica di tipo empirico, che restava invece ancora aperta nella *Critica della ragion pura*. Nell'*Architettonica*, infatti, Kant guardava al compimento di una conoscenza antropologica, di una scienza empirica dell'uomo<sup>73</sup>, come alla condizione per collocare la psicologia empirica nel campo ad essa appropriato della filosofia applicata e per sottrarla definitivamente alla metafisica<sup>74</sup>. In realtà, poi, l'*Antropologia* non solo ripete la critica alla psicologia razionale condotta nella *Dialettica trascendentale*, ma non si rivela affatto propedeutica ad una conoscenza

---

<sup>70</sup> IAK, p. 43.

<sup>71</sup> Coerentemente con l'uso che ne fa Foucault nell'*Introduction*, adopererò il termine Critica, con la maiuscola, per indicare in generale il criticismo kantiano e gli scritti ad esso riferibili.

<sup>72</sup> *Ibidem*.

<sup>73</sup> In qualità di «corrispettivo di una scienza empirica della natura» (I. Kant, *Critica della ragion pura*, B 876-877, tr. it. di C. Esposito, Milano, 2004, p. 1191).

<sup>74</sup> *Ibidem*.

empirica dell'animo, che dovrebbe essere limitata al carattere esclusivamente naturale di quest'ultimo. L'indagine antropologica sul *Gemüt*, come già nella *Critica della ragion pura*, è nettamente distinta da quella, propria della psicologia, che ha per oggetto la *Seele*, l'anima. L'errore della psicologia è la confusione tra senso interno e appercezione, dal momento che il primo va riferito alla «coscienza psicologica (applicata)» e dunque alla capacità dell'animo di apparire a se stesso modificato da un insieme di fenomeni che si svolgono nel tempo, e la seconda alla «coscienza puramente logica», dunque all'io penso, come forma della coscienza pura<sup>75</sup>. La domanda della psicologia, tesa a verificare che cosa resta dell'anima al di là delle modificazioni che riceve sotto la forma del tempo, segnalano la confusione, già denunciata dalla *Dialettica trascendentale* tra la nozione metafisica «dell'anima come sostanza, l'io penso, e il senso interno»<sup>76</sup>. «L'io della riflessione», si legge nella prima annotazione alla *Didattica antropologica*, «non contiene in sé nessun molteplice, ed è in tutti i giudizi sempre il medesimo, perché esso implica solo questo lato formale della coscienza, mentre l'esperienza interna include quello materiale e un molteplice dell'intuizione empirica interna, cioè l'io dell'apprensione (epperò un'appercezione empirica)»<sup>77</sup>.

Se, in questa avvertenza sulla necessità di non cadere nell'illusione dell'anima come sostanza semplice e immateriale, si legge in verità solo una ripetizione della denuncia già contenuta nella *Critica della ragion pura*, l'*Antropologia* avrebbe reso inoltre impraticabile la stessa psicologia empirica. Il *Gemüt*, infatti, è oggetto della conoscenza antropologica non in quanto pura recettività, bensì in quanto esso è mosso ad agire dal *Geist*, la cui definizione espressa al paragrafo 57 dell'*Antropologia pragmatica*, come «principio animatore dell'uomo»<sup>78</sup>, si precisa più avanti al paragrafo 71, all'interno delle considerazioni sul gusto, indicando in esso «il principio che muove l'animo mediante idee»<sup>79</sup>. La presenza del *Geist*, per quanto «discreta», appare a Foucault assai decisiva. In quanto principio animatore, è il *Geist* che dà al *Gemüt* «la figura della vita» e lo fa essere qualcosa in più «dei poteri e delle facoltà che si dividono il suo dominio», secondo la tripartizione fornita nell'introduzione alla

---

<sup>75</sup> Cfr. I. Kant, *Antropologia pragmatica*, p. 25

<sup>76</sup> Cfr. IAK, pp. 46-47.

<sup>77</sup> I. Kant, *Antropologia pragmatica*, cit., pp. 24-25.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 136.

*Critica del giudizio*<sup>80</sup>. Nella sua funzione vivificante, il *Geist* rende il *Gemüt* «non costretto alla passività delle sue determinazioni fenomeniche», perché «animato dal lavoro delle idee a livello del campo dell'esperienza»<sup>81</sup>. Come nella dialettica trascendentale, l'idea, infatti, pur avendo nell'esperienza il suo campo di applicazione fa entrare «l'animo nella mobilità dell'infinito», dà alla ragione empirica quel movimento naturale che la spinge ad andare sempre più lontano. Allo stesso modo, il *Geist* vivifica il *Gemüt* attraverso «il movimento brulicante delle idee»<sup>82</sup> e, rendendolo irriducibile all'insieme organizzato delle facoltà naturali dell'uomo, lo fa oggetto di un'*Antropologia pragmatica*<sup>83</sup>, in quanto in essa viene considerato non per «ciò che è» ma per «ciò che fa di se stesso». Così come la *Critica della ragion pura* mette in luce quella tendenza naturale della ragione che la spinge ad abbandonare un uso empirico per un uso puro, così nell'antropologia la vita concreta dello spirito è animata da un movimento che l'espone continuamente «al pericolo di essere giocata nel suo proprio gioco»<sup>84</sup>. Ma questa dimensione del *Gemüt* fa apparire impossibile la psicologia empirica che potrebbe soltanto descrivere «un animo assonnato, inerte, morto», perché privo del suo principio animatore, finendo così per essere «una fisiologia, ma senza la vita»<sup>85</sup>. La presenza, al contrario, del *Geist*, come ciò che apre l'animo alla libertà del possibile, fa sì che una conoscenza dell'uomo sviluppata solo al livello della sua natura, sebbene riconosciuta in teoria, sia poi rifiutata nel concreto perché vana, sterile. La presenza del *Geist*, che per questo Foucault definisce «decisiva», e «con esso, questa dimensione della libertà e della totalità che trascende il *Gemüt*, fanno sì che non ci sia vera Antropologia se non pragmatica, - poiché ciascun fatto è preso nel sistema aperto del potere e del dovere»<sup>86</sup>.

In effetti, sebbene l'articolazione dell'*Antropologia* segua quella dell'analisi critica delle facoltà dell'uomo, l'indagine è però volta a mostrare di quelle non tanto i loro caratteri positivi, quanto le deviazioni dal loro uso corretto, le loro mancanze. Il rapporto tra *Vermögen* e *Erscheinung*, che nella *Critica* rappresentava il rapporto tra il

---

<sup>80</sup> Cfr. IAK, p. 50.

<sup>81</sup> IAK, p. 52.

<sup>82</sup> IAK, p. 52.

<sup>83</sup> D'altronde, è l'animo, in quanto «spinto immediatamente ad agire» che ha il suo posto in un'antropologia pragmatica, «la quale studia l'uomo in rapporto a ciò che di lui si può fare», come si legge al già citato paragrafo 71 dell'*Antropologia* (I. Kant, *Antropologia pragmatica*, cit., p. 135).

<sup>84</sup> IAK, p. 54.

<sup>85</sup> IAK, p. 53.

<sup>86</sup> IAK, pp. 53-54.



possibile e il reale viene ora svolto come un rapporto di «continuità indivisibile», un rapporto che espone però il potere delle facoltà al pericolo del fenomeno: la facoltà trova nel fenomeno «la sua verità e la verità della sua perversione»<sup>87</sup>. Questa connessione tra *Vermögen* e *Erscheinung* si ritrova nel ritmo ternario che assume ogni paragrafo della prima parte dell'*Antropologia* secondo cui il *Vermögen* «è prima analizzato alla radice delle sue possibilità, poi nella sua deviazione, nel tradimento di sé a cui lo conduce il fenomeno e infine imperativamente legato a se stesso»: si sviluppa in tal modo un rapporto che è allo stesso tempo «dell'ordine della manifestazione, dell'avventura della perdizione e del legame etico»<sup>88</sup>. Questa diversa prospettiva del rapporto tra *Vermögen* e *Erscheinung* rispetto all'interrogazione critica spiegherebbe le ragioni di una *Didattica antropologica* come prima parte dell'*Antropologia pragmatica* poiché «l'analisi dell'interno dell'uomo così come dell'esterno»<sup>89</sup>, come recita il sottotitolo, vi assume anche il valore di un insegnamento attorno all'uso delle proprie facoltà in relazione al mondo.

### **7. La ripetizione antropologica della Critica**

Nell'*Introduction*, Foucault suggerisce la necessità di valutare il significato dell'antropologia kantiana rispetto all'impresa critica, anche in virtù del ruolo che ha l'interrogazione sull'uomo nell'*Opus postumum* e nella *Logica*, dunque laddove il "filosofare" è pensato nella sua totalità complessiva. Nella *Logica* la domanda su che cos'è l'uomo è esplicitata come quella a cui le tre domande critiche devono essere riferite, assumendo dunque l'antropologia non come «l'ultimo grado empirico di una conoscenza filosoficamente organizzata»<sup>90</sup>, come voleva la *Critica della ragion pura*<sup>91</sup>, «ma il punto in cui viene a culminare in una interrogazione delle interrogazioni, la riflessione filosofica»<sup>92</sup>. Inoltre, nell'*Opus postumum*, la domanda

---

<sup>87</sup> IAK, p. 63.

<sup>88</sup> *Ibidem*.

<sup>89</sup> La ricerca sul *Gemüt* infatti è indagine, come si è visto, su ciò che esso può fare di se stesso e quindi sulle manifestazioni esterne cui lo espone l'uso delle sue facoltà.

<sup>90</sup> IAK, p. 67.

<sup>91</sup> Vedi nota 64.

<sup>92</sup> IAK, p. 67. Il senso della riconduzione delle tre domande alla quarta non appare, d'altronde, così facilmente comprensibile: si potrebbe, infatti, sia intendere l'uomo come il *Gegestand* delle prime tre,

sull'uomo appare come quella fondamentale della filosofia, poiché ad essa deve essere rapportata ogni messa in questione di Dio e del mondo. L'uomo è infatti sia spettatore del mondo, che produce da sé le forme della sua conoscenza, sia abitatore del mondo<sup>93</sup>, dunque alla questione antropologia non può essere attribuito un carattere originario, poiché essa non può essere sviluppata in modo autonomo da una riflessione sul mondo, essendo l'uomo sempre già un abitante di quello.

Anche nei testi dell'*Opus postumum*, come nell'*Antropologia*, non si tratta di svolgere quella domanda a livello di una conoscenza naturalistica, non si tratta di rivelare la natura dell'animale uomo, bensì di studiare in esso «lo sviluppo della coscienza di sé e dell'Io sono: il soggetto che si affetta nel movimento attraverso cui diventa oggetto per se stesso»<sup>94</sup>. Il movimento dell'auto-affezione si fa nell'esperienza, nella quale il soggetto trova un proprio «sistema concreto di appartenenza»<sup>95</sup>. Perciò il mondo rappresenta «il concomitante della determinazione del me come contenuto oggettivo dell'esperienza in generale»<sup>96</sup>. Proprio la complessità del concetto di mondo, come risulta dalle riflessioni contenute nell'*Opus postumum*, diventa determinante nella lettura foucaultiana della collocazione della questione antropologica rispetto all'impresa critica. La nozione di mondo, che è nettamente distinta da quella di cosmo o universo, rimanda a quel «sistema di attualità», che è alla radice di ogni esistenza, essendo il sistema di rapporti reali dato all'interno di quelli possibili<sup>97</sup>. Il mondo è «il concetto della totalità dell'esistenza e ciò a partire da cui essa sviluppa la sua realtà concreta»<sup>98</sup>. Ora, benché sia possibile pensare ad un altro sistema, la sua stessa pensabilità non può che radicarsi nel mondo esistente, che dunque costituisce lo stesso dominio entro il quale un altro sistema può essere dato: che il mondo come sistema d'attualità non sia l'unico possibile tuttavia implica che di esso non è possibile superare i limiti e i confini. Nella caratterizzazione del mondo come sistema di attualità si individuano tre aspetti essenziali: esso è infatti

---

«ciò a cui esse si aprivano», sia che «le tre domande devono essere rimesse in questione, ripristinate, attraverso una nuova rivoluzione copernicana, nella loro gravitazione originaria attorno all'uomo, che si crede essere interrogato in esse, mentre è lui che le interroga» (IAK, p. 68).

<sup>93</sup> «Senza quella doppia natura dell'uomo non potremmo formarci l'idea, né della pura spontaneità (Dio), né di una determinazione completa del mondo (esistenza)» (V. Mathieu, *L'Opus postumum di Kant*, Napoli, 1991, p. 273).

<sup>94</sup> IAK, p. 72

<sup>95</sup> *Ibidem*.

<sup>96</sup> IAK, pp. 72-73.

<sup>97</sup> Quelli, cioè, che nel loro insieme rappresentano l'unità dell'universo (cfr. IAK, p. 74).

<sup>98</sup> IAK, pp. 73-74.

la fonte del sapere, poiché si offre come molteplicità ad una facoltà sensibile che non è puramente recettiva, rappresenta il dominio di tutti i predicati sensibili e quindi lo spazio in cui si esercita l'attività sintetica di un soggetto giudicante, inoltre esso segnala i limiti dell'esperienza possibile di fronte ad una ragione che sarebbe naturalmente portata a superarli<sup>99</sup>. Nel complesso, perciò, la struttura del concetto di mondo, che è contemporaneamente *source, domaine, limite* (origine, dominio, e limite), appare a Foucault chiaramente corrispondere alla specificazione assunta dalla domanda sull'uomo nella *Logica*, e quindi, essenzialmente all'articolazione delle tre domande critiche. Se nella *Logica*, Kant chiarisce che al filosofo spetta il compito di determinare le fonti della conoscenza umana, il dominio dell'uso possibile e naturale del sapere, e infine, i limiti della ragione, allora nell'adempimento di questo triplice compito si dà risposta alle domande: «che cosa posso sapere?», «che cosa devo fare?», e «che cosa posso sperare?».

Annunciata dalla *Critica della ragion pura* come il corrispettivo di una scienza empirica della natura, e sottratta invece, in ultima analisi, ad ogni suo svolgimento sul piano fisiologico, la questione antropologica riprende le tre domande critiche e quindi ripete la Critica, nella prospettiva di portare a compimento la filosofia trascendentale. Nella struttura ternaria del concetto di mondo si è resa infatti evidente l'appartenenza reciproca «dell'interrogazione sull'uomo alla messa in questione del mondo»<sup>100</sup> e dunque la riflessione antropologica, che si colloca in quest'orizzonte problematico, nel ripercorrere le grandi articolazioni della Critica, non la presuppone come suo fondamento, benché si riferisca chiaramente ad essa. Ciò che presuppone è, in qualche modo, ciò che annuncia: una filosofia trascendentale in cui si trova definito il rapporto della verità e della libertà<sup>101</sup>. La ripetizione antropologica delle domande critiche, sviluppate in maniera sistematica ma separatamente nella *Critica della Ragion pura*, *Critica della Ragion pratica* e *Critica del Giudizio*, ha infatti il senso di riportarle al loro livello fondamentale, ripensandole nella loro articolazione complessiva e dal punto di vista di ciò che in esse è compreso in ordine di una relazione trascendentale: se il mondo è fonte per la sensibilità, ciò è possibile in ragione della correlazione trascendentale passività-spontaneità, se il mondo è dominio

---

<sup>99</sup> Cfr. IAK, p. 78.

<sup>100</sup> IAK, p. 77.

<sup>101</sup> Cfr. IAK, pp. 82-83 e p. 103.

per l'attività sintetica dell'intelletto, ciò è possibile in ragione di una correlazione trascendentale necessità-libertà, e infine se il mondo è limite per l'uso delle Idee, ciò è possibile sulla base di una correlazione trascendentale ragione-spirito<sup>102</sup>.

È al livello della correlazione trascendentale tra uomo e mondo, in cui ciò che l'uomo può fare si iscrive, aprendosi tuttavia alla libertà<sup>103</sup>, che l'*Antropologia* ripeterebbe la Critica, facendo di essa una propedeutica al compimento di una filosofia trascendentale<sup>104</sup>.

### 8. La lezione kantiana

È proprio attorno all'interpretazione del carattere, attribuito da Kant, alla relazione tra uomo e mondo, relazione trascendentale che si specifica in quella tra spontaneità-passività, necessità-libertà, che ruota, secondo Foucault, la possibilità rischiosa di fare della domanda antropologica una domanda sulla verità della natura umana, sottraendo la filosofia al suo compito critico rispetto all'antropologia.

D'altronde, che la collocazione della questione antropologica all'interno del filosofare sia problematica è la prima e essenziale lezione kantiana che l'*Introduction* foucaultiana, nella sua complessità, ha messo in rilievo; una lezione che emerge, inoltre, dalla contestualizzazione dell'opera di Kant nell'ambito delle ricerche empiriche di argomento antropologico condotte in Germania alla fine del Settecento. Il problema della fondazione di una scienza positiva avente per oggetto l'uomo era

---

<sup>102</sup> Cfr. IAK, p. 80.

<sup>103</sup> Mariapaola Fimiani ha osservato che nella lettura del concetto di mondo come sistema di attualità possa essere ravvisato un significativo riferimento alla connessione tra sapere, potere e libertà che caratterizzerà la ricerca critica e poi la riflessione etica di Foucault (Cfr. M. Fimiani, *Foucault e Kant. Critica clinica etica*, Napoli, 1997, p. 133).

<sup>104</sup> IAK, p. 80. Ne è testimonianza significativa, per Foucault, il valore che in essa vi assume il tempo. A differenza del tempo della *Critica della ragion pura*, che era quello attraverso il quale la molteplicità del dato si offriva all'attività sintetica, e la molteplicità era dunque già garantita dall'unità dell'io penso, al tempo dell'antropologia appartiene una «insuperabile dispersione», insuperabile perché non è quella del dato o della passività della sensibilità, ma è ciò che l'attività sintetica incontra in rapporto a se stessa. L'attività sintetica si succede continuamente, alimentando inevitabilmente l'errore, e dunque il tempo rappresenta non ciò che garantisce l'unità dell'attività sintetica ma ciò che la corrode continuamente. Se l'attività sintetica della prima *Critica* era costituente e quindi non temporale, nell'antropologia il tempo è ciò che rende impenetrabili gli atti sintetici e sostituisce alla sovranità della *Bestimmung*, l'incertezza e la difficoltà di una *Kunst*, di ciò che si farebbe fatica a definire un'arte e che però significa esattamente la negazione della passività originaria e l'esposizione al pericolo dell'arbitrario e dell'errore (Cfr. IAK, pp. 84-87).

legato, infatti, essenzialmente alla necessità di superare il meccanicismo cartesiano e di fare di tutto l'uomo, non solo del suo corpo ma anche dei suoi comportamenti, delle sue attitudini, dell'insieme dunque delle sue facoltà e della sua affettività, un oggetto del sapere positivo. Ma in questo tentativo di «mondanizzazione di tutto l'uomo»<sup>105</sup>, connesso con la fondazione della scienza antropologica, appare immediatamente la particolarità della collocazione di una conoscenza dell'uomo nell'ambito della scienza fisica. L'uomo, essendo nel punto di incrocio tra «la determinazione di un privilegio metafisico, che è l'anima, e la padronanza di una tecnica, che è la medicina»<sup>106</sup> comporta una sorta di scollamento, di «*décalage*», tra natura e fisica<sup>107</sup>, dal momento che se è vero che ciò è “fisico”, nell'uomo, appartiene alla natura, esso non può tuttavia essere oggetto della fisica propriamente detta. Lo stesso Kant, sottolinea Foucault, farà della fisica solo una parte della “fisiologia”, come insieme delle conoscenze empiriche della natura, dal momento che la fisica non può rivestire anche l'ambito del corpo umano<sup>108</sup>.

Il riflesso di questo scollamento tra scienza e natura, dovuto all'antropologia, abbraccerà però l'intero campo del sapere. Essa non potrà mai essere soltanto conoscenza di ciò che l'uomo è come essere naturale, ma sempre allo stesso tempo scienza di un corpo animato, veicolo di azioni, relazioni e conoscenze. Dunque, innanzi tutto, l'antropologia avrà pretesa normativa, dovendo essere scienza di un corpo animato e ben “funzionante”. Sarà scienza della salute, «scienza del normale per eccellenza»<sup>109</sup>. In secondo luogo, essa eserciterà una funzione normativa anche nei confronti di ogni altra conoscenza dell'uomo. Ogni sapere, implicando sempre qualcosa che l'uomo può conoscere di se stesso, può prendere posto nel campo dell'antropologia, ed anzi in essa verrà cercata la possibilità e il limite della conoscenza umana, poiché l'uomo, non potendosi sottrarre al gioco della natura, non può che fondare la propria conoscenza se non limitandola. L'antropologia assumerà la struttura di una scienza che indica alle altre le loro possibilità e i loro limiti, dimostrando in questo ruolo la propria ambiguità, e il proprio carattere problematico. La sua ambiguità deriva dall'essere scienza riduttrice e normativa, perché le è proprio

---

<sup>105</sup> S. Moravia, *Filosofia e scienze umane nell'età dei Lumi*, Milano 1982, p. 8.

<sup>106</sup> IAK, p. 114.

<sup>107</sup> *Ibidem*.

<sup>108</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>109</sup> IAK, p. 116.

di essere allo stesso tempo scienza della natura dell'uomo e scienza che fonda e segna i confini di ogni conoscenza dell'uomo<sup>110</sup>. L'ambiguità dell'antropologia è quella che farà dire al Foucault de *Le parole e le cose* che essa ha a che fare con quello strano allotropo empirico-trascendentale che è l'uomo. E che sia proprio la problematicità di un'analisi empirica della finitudine a determinare questa ambiguità è ciò che si rintraccia, fin dall'inizio, nei tentativi di dare all'antropologia uno statuto di scienza positiva: credendo di indagare un ambito della natura, l'antropologia, nella lettura foucaultiana, ha invece posto una questione che non smetterà di interrogare la filosofia contemporanea, ormai privata di Dio, e cioè la questione se è possibile avere della finitudine o, meglio, dell'uomo in quanto «figura della finitudine» una conoscenza positiva<sup>111</sup>, una conoscenza che ha in sé il proprio fondamento.

Sarebbe allora questa la domanda a cui, in ultimo, la filosofia kantiana non solo non si sottrae ma alla quale Kant risponde con una riflessione complessiva sul filosofare. L'*Introduction* ha infatti mostrato che «l'empiricità dell'Antropologia non può fondarsi su se stessa, ma che essa è possibile solo a titolo di ripetizione della Critica», poiché l'analisi del concetto di mondo ha mostrato che l'empirico, il finito dell'uomo, non appare a quest'ultimo se non attraverso quelle strutture a priori della conoscenza che la Critica ha già messo in luce. L'analisi delle facoltà dell'uomo è presupposta nell'*Antropologia* e ripetuta a livello della correlazione trascendentale tra verità e libertà, dal momento che in essa il *Gemüt* è indagato nella misura in cui è animato dal *Geist*, cioè nella misura in cui è spinto ad agire ed è esposto all'errore, all'imperfezione, a ciò che esso, dunque, «fa di stesso». Il problema del fondamento della finitudine non può perciò, per Kant, essere esaurito nell'antropologia stessa, perché non può essere risolto in un pensiero di tipo empirico. L'antropologia è invece sempre sottoposta alla Critica e per due ragioni: sia, in quanto forma di conoscenza, alle condizioni e agli ambiti di legittimità dell'uso dell'intelletto che la Critica stabilisce, sia, in quanto esplorazione della finitudine, alle «forme prime e insuperabili che la Critica manifesta di essa»<sup>112</sup>.

Rispetto a quella che è la grande consapevolezza kantiana della problematicità di fondare una conoscenza della finitudine, appare allora con chiarezza in quali illusioni

---

<sup>110</sup> Cfr. IAK, pp. 116-117.

<sup>111</sup> Cfr. IAK, p. 116.

<sup>112</sup> Cfr. IAK, p. 120.

e contraddizioni, denunciate da Foucault ne *Le parole e le cose*, incorre la filosofia post-kantiana dimentica della lezione di Kant. La pretesa di far valere l'antropologia come critica, e quindi di fare di essa il campo di positività in cui tutte le scienze umane trovano posto riposa sull'illusione che l'uomo e la finitudine siano immediatamente accessibili alla conoscenza, si fonda cioè su quella «illusione antropologica» che avrebbe preso il posto, nella filosofia occidentale, della «illusione trascendentale», cioè della pretesa di applicare i principi dell'intelletto fuori dai limiti dell'esperienza<sup>113</sup>. Tra la prima e la seconda illusione ci sarebbe un legame profondo, sia storico che concettuale, se in qualche modo è vero che il «sonno antropologico» è stato possibile quando si è travisato il senso del carattere necessario che Kant attribuiva al trascendentale. Quando l'apparenza trascendentale è stata interpretata «non come la struttura necessaria della verità, del fenomeno e dell'esperienza, bensì come uno dei segni concreti della finitudine», allora essa è stata naturalizzata, trasformata in ciò in cui è possibile ritrovare «la “natura” della natura umana»<sup>114</sup>. Se a Kant appariva chiaramente l'impossibilità di una conoscenza immediata della finitudine, poiché essa si dava solo attraverso le forme, a priori, del rapporto del soggetto all'oggetto, la “naturalizzazione” del trascendentale ha determinato l'illusione di considerare la finitudine ciò da cui, paradossalmente, la critica può avere inizio, poiché essa è divenuta «*la retraite de la vérité*»<sup>115</sup>, ciò che contiene e nasconde quella verità sulla natura umana che svolge una funzione regolativa rispetto a qualsiasi altra verità.

Se l'illusione trascendentale era caratterizzata da un movimento di «trasgressione», poiché ciò che si voleva ammettere era la capacità dell'intelletto di estendere all'infinito la sua capacità di conoscenza, quella antropologica designa invece «una regressione riflessiva» poiché il superamento della finitudine non è altro che un movimento che la riporta ad un “al di qua” nel quale essa trova la sua origine, e quell'al di qua è essa stessa, ma «ripiegata dal campo dell'esperienza nel quale essa si prova alla regione dell'originario in cui essa si fonda»<sup>116</sup>. Il paradosso, per Foucault, della filosofia che si colloca a ridosso dell'illusione antropologica è

---

<sup>113</sup> IAK, p. 124.

<sup>114</sup> *Ibidem*.

<sup>115</sup> IAK, p. 125.

<sup>116</sup> *Ibid.*

l'incapacità di essersi liberata dalla soggettività come punto di partenza della propria riflessione: al contrario, essa si è imprigionata in essa, restituendosela come ispessita e ipostatizzata nella forma dell'essenza umana [*menschliches Wesen*]<sup>117</sup>. In virtù di quell'essenza, considerata ciò a cui ogni verità deve essere sempre ricondotta, poiché essa si dà come «*âme de la vérité*», la filosofia ha creduto di poter comunicare con le scienze dell'uomo o le riflessioni empiriche sull'uomo senza passare per una teoria critica della conoscenza, anzi rendendosi incapace di esercitare rispetto all'illusione antropologica una vera critica, benché Nietzsche ne abbia efficacemente fornito il modello. Ed è proprio a partire da lì, da quel pensiero che ha pensato la fine della filosofia che risiede la possibilità di filosofare ancora<sup>118</sup>.

La preoccupazione per la collocazione dell'antropologia nell'orizzonte filosofico moderno assume nel pensiero di Foucault una funzione decisiva, funzione che non può essere ridotta, e lo si vedrà nei capitoli successivi, al solo ambito della riflessione condotta ne *Le parole e le cose*. Lo scetticismo rispetto ad ogni postulato antropologico, per sua stessa ammissione<sup>119</sup>, sarà la premessa di ogni ricerca di Foucault, ed anzi rappresenterà un'esigenza fondamentale nello sviluppo delle riflessioni metodologiche concentrate tra la fine degli anni Sessanta e l'inizio degli anni Settanta. Il modo foucaultiano di interrogare la storia sarà strettamente connesso all'esigenza di non voler rivelare in essa delle costanti antropologiche, bensì a quella di restituire gli eventi alla loro singolarità.

La rilevanza del confronto con Kant è, anche da questo punto di vista, assai significativo e, inoltre, duraturo nel percorso di Foucault<sup>120</sup>. Sebbene alla luce di un testo inedito, risulta chiaro che la complessità dell'antropologia kantiana e della sua collocazione rispetto all'impresa critica sia stata una materia di riflessione

---

<sup>117</sup> Cfr. IAK, p. 126.

<sup>118</sup> Cfr. IAK, p. 108.

<sup>119</sup> Vedi nota 8.

<sup>120</sup> Poco prima della sua morte, nella risposta kantiana alla domanda *Che cos'è l'Illuminismo?*, Foucault infatti leggerà una forma di interrogazione del presente a cui sentiva che anche il proprio percorso di ricerca dovesse appartenere [cfr. M. Foucault, *What is Enlightenment?*, in P. Rabinow (ed.), *The Foucault Reader*, New York, 1984, pp. 32-50 e M. Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, «Magazine littéraire», 207 (1984), pp. 35-39]. Inoltre, prima ancora che in questi due scritti, ormai assai noti, in una lezione magistrale del 1978 alla *Société Française de Philosophie* Foucault si era già riferito a Kant per condurre una riflessione sul significato della critica in filosofia [Cfr. M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique? (Critique et Aufklärung)*, «Bulletin de la Société Française de Philosophie», avril-juin (1990), 2, pp. 35-63]. Per la discussione di questi, a mio avviso, assai rilevanti testi di Foucault, rinvio al secondo capitolo.



determinante per Foucault, al punto che gli esiti fondamentali dell'*Introduction* del 1961 trovano conferma nella problematizzazione del rapporto tra filosofia e scienze umane che si legge nella seconda parte de *Le parole e le cose*. La denuncia della «illusione antropologica», che diventerà poi quella del «sonno antropologico», segnala la volontà di Foucault di dislocarsi nella complessità di un orizzonte post-metafisico nel quale pensare l'uomo e la sua finitudine può significare rischiare di farne un duplicato empirico-trascendentale. E questo dislocamento che, da un lato, ritrova in Kant gli strumenti per pensare la distinzione tra l'empirico e il trascendentale e, dall'altro, annuncia la morte dell'uomo, potrebbe svolgere, «nei confronti di un futuro Kant, ancora sconosciuto come tale, la funzione di sveglia che Kant aveva riconosciuto a Hume»<sup>121</sup>.

---

<sup>121</sup> G. Canguilhem, *Morte dell'uomo o estinzione del cogito?*, cit., p. 436.

**II CAPITOLO**  
**SULLA CRITICA DEL PRESENTE**

## **1. Verso l'archeologia del sapere**

Dal primo capitolo è emerso quale sia stata, fin dall'inizio, la tensione che ha animato il pensiero di Foucault e quale esigenza teorica ha segnato il suo confronto con la tradizione filosofica occidentale e, in modo particolare, con Kant. L'interrogazione storico-filosofica dei rapporti tra soggettività e verità secondo cui l'oggetto in questione è lo statuto del soggetto dal momento in cui deve riconoscere dei discorsi come portatori di una verità su di sé, richiedeva la scelta metodologica di problematizzare ogni concetto relativo alla natura umana tendente a rappresentare in essa delle invarianti a pretesa, chiaramente, di validità universale. Con ciò non si deve tuttavia intendere che Foucault tenda a negare l'esistenza in assoluto di invarianti oggettive, materiali legate all'essere umano e alla sua storia, ma che, sempre, di ciò che diventa oggetto di un sapere specifico è possibile farne la storia, così come è possibile fare la storia delle scienze. E in effetti, in quell'archeologia delle scienze umane che *Le parole e le cose* pretendono di essere, Foucault si proponeva di mostrare che le scienze dell'uomo erano state possibili a certe condizioni e a partire da un certo dispiegamento del sapere e che dunque non certo l'essere umano bensì l'uomo in quanto soggetto e oggetto di un sapere, in quanto figura della finitudine costituente, rappresentava un'invenzione recente. Di qui quella destabilizzazione nel campo del sapere prodotta dalla comparsa dell'antropologia e dunque la problematicità del rapporto tra antropologia e filosofia su cui, già prima de *Le parole e le cose*, come si è visto, nell'introduzione all'*Antropologia pragmatica* di Kant, si andava articolando la riflessione di Foucault.

La rilevanza, a mio avviso, di questo tipo di riflessioni, appare tuttavia chiaramente nella sua portata complessiva soltanto se si tiene presente l'intero percorso del filosofo francese e si mette a fuoco, in modo particolare, il tipo di ricerche di carattere metodologico che lo hanno impegnato essenzialmente tra la pubblicazione de *Le parole e le cose* e la fine degli anni Settanta. Si tratta di ricerche che, rispetto alla *Storia della follia*, alla *Nascita della clinica* e, in una certa misura, anche rispetto a *Le parole e le cose*, assumono un carattere di ripensamento e di definizione più sistematica del metodo che vi era sotteso, nella misura in cui esse chiariscono il senso e le finalità della prospettiva archeologica e poi di quella genealogica, facendo emergere la specificità – che vedremo essere essenzialmente critica e quindi filosofica – del suo modo di interrogare la storia.

Intanto, già nella prefazione a *Le parole e le cose*, la definizione dell'archeologia è condotta innanzi tutto, come sarà anche ne *L'archeologia del sapere*, in modo negativo, cioè in opposizione critica alla storia delle idee, poiché le idee, le conoscenze sono sì oggetto d'indagine ma non nella loro variazione successiva o progressiva bensì nelle loro condizioni di possibilità. Ciò di cui infatti Foucault intendeva fare la storia, nel testo del 1966, erano le configurazioni epistemiche del mondo occidentale all'interno delle quali «idee poterono apparire, scienze costituirsi, esperienze riflettersi in filosofie, razionalità formarsi per, subito forse, disfarsi e svanire»<sup>122</sup>. Prima delle idee e delle conoscenze scientifiche o, meglio, alla radice (storica) di esse, è possibile individuare e analizzare un ordine di pensiero, un «a priori storico», fatto di regole discorsive, che renda conto del fatto che in un determinato momento storico sia stato possibile prendere ad oggetto del sapere specifici contenuti della vita dell'uomo e che, allo stesso tempo, una rete di corrispondenze e relazioni tra saperi e discorsi scientifici si è costituita. Nell'analizzare, dunque, i saperi, in virtù delle loro condizioni di emergenza, ciò che Foucault intendeva descrivere, con uno sguardo non orientato alla messa in luce di uno sviluppo progressivo della cultura occidentale, quanto piuttosto della discontinuità tra ordini di pensiero, erano le fratture nell'*episteme*, intendendo con questo

---

<sup>122</sup> MC, p. 13 (tr. it. p. 11-12).

termine il modo in cui, in una determinata epoca, l'esperienza si dà alla conoscenza, dunque l'insieme di rapporti che esistono tra le diverse forme di sapere, assunto che il sapere è sia quello «che si manifesta in una teoria, sia quello che è silenziosamente investito in una pratica»<sup>123</sup>. Nella dimensione dell'episteme, in una prospettiva che Foucault definisce archeologica, in contrapposizione – come chiarirò più avanti – alla «storia in senso tradizionale», le conoscenze possono essere considerate «all'in fuori di ogni criterio di riferimento al loro valore razionale o alle loro forme oggettive»<sup>124</sup>. In altri termini a Foucault non interessa verificare, in una prospettiva propria della storia delle scienze, i progressi delle conoscenze della cultura occidentale, anzi la stessa relazione all'idea di progresso impedirebbe di cogliere l'oggetto specifico dell'analisi archeologica, cioè i sistemi di positività del sapere e dunque le discontinuità tra di essi. «Al livello archeologico», si legge ne *Le parole e le cose*, «vediamo che il sistema delle positività è cambiato radicalmente alla svolta dal XVIII al XIX secolo», dal momento che si è superato il pensiero rappresentativo, tuttavia questo cambiamento non è attribuibile al fatto che «la ragione abbia fatto progressi», poiché «è il modo d'essere delle cose che è stato profondamente alterato: delle cose e dell'ordine che, ripartendole, le offre al sapere»<sup>125</sup>.

## **2. Il problema delle unità del discorso**

Dalla pubblicazione de *Le parole e le cose* e quella de *L'archeologia del sapere* trascorrono tre anni che, oltre ad essere particolarmente significativi per le vicende biografiche<sup>126</sup>, vedono Foucault in più occasioni invitato a collocarsi

---

<sup>123</sup> MC, p. 179 (tr. it. p. 185).

<sup>124</sup> MC, p. 13 (tr. it. p. 12).

<sup>125</sup> MC, p. 13 (tr. it. cit., p. 12). È molto efficace l'espressione con la quale Georges Canguilhem si è riferito alla posizione di Foucault nei confronti delle forme di razionalità della cultura occidentale: «Abbiamo a che fare con un esploratore, non con un missionario della cultura moderna» (G. Canguilhem, *Morte dell'uomo o estinzione del cogito?*, cit., p. 422).

<sup>126</sup> Da questo punto di vista, senza dubbio il biennio 1968-1969 è decisivo. In quegli anni Foucault "diventa" un filosofo impegnato su vari fronti, un intellettuale militante e non solo per l'opinione pubblica francese. Dopo il movimento del maggio 1968, Foucault partecipa alla fondazione del centro universitario sperimentale di Vincennes, a Parigi, dove dirigerà per due

in un orizzonte teorico più preciso, a chiarire i rapporti tra le sue ricerche e l'analisi strutturale, a precisare il senso di quell'annuncio, in verità per nulla escatologico, della morte dell'uomo, a polemizzare con uno dei più influenti intellettuali *engagés* dell'epoca, Jean-Paul Sartre, e a preparare una definizione del suo metodo. In particolare, la sostanza delle riflessioni che costituiranno tutta la prima parte de *L'archeologia del sapere* era già presente, con poco rilevanti variazioni, nella risposta al *Cercle d'épistémologie* dell'estate del 1968<sup>127</sup>, oltre ad essere stata anticipata, seppure parzialmente, a maggio dello stesso anno, nella risposta fornita alle domande dei lettori della rivista «Esprit»<sup>128</sup> su *Le parole e le cose*. Le discussioni nate attorno a quel testo e le numerose questioni che esso aveva sollevato, hanno in qualche misura sollecitato Foucault ad una riflessione complessiva sul suo percorso. Sia in occasione della risposta a una delle questioni poste dai lettori di «Esprit»<sup>129</sup>, sia nella riflessione con il *Cercle d'épistémologie*, Foucault sottolinea la necessità di non considerare in maniera autonoma nessuna delle sue opere precedenti, poiché esse sono legate da una essenziale unità tematica, ma soprattutto “problematica”. Esse costituivano un insieme di ricerche non solo per molti aspetti vicine dal punto di vista dei riferimenti cronologici e degli argomenti, ma soprattutto perché rispondevano ad un problema teorico che discipline tradizionalmente ascrivibili all'ambito della storia delle idee, del pensiero, o delle scienze non potevano evitare di porsi. Nella *Réponse à une question* dei lettori di «Esprit», quel problema è sintetizzato da Foucault con l'espressione di «*individualisation des discours*»<sup>130</sup>. In sintesi il punto di partenza problematico

---

anni, fino alla nomina al Collège de France, il dipartimento di filosofia. Sull'esperienza di Vincennes si veda D. Eribon, *Michel Foucault*, cit., in particolare il primo capitolo della terza parte, dal titolo “L'intermède de Vincennes”, pp. 213-224.

<sup>127</sup> M. Foucault, *Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie*, «Cahiers pour l'analyse», n. 9. 1968, pp. 9-40, poi in *DE*, vol. I, testo n. 59, pp. 724-759; tr. it. e ora anche in M. Foucault, *Il sapere e la storia. Sull'archeologia delle scienze ed altri scritti*, a cura di A. Cutro, Verona 2007, pp. 29-80. Nell'introduzione a quest'ultimo testo Antonella Cutro ricostruisce le circostanze della fondazione del Cercle d'épistémologie e dei suoi rapporti con Foucault.

<sup>128</sup> M. Foucault, *Réponse à une question*, «Esprit», n. 371, 1968, pp. 850-874, poi in *DE I*, testo n. 58, pp. 701-723.

<sup>129</sup> La domanda, scelta tra le altre da Foucault, aveva ad oggetto l'eventuale ostacolo posto da un'analisi, come quella condotta ne *Le parole e le cose*, delle discontinuità storiche ad un'azione politica progressista.

<sup>130</sup> M. Foucault, *Réponse à une question*, in *DE I*, p. 702.

delle ricerche precedenti all'*Archeologia* era quello della definizione dei criteri che consentono l'individuazione delle unità del discorso. «Quando si parla de *la* psichiatria, o de *la* medicina, o de *la* grammatica, de *la* biologia, o de l'economia, di cosa si parla?»<sup>131</sup>: è senza dubbio nel solco delle questioni aperte da un interrogativo del genere che Foucault rintracciava il filo conduttore del suo lavoro. La necessità di porre un simile problema rispondeva, come emerge abbastanza chiaramente nell'introduzione a *L'archeologia del sapere* a due ordini di ragioni.

La prima ragione consiste nella recezione da parte di Foucault, per un verso, delle grandi trasformazioni apportate alla ricerca storica dal lavoro degli storici delle *Annales*, per l'altro, dalla rivoluzione operata nel campo delle scienze umane dagli sviluppi dell'epistemologia francese del Novecento. La *nouvelle histoire*, introducendo lo studio della *longue durée* e dunque delle serie, come «successione coerente (...) di misure legate le une alle altre»<sup>132</sup> aveva consentito di spostare l'attenzione degli storici dagli eventi politici e dalle loro repentine successioni a processi più complessi, meno mobili e più duraturi, riguardanti gli aspetti della vita materiale. Dalle «peripezie politiche», si era cioè passati a studiare ciò che era rimasto sepolto sotto «uno spessore di avvenimenti», cioè «i processi irreversibili, le regolazioni costanti, i fenomeni di tendenza che giungono al culmine e mutano direzione dopo continuità secolari»<sup>133</sup>. Dunque ai problemi tradizionali della storia, relativi all'interpretazione dei legami di casualità tra gli avvenimenti, all'attribuzione di significato ad essi, l'introduzione dei periodi lunghi ne aveva sostituito degli altri: la modalità di periodizzazione, l'individuazione delle tipologie di serie possibili, il riconoscimento di elementi di rottura tra le serie e al loro interno.

---

<sup>131</sup> *Ibid.*

<sup>132</sup> F. Braudel, *Pour une histoire sérielle: Séville et l'Atlantique (1504-1650)*, in «Annales E.S.C.», n. 3, 1963, pp. 541-553 (tr. it. di A. Salsano, *Per una storia seriale: Siviglia e l'Atlantico (1504-1650)* in F. Braudel, *Scritti sulla storia*, Milano 2001, p. 115).

<sup>133</sup> M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, 1969 (d'ora in poi AS), p. 10 (tr. it. di G. Bogliolo, *L'archeologia del sapere* Milano, 1994, p. 5). Foucault tornerà a discutere più nel dettaglio le implicazioni della storia seriale, con riferimento al poderoso lavoro di Pierre Chaunu che, come è noto, ne ha segnato l'inizio (*Séville e l'Atlantique*, Paris, 1955-1960), in una conferenza tenuta all'Università di Keio nel 1970 (M. Foucault, *Revenir à l'histoire*, in «Paideia», n. 11, pp. 45-60).

Alla presa di coscienza di questa rivoluzione nella storia, bisognava affiancarne, secondo Foucault, un'altra, quella operata dall'epistemologia francese di Bachelard e, soprattutto, di Canguilhem, nel campo della storia delle scienze e delle idee, attraverso la valorizzazione e la descrizione delle discontinuità. Canguilhem era riuscito a mostrare come la storia di un concetto non debba essere necessariamente quella delle sue mutazioni progressive o «della sua continuamente crescente razionalità», bensì come essa possa rivelare i «suoi diversi campi di costituzione e di validità» o «le sue successive regole d'uso»<sup>134</sup> e che dunque, tra il punto di vista del puro storico, che si limita a raccogliere del passato tutto quello che gli studiosi hanno potuto pensare, sostenere e dimostrare, e il punto di vista dello scienziato, a cui del passato interessa ciò che poteva essere messo in connessione con le teorie convalidate nel presente poteva, esisteva il punto di vista dell'epistemologo. A quest'ultimo la storia delle scienze non appariva certo come il luogo della «lenta epifania»<sup>135</sup> della verità, bensì il luogo delle continue trasformazioni dei sistemi di normatività interni alla ricerca scientifica, ovvero il luogo delle discontinuità della «norma» in base alla quale giudicare veri o falsi gli enunciati. Le analisi della costruzione della continuità e della razionalità scientifica crescente, la storia, in altri termini, dell'acquisizione progressiva della verità viene sostituita dall'analisi dei processi di costruzione della verità, dalla «storia dei “discorsi veridici”», cioè di discorsi che si rettificano, si correggono, che operano su se stessi tutto un lavoro di elaborazione finalizzata al compito di “dire vero”»<sup>136</sup>. Il problema teorico che la nuova epistemologia poneva alla storia delle scienze era diventato quello della specificazione dei concetti che permettevano di pensare la discontinuità<sup>137</sup>.

Dunque, nel momento in cui nella storia propriamente detta si introduceva la lunga durata, la permanenza e la quasi immobilità delle serie, nella storia delle scienze facevano irruzione le rotture, gli spostamenti, le discontinuità. In verità, nella prospettiva di Foucault, quelle due tendenze opposte rivelavano

---

<sup>134</sup> AS, p. 11 (tr. it. p. 7).

<sup>135</sup> M. Foucault, *La vie: L'expérience et la science* in DE II (tr. it. di M. Porro, *La vita: l'esperienza e la scienza*, in G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, Torino, 1994, p. 277).

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 277.

<sup>137</sup> AS, p. 9.



l'emergenza, seppure con opposti effetti di superficie<sup>138</sup>, di un ordine di problemi assai vicini. Così come la *nouvelle histoire* poneva il problema di come lo storico poteva procedere ad una periodizzazione, individuare una serie, dunque su quali basi isolare l'oggetto di uno studio di lunga durata, per l'epistemologia discontinuista era necessario discutere i criteri di definizione di quel discontinuo la cui rilevazione era precisamente l'obiettivo della ricerca. La lunga durata non preesisteva alla ricerca storica, come lo spazio al cui interno studiare gli avvenimenti, ma era ciò che il lavoro storico doveva costruire, riuscendo peraltro a sottrarre alla polvere tutto un insieme di avvenimenti la cui coscienza è meno immediata ma il cui carattere di rottura non è meno decisivo<sup>139</sup>; allo stesso modo, in quell'ambito della storia che ha per oggetto il pensiero e le conoscenze, il lavoro dell'epistemologo richiedeva la discussione critica di quelle unità sistematica che l'analisi faceva emergere, dunque dei criteri in base ai quali isolare *una scienza, una teoria, un'opera*<sup>140</sup>. In altri termini, quelle due tendenze apparentemente così diverse avevano in realtà contribuito entrambe ad cambiamento significativo nel sapere storico che Foucault propone di sintetizzare con l'espressione di «processo al documento»<sup>141</sup>. Il lavoro dello storico tradizionale era infatti stato essenzialmente legato all'interpretazione del documento, alla verifica della sua attendibilità, e quindi alla sua capacità di rivelare la realtà sociale o spirituale in qualche modo nascosta dietro di esso<sup>142</sup>. Allo storico delle serie, invece «l'oggetto» non è già dato attraverso «una sorta di categorizzazione precedente in periodi, epoche, nozioni, continenti, forme di culture»<sup>143</sup> di cui occorre ricostruire e dare voce alle tracce, rispondendo a quel compito della «memoria» che per lungo tempo è stato attribuito alla storia. Il nuovo storico deve innanzi tutto elaborare i documenti, costruire degli insiemi di elementi omogenei, individuare delle relazioni, il suo compito è dunque «l'impiego e la messa in opera di una materialità documentaria (libri testi, narrazioni, registri, atti,

---

<sup>138</sup> Cfr. AS, p. 9.

<sup>139</sup> M. Foucault, *Revenir à l'histoire*, in DE I, testo n. 103, pp. 1137-1149, p. 1145. Fernand Braudel parla di storia inconsapevole, pp. 54-55.

<sup>140</sup> AS, p. 9.

<sup>141</sup> Cfr. AS, pp. 9 ss. Si veda anche *Revenir à l'histoire*, in DE I, cit., p. 1145.

<sup>142</sup> Cfr. *Revenir à l'histoire*, cit., p. 1145.

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 1144.

edifici, istituzioni, regolamenti, tecniche, oggetti, costumi, ecc.) che presenta sempre e dovunque, in ogni società, delle forme sia spontanee sia organizzate di persistenza»<sup>144</sup>. È in tal senso che la storia ha smesso, in un certo senso, di essere interrogazione e interpretazione del visibile, cioè di quelle tracce che il passato ha lasciato e di cui è nota la presenza, ha smesso di interpretare i monumenti e gli avvenimenti, per diventare un lavoro che procede dal visibile all'invisibile, che dalla massa documentaria di cui si ignora la presenza seleziona, ordina, e conferisce ad alcuni elementi lo statuto di avvenimento<sup>145</sup>. Ecco perché Foucault interpreta, e applica alle sue ricerche, questo rovesciamento di direzione del procedere storico come un approssimarsi della storia all'archeologia, alla trasformazione dei documenti in monumenti<sup>146</sup>. Il suo scopo è innanzi tutto la costruzione dell'archivio, termine che, in un'archeologia del sapere, non indica più la totalità dei testi che una civiltà ci ha lasciato, l'insieme dunque delle fonti e delle testimonianze che di essa si sono conservate, bensì il sistema delle regole che «determinano in una cultura la comparsa e la scomparsa degli enunciati, la loro persistenza e la loro estinzione»<sup>147</sup>. È il livello dell'effettivamente detto, non del significato che c'è dietro, che viene interrogato dall'archeologo, il livello degli enunciati, nella molteplicità degli ambiti discorsivi in cui essi possono darsi, e di cui l'archivio rappresenta «la legge» della loro apparizione, «il sistema» in cui essi appaiono come «eventi» e come «cose»<sup>148</sup>. La descrizione dell'archivio restituisce agli enunciati il loro spessore di “eventi” perché ne coglie le condizioni storiche di emergenza, il loro coesistere assieme ad altri, inoltre li fa apparire come “cose”, perché non appiattendoli in un discorso che ricerca il progressivo manifestarsi della razionalità in una cultura determinata ne stabilisce le condizioni di realtà, li interroga nella loro positività. Dunque, mentre nella storia propriamente detta

---

<sup>144</sup> AS, p. 10.

<sup>145</sup> Se prima la storia «si dedicava a “memorizzare” i monumenti del passato, a trasformarli in documenti», adesso la storia è quella che trasforma i documenti in monumenti, e che, laddove si decifravano delle tracce lasciate dagli uomini e si scopriva in negativo ciò che erano stati, presenta una massa di elementi che bisogna poi isolare, raggruppare, rendere pertinenti, mettere in relazione, costituire in insiemi» (AS, p. 11).

<sup>146</sup> AS, p. 11.

<sup>147</sup> M. Foucault, *Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie*, cit., p. 736 (tr. it. di A. Cutro in *Il sapere e la storia*, cit., p. 47).

<sup>148</sup> AS, p. 169 (tr. it. p. 172).

non sono più date prima, come il terreno entro il quale poi lo storico potrà compiere il suo lavoro, le suddivisioni dei periodi, le scansioni delle fasi di sviluppo della civiltà, nella storia delle idee, delle scienze, si sono messe in dubbio «le possibilità della totalizzazione»<sup>149</sup>, venendo meno, come si è visto, il presupposto che la storia sia il luogo dell'epifania della verità, o del progresso della ragione. Moltiplicazione dei tempi, e introduzione della lunga durata nella storia *tout court*, irruzione delle serie brevi, impossibilità di ridurre ad uno schema lineare i mutamenti del pensiero nella storia delle scienze: effetti di superficie opposti per uno stesso ordine di problemi. Lo storico non è più l'interprete di tracce già date, ma il suo lavoro consiste nella costruzione del suo oggetto<sup>150</sup>, e pertanto il discontinuo, l'irruzione dell'avvenimento in luogo di essere l'ostacolo all'elaborazione della storia è divenuto l'obiettivo della ricerca storica<sup>151</sup>. La grande mutazione epistemologica che ha interessato la storia nel XX secolo, superando le pretese di una visione "continuista" della storia, comporta la conseguenza essenziale e, secondo Foucault, il merito di riflettere un problema che naturalmente già Marx aveva posto, quello della contestazione della storia come luogo della sovranità del soggetto e della coscienza, dunque di riflettere un problema fondamentale filosofico. Infatti «Fare dell'analisi storica il discorso della continuità e fare della coscienza umana il soggetto originario di ogni divenire e di ogni pratica, costituiscono i due aspetti di uno stesso sistema di pensiero»<sup>152</sup>.

La seconda ragione, infatti, che può rendere conto di quell'interrogazione sui criteri di «individualizzazione dei discorsi» che si poneva, come si è detto, all'origine della riflessione archeologica, è più legata al percorso personale di Foucault e alla sua collocazione all'interno dell'orizzonte filosofico post-kantiano. In essa si riconosce precisamente quell'esigenza di critica dell'antropologia che emergeva fin dalla tesi di dottorato sull'*Antropologia pragmatica*. Nell'introduzione all'*Archeologia*, d'altronde, Foucault scrive molto chiaramente che le sue inchieste precedenti, sulla pazzia, la malattia e

---

<sup>149</sup> AS, p. 12.

<sup>150</sup> Si veda F.P. Adorno, *Le style du philosophe. Foucault et le dire-vrai*, Paris, 1996, pp. 52-54.

<sup>151</sup> Cfr. AS, pp. 12-15.

<sup>152</sup> AS, p. 18.

sulla nascita delle scienze della vita, del linguaggio e dell'economia erano stati «dei tentativi in parte ciechi: ma si illuminavano gradatamente, non soltanto perché a poco a poco precisavano il loro metodo, ma perché scoprivano – in questa disputa sull'umanesimo e sull'antropologia – il punto della sua possibilità storica»<sup>153</sup>. Dunque la discussione critica dell'antropologia e dell'umanesimo definite da Foucault come «figure gemelle»<sup>154</sup>, perché in maniera molto generale, Foucault considera umanista ogni aspirazione a restituire all'uomo la sua natura autentica, nella misura in cui quell'aspirazione può fondarsi sulla pretesa definizione positiva della natura umana<sup>155</sup>, rappresenta il contesto teorico della messa a punto dell'archeologia, oltre ad indicare in maniera decisiva la collocazione di Foucault nel panorama filosofico francese a lui contemporaneo. Quel problema trovava, comunque, la sua ragione d'essere storica, la sua «possibilità storica», nell'insediamento, dall'età moderna, della filosofia all'interno di quella disposizione all'antropologia che aveva costituito lo snodo centrale de *Le parole e le cose* ed anche la ragione delle tante recensioni “scandalizzate”<sup>156</sup> a quel libro in cui non si riteneva impossibile la scomparsa dell'uomo.

Nella distanza tra l'archeologia e la storia delle idee nel senso tradizionale, dunque non nel senso in cui essa era stata trasformata dalla riflessione di si coglie la prospettiva critica<sup>157</sup>, poiché essa prende distanza, al contempo dalla sovranità del soggetto trascendentale e dalla storia delle continuità e del progresso.

---

<sup>153</sup> AS, p. 26 (tr. it., pp. 22-23).

<sup>154</sup> AS, p. 22 (tr. it. p. 18).

<sup>155</sup> Definizione che, come si è visto attraverso l'analisi de *Le parole e le cose*, è stata possibile nel momento in cui l'uomo è stato concepito come figura della finitudine, dunque tra XVIII e XIX, in corrispondenza del passaggio dalla configurazione epistemica classica a quella moderna.

<sup>156</sup> Reazioni contro le quali si era levata la “difesa”, illuminante e appassionata di Canguilhem (cfr. *Morte dell'uomo o estinzione del soggetto?*, cit.).

<sup>157</sup> È così che viene presentata nella prefazione a *Nascita della clinica*: «La ricerca qui intrapresa comporta il deliberato progetto di essere critica, nella misura in cui si tratta, al di là di ogni intenzione prescrittiva, di determinare le condizioni di possibilità della esperienza medica quale l'ha conosciuta la nostra epoca» (*Naissance de la clinique*, Paris 1963; tr. it. di A. Fontana, *Nascita della clinica*, Torino 1969, p. 14).

### 3. *L'ontologia dell'attualità*

Nel precisare la finalità genealogica della “archeologia” del sapere e delle relazioni tra le pratiche discorsive e non discorsive, Foucault ha restituito, nel suo ruolo decisivo, quell'orientamento del suo lavoro verso la diagnostica del presente che pure era esplicitata nel testo del 1969, ma che assumerà tutta la sua pregnanza filosofica soltanto più tardi. Se è vero, infatti, che già l'analisi dell'archivio valeva «come nostra diagnosi», poiché essa si riferiva ad «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»<sup>158</sup>, soltanto nel commentare l'interpretazione kantiana dell'Illuminismo<sup>159</sup> Foucault riconosce nell'attività diagnostica il senso di tutto il suo lavoro precedente<sup>160</sup>.

È infatti proprio a Kant che Foucault sceglie di riferirsi quando, sebbene tardivamente, afferma di riconoscersi chiaramente in una particolare tradizione filosofica. I due scritti pubblicati nel 1984 in cui Foucault riflette sulla risposta kantiana alla domanda «che cos'è l'Illuminismo?» e l'inattesa rivendicazione, che in essi si legge, di appartenere alla tradizione filosofica moderna inaugurata da quella interrogazione, costituiscono la complessa ma assai proficua eredità che Foucault ha consegnato ai suoi interpreti. Quegli scritti apparsi poco prima della morte del filosofo e, quindi, troppo tardi perché sul loro senso complessivo si potesse interrogare Foucault, lo hanno riportato, come ha scritto

---

<sup>158</sup> AS, p. 172 (tr. it. p. 175).

<sup>159</sup> A questo commento sono dedicati due testi di Foucault. Il primo è *What is Enlightenment?*, il saggio pubblicato in P. Rabinow (ed.), *The Foucault Reader*, New York, 1984, pp. 32-50, la versione francese, con il titolo *Qu'est-ce que les Lumières?*, è apparsa in «Magazine littéraire», 309 (1993), pp. 61-73, poi in *DE II*, testo n. 339, pp. 1381-1397 (d'ora in poi siglerò con *WE* il testo di Foucault nell'ultima edizione citata); la traduzione italiana di S. Loriga, *Che cos'è l'Illuminismo?*, è invece in *Archivio Foucault III, 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di A. Pandolfi, Milano, 1988, pp. 217-32. Il secondo testo è un estratto della lezione tenuta al Collège de France il 5 gennaio 1983 ed è apparso con il titolo *Qu'est-ce que les Lumières?* in «Magazine littéraire», 207 (1984), pp. 35-39, poi in *DE II*, testo n. 351, pp. 1498-1506 (d'ora in poi siglerò con *QL* il testo della lezione nell'ultima edizione citata); la traduzione italiana di G. Marramao è invece apparsa con il titolo *Che cos'è l'Illuminismo? Che cos'è la rivoluzione?* in «Il Centauro», 11-12 (1984), pp. 229-236, ora anche *Che cos'è l'Illuminismo?*, in *Archivio Foucault III*, cit., pp. 253-261. Una seconda traduzione di F. Polidori, con il titolo *Il problema del presente. Una lezione su “Che cos'è l'Illuminismo?” di Kant* è apparsa in *aut aut*, 205 (1985), pp. 11-19.

<sup>160</sup> Cfr. F.P. Adorno, *Le style du philosophe*, cit., p. 49.

Habermas, «a quel circuito di discorso del Moderno che egli pure aveva voluto infrangere»<sup>161</sup>. Molti degli interpreti di Foucault si sono interrogati su quel commento a Kant<sup>162</sup>, ora rilevando, come fa Habermas, soprattutto la natura contraddittoria o quanto meno problematica del rapporto di Foucault con il pensiero moderno, ora trovandovi la conferma di un percorso che aveva portato negli ultimi anni il filosofo francese a confrontarsi con la filosofia antica, nell'intento di pensare in modo nuovo la soggettività, attraverso la specificità del rapporto dell'individuo con se stesso. Per questi ultimi interpreti, l'ontologia dell'attualità resta l'intenzione profonda di una ricerca che, se ha assunto sempre volti differenti, lo ha fatto per rispondere a quell'esigenza di problematizzazione del presente in vista di cui Foucault interrogava la nostra storia<sup>163</sup>. Ritengo che questa sia l'interpretazione più corretta. Non è possibile infatti comprendere pienamente per quale ragione Foucault abbia considerato il

---

<sup>161</sup> J. Habermas, *Una freccia scagliata al cuore del presente: a proposito della lezione di Michel Foucault su "Was ist Aufklärung?"*, in «Il Centauro», 11-12 (1984), pp. 237-242, p. 242.

<sup>162</sup> Sull'argomento si possono infatti vedere i seguenti contributi: F. Brügère, *Foucault et Baudelaire. L'enjeu de la modernité*, in P. F. Moreau (éd.), *Lectures de Michel Foucault, 3. Sur les Dits et écrits*, Paris, 2003, pp. 79-93; E. Erdmann, R. Forst, A. Honneth (Hrsg.), *Ethos der moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*, Frankfurt-New York, 1990; C. Gordon, *Question, Ethos, Event: Foucault on Kant and Enlightenment*, in «Economy & Society», 15 (1986), pp. 71-87, anche in B. Smart (ed.), *Michel Foucault. Critical Assessments*, 7 vol., London, 1994-1995, vol. I, 1994, pp. 181-194; P. McHugh, *Dialectics, Subjectivity and Foucault's Ethos of Modernity*, in «boundary 2», 16 (1989), pp. 91-108, anche in B. Smart (ed.), *Michel Foucault...*, cit., vol. III, 1994, pp. 332-347; P. Patton, *Michel Foucault: the Ethics of an Intellectual*, in «Thesis Eleven», 10-11 (1984-1985), pp. 71-80, anche in B. Smart (ed.), *Michel Foucault...*, cit., vol. III, 1994, pp. 162-170. Inoltre, per una discussione complessiva dell'incidenza della filosofia kantiana nel pensiero di Foucault, si veda di M. Fimiani, *Foucault e Kant. Critica clinica etica*, Napoli, 1997 e *L'arcaico e l'attuale. Lévy-Bruhl Mauss Foucault*, Torino, 2000.

<sup>163</sup> Accanto alle riflessioni sul senso complessivo del pensiero di Foucault, la straordinarietà della sua rilettura di Kant ha aperto la strada, a conferma della premonizione di Habermas nel suo breve commento al saggio del 1984, ad altre interrogazioni sulla possibile collocazione di Foucault nell'universo filosofico postkantiano. Ha prodotto una serie di riflessioni, in ambito soprattutto tedesco e americano, sulle possibili convergenze con la scuola di Francoforte, in particolare con Adorno e con lo stesso Habermas. La prima traduzione italiana dell'articolo di Foucault e del commento di Habermas è preceduta da una nota di G. Marramao, *Illuminismo e attualità: il moderno come interrogazione sul presente*, in «Il Centauro», 11-12 (1984), pp. 221-228; inoltre, sempre sull'interpretazione di Habermas, si vedano H. Dreyfus, P. Rabinow, *Habermas et Foucault. Qu'est-ce que l'âge d'homme?*, in «Critique», 471-2 (1986), pp. 857-872; T. Dumm, *The Politics of post-Modern Aesthetics: Habermas contra Foucault*, in «Political Theory», 16 (1988), pp. 209-228, poi anche in B. Smart, *Michel Foucault*, cit., vol. III, pp. 316-31; B. Waldenfels, *Division ou dispersion de la raison?*, in «Les études philosophiques», 4 (1986), pp. 473-484; J.M. Kaufmann, *Formations discursives et dispositifs de pouvoir. Habermas critique de Foucault*, in «Dialogue», XXVII (1988), pp. 41-57. Su Foucault e Adorno si veda A. Honneth, *Foucault et Adorno. Deux formes d'une critique de la modernité*, in «Critique», 471-2 (1986), pp. 800-815. Notevole è stata inoltre l'incidenza del suo pensiero nell'ampio dibattito sul postmodernismo, ricostruito in maniera dettagliata da Alessandro Pandolfi nel suo *Tre studi su Foucault*, Napoli, 2000.

testo kantiano sull'Illuminismo come testo "blasone" della propria filosofia<sup>164</sup>, senza tenere presenti quelle pagine centrali in cui, ne *Le parole e le cose*, Foucault esamina il cambiamento decisivo avvenuto nella storia dell'*episteme* occidentale con la comparsa dell'"uomo", dal momento che l'appartenenza alla tradizione filosofica inaugurata da Kant si radicava in quella contestazione dell'antropologica che è, come si è visto alla radice della stessa ricerca archeologica. Questo orientamento della ricerca filosofica troverà inoltre una piena conferma e anche, a mio avviso, una profonda concettualizzazione teorica, in quel ripensamento della soggettività che rappresenta il senso del confronto di Foucault con la filosofia antica<sup>165</sup>.

La risposta kantiana alla domanda *Was ist Aufklärung?*, scrive Foucault, ha introdotto nella storia del pensiero occidentale un modo nuovo di interrogare il presente. Piuttosto che ricercare in esso i segni di un evento futuro oppure di concepirlo come una delle età della storia del mondo, a Kant interessa comprenderlo nella sua attualità, cercando dunque di definire «qual è la differenza che l'oggi introduce rispetto a ieri»<sup>166</sup>. Nell'attualità del proprio presente, nell'*Aufklärung*, Kant riconosce un evento che segna una differenza rispetto al passato e la consapevolezza di questa differenza lo induce a riconsiderare le ragioni della propria ricerca filosofica. Non si tratta solo di comprendere che cosa sia il presente, ma di riconoscere intorno a quale elemento del presente debba interrogarsi, e situarsi, il pensiero. Per la prima volta il tempo dell'attualità non solo è fatto oggetto dell'indagine filosofica ma ne è il punto di partenza e il senso del suo procedere, è il luogo in cui il pensiero deve cercare «la sua propria ragion d'essere e il fondamento di ciò che

---

<sup>164</sup> Cfr. M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, corso inedito al Collège de France del 1982-83, lezione del 12/1/1983. Da questa lezione è stato tratto, come si è visto, il secondo degli scritti di Foucault su Kant (cfr. *supra*, n. 1). Il tema di *Le gouvernement de soi et des autres* è la "parresia" nell'ambito della politica, che Foucault intendeva analizzare sia come procedura di governo degli altri, sia come pratica che il soggetto esercita su se stesso per autogovernarsi. La *Beantwortung der Frage* kantiana, sebbene non abbia una relazione diretta con il tema del corso, rappresenta però, per Foucault, un modello di riferimento per il modo in cui Kant interpreterebbe l'*Aufklärung* come un riequilibrio dei rapporti tra governo del sé e governo degli altri, tra autonomia della volontà e riconoscimento dell'autorità politica.

<sup>165</sup> Cfr. G. Deleuze, *Foucault*, Paris, 1986, p. 109 sgg.; (tr. it. di P. A. Rovatti e F. Sossi, *Foucault*, Milano, 1987, pp. 102 sgg.).

<sup>166</sup> *WE*, p. 1383 (tr. it. *Che cos'è l'Illuminismo?*, in *Archivio Foucault III*, cit., p. 219).

dice»<sup>167</sup>. Ma se la domanda sul presente è rivolta all'individuazione, al suo interno, di un motivo particolare che orienti la ricerca filosofica, allora anche il problema dell'appartenenza del filosofo al suo tempo muta di direzione, o meglio, si particularizza, poiché si specifica il termine della relazione: il filosofo non appartiene più soltanto a «una dottrina o a una tradizione», o ancora ad «una comunità umana in generale» ma si pone il problema della sua appartenenza «a un certo “noi”, a un noi che si riferisce a un insieme culturale caratteristico della sua propria attualità»<sup>168</sup>. È rispetto a quell'insieme culturale che il filosofo deve assumere una posizione critica, caratterizzando l'azione del pensiero nel «campo attuale delle esperienze possibili»<sup>169</sup>.

Quello che Kant intende con *Aufklärung*, «l'uscita dell'uomo da uno stato di minorità», viene presentato come un evento che ha dischiuso prospettive di emancipazione politica e culturale e che, proprio in virtù delle possibilità aperte, richiede a tutti e a ciascuno, una decisione che le renda attuali: la minorità dell'uomo, che è da «imputare a lui stesso», infatti, «non dipende da difetto di intelletto, ma dalla mancanza di decisione e del coraggio di servirsi del proprio intelletto senza essere guidati da un altro»<sup>170</sup>. Il permanere della maggioranza degli uomini nella condizione di “minorenni” fa scrivere a Kant: «Se ora si domanda: viviamo noi attualmente in un'età *illuminata*? Allora la risposta è: no, bensì in un'età di *illuminismo*»<sup>171</sup>. Ci sono dunque le condizioni perché gli uomini si assumano il compito di «pensare da sé», perché «l'uso pubblico della ragione», quello che è proprio dello studioso quando si rivolge, come tale, all'intera umanità, diventi un uso libero<sup>172</sup>, ma non è detto che tutti decidano di farlo. È proprio questa attenzione di Kant nel presentare il rischiaramento come un processo *in fieri* dall'esito per nulla scontato a interessare Foucault, poiché

---

<sup>167</sup> *QL*, p. 1499 (tr. it. *Che cos'è l'Illuminismo?*, in *Archivio Foucault III*, cit., p. 254).

<sup>168</sup> *Ibid.*

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 1507 (tr. it. cit., p. 261).

<sup>170</sup> Cfr. I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in Id., *Werke*, vol. XI, W. Weischedel (Hrsg.), Frankfurt a. M., 1968, pp. 51-61; (tr. it. di N. Merker, *Che cos'è l'Illuminismo?*, Roma, 1987, p. 48).

<sup>171</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>172</sup> Cfr. I. Kant, *Che cos'è l'Illuminismo?*, cit., p. 50. Come è noto, Kant distingue l'uso pubblico della ragione, che «deve essere libero in ogni tempo, ed esso solo può attuare il rischiaramento tra gli uomini», dall'uso privato della ragione, che «ad un uomo è lecito farne in un certo ufficio o *funzione civile* di cui è investito» e che «può assai di frequente subire strette limitazioni senza che il progresso del rischiaramento venga ostacolato» (*ibid.*).



in essa c'è il segno di un cambiamento nel modo filosofico di porre il problema della modernità, ricercando una sua definizione «non più in un rapporto longitudinale con gli antichi», non più semplicemente attraverso lo schema di decadenza o di progresso nei confronti del passato, ma in «un rapporto “sagittale” con la propria attualità»<sup>173</sup>. L'*Aufklärung*, infatti, è la prima epoca che si riconosce da sé, che «formula da sé il suo motto, il suo precetto», e «dice quello che deve fare, sia rispetto alla storia generale del pensiero sia rispetto al suo presente e alle forme di conoscenza, di sapere, e di ignoranza, d'illusione in cui essa può riconoscere la sua situazione storica»<sup>174</sup>. All'interrogazione kantiana *Was ist Aufklärung?* la filosofia che si vuole moderna è ancora chiamata a rispondere, dal momento che, qui, nella prospettiva di Foucault, per “moderno” si può intendere un atteggiamento, una modalità di relazione al presente il cui «primo abbozzo [*esquisse*]» sarebbe già nella *Beantwortung* di Kant<sup>175</sup>. Foucault converte la domanda *Was ist Aufklärung?* nella domanda «che cos'è la modernità?»<sup>176</sup>, e poi ricerca una definizione della modernità non tanto in quanto epoca della storia, bensì in quanto *ethos* filosofico, che si realizza in una «maniera di agire e di comportarsi che sottolinea un'appartenenza e, al tempo stesso, si presenta come un compito»<sup>177</sup>. L'appartenenza al presente richiede quel compito di «critica permanente del nostro modo d'essere storico»<sup>178</sup> è la riattivazione di questa attitudine critica a consentirci di essere ancora legati all'Illuminismo e non la ripresa fedele dei suoi contenuti dottrinali<sup>179</sup>.

Foucault tenta di fornire una definizione prima negativa e poi positiva dell'*ethos* moderno. Negativamente, quest'*ethos* implica il rifiuto di quello che Foucault chiama «il “ricatto” alla *Aufklärung*»: non si deve necessariamente scegliere tra la semplice alternativa dell'essere pro o contro l'Illuminismo perché questo significa accettare o respingere il suo razionalismo. Il nostro mondo ha ereditato molto del complesso di fenomeni culturali, politici, sociali,

---

<sup>173</sup> *QL*, p. 1501 (tr. it. cit., p. 255).

<sup>174</sup> *Ibid.* (tr. it. cit., pp. 255-226).

<sup>175</sup> *WE*, p. 1387 (tr. it. cit., p. 222).

<sup>176</sup> Cfr. M. Fimiani, *Foucault e Kant*, cit., p. 17.

<sup>177</sup> *WE*, cit., p. 1387 (tr. it. cit., p. 223).

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 1390 (tr. it. cit., p. 226).

<sup>179</sup> *Ibid.* (tr. it. cit., p. 225).

istituzionali che l'Illuminismo ha rappresentato, e delle questioni filosofiche che ha posto. Tuttavia, pensare il nostro rapporto con esso, con l'eredità che ancora ci determina, non può voler dire esclusivamente comprendere quel «“nucleo essenziale di razionalità” (...) che andrebbe salvato in ogni caso»; al contrario, di quella eredità devono esserne riconosciuti i limiti perché solo questo ci permette di rifiutare «ciò che non è o non è più indispensabile per la costituzione di noi stessi come soggetti autonomi»<sup>180</sup>. La seconda caratterizzazione negativa dell'*ethos* moderno che Foucault fornisce pone l'accento sull'opportunità di distinguere l'*Aufklärung*, e ciò che con essa si intende, dall'umanesimo, o meglio, dagli umaneshimi: se l'Illuminismo è un insieme di eventi che si sono situati ad un momento preciso dello sviluppo delle società europee, i temi dell'umanesimo sono riapparsi in tempi e contesti differenti, tanto che «vi è stato un umaneshimo che si presentava come critica del Cristianesimo o della religione in generale; vi è stato un umaneshimo cristiano in contrapposizione a un umaneshimo ascetico e molto più teocentrico», e ancora c'è stato «nel secolo XIX un umaneshimo diffidente, ostile e critico nei confronti della scienza; e un altro che (al contrario) confidava proprio in quella scienza»<sup>181</sup>. Non solo. Anche «il marxismo è stato un umaneshimo; lo sono stati, a loro volta, l'esistenzialismo e il personalismo». Se la tematica umanista è stata assai varia nel suo complesso, tutti gli umaneshimi condividerebbero una strategia di fondo, quella di fondare dei giudizi di valore su determinate concezioni della natura umana, che esse siano di matrice religiosa, politica o scientifica<sup>182</sup>. Al contrario, non solo «raramente l'Illuminismo si è considerato esso stesso un umaneshimo»<sup>183</sup> ma, ciò che conta di più, la «critica permanente del nostro modo d'essere storico»<sup>184</sup>, in cui Foucault riconosce la più preziosa eredità che l'Illuminismo ci ha lasciato, si oppone alla logica umanista appena descritta. Fermiamoci su questo punto, per tornare più avanti sulla definizione positiva dell'*ethos* moderno. Al lettore di Foucault non può sfuggire che questa distinzione – la cui funzione, in merito all'interpretazione del complesso

---

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 1391 (tr. it. cit., p. 226).

<sup>181</sup> *Ibid.*, pp. 1392-1393 (tr. it. cit., pp. 226-227).

<sup>182</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 1392 (tr. it. cit., p. 227).

<sup>184</sup> *Ibid.*, p. 1390 (tr. it. cit., p. 226).

rapporto tra *Aufklärung* e umanesimo, non è altra che quella di formulare un'ipotesi di ricerca<sup>185</sup> – rinvia ad una serie di snodi problematici fondamentali del suo percorso filosofico. È perché in questa distinzione si avverte l'eco di altri problemi che essa risulta significativa e induce a cercare altrove, rispetto alla sintetica ma densa lettura foucaultiana di Kant, gli strumenti con cui esaminarla.

Con quelle precisazioni, infatti, Foucault sta chiarendo in che senso gli è possibile collocarsi nella tradizione filosofica moderna, inducendo ragionevolmente a credere che le sue riflessioni su Kant abbiano un «carattere testamentario e sinottico» e che svolgano «la funzione di un indice retrospettivo e prospettico per l'intero percorso della ricerca»<sup>186</sup>. La critica del soggetto moderno e la tematica della morte dell'uomo, cioè i temi da cui è partita la ricerca di Foucault, forniscono a mio avviso gli strumenti decisivi con cui interpretare le sue ultime osservazioni sull'Illuminismo. La distinzione, seppure sbrigativamente risolta all'interno del testo, tra la *Aufklärung* e l'umanesimo, risulta indispensabile per comprendere in che modo Foucault si è da ultimo riconosciuto in quella forma di filosofia che è rintracciabile nel pensiero occidentale «da Hegel a Horkheimer o a Habermas, passando per Nietzsche o Max Weber»<sup>187</sup>. Inoltre, come si vedrà nel prossimo capitolo, poiché nella prospettiva di Foucault, essere moderni vuol dire incarnare una modalità di relazione al presente, il carattere etico della riattivazione dell'*Aufklärung* consentirà di leggere in stretta connessione gli scritti su Kant e il complesso di ricerche legato alla *Storia della sessualità*<sup>188</sup>, quindi alla riflessione di Foucault sull'etica antica.

---

<sup>185</sup> È lo stesso Foucault ad esprimersi in questi termini, quando dice che attorno all'*Aufklärung* e all'umanesimo «bisognerebbe fare un'analisi delle loro complesse relazioni nel corso degli ultimi due secoli, sarebbe un lavoro importante per sbrogliare un po' la coscienza che abbiamo di noi stessi e del nostro passato» (*WE*, p. 1392; tr. it. cit., p. 228).

<sup>186</sup> M. Fimiani, *Foucault e Kant*, cit., p. 18.

<sup>187</sup> *WE*, p. 1381 (tr. it. cit., p. 217).

<sup>188</sup> Gli otto anni che separano la pubblicazione di *La volontà di sapere, Histoire de la sexualité I* (Paris, 1976; tr. it. di P. Pasquino e G. Procacci, *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, Milano, 1978) da quella di *L'usage des plaisirs. Histoire de sexualité II* (Paris, 1984; tr. it. di L. Guarino, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità II*, Milano, 1984) e *Le souci de soi. Histoire de sexualité III* (Paris, 1984; tr. it. di L. Guarino, *La cura di sé*, Milano, 1985) vedono Foucault impegnato in un confronto, inusuale rispetto alle sue ricerche che si erano sempre rivolte allo studio dell'età moderna, con i testi della filosofia greca del periodo classico e della filosofia greco-romana dell'età ellenistica. Tutto il materiale su cui Foucault ha lavorato durante quegli

#### 4. Un ethos filosofico

Il Kant che si incontra nei saggi di Foucault sull'Illuminismo, ha scritto Habermas, è un «altro» rispetto a quello, familiare ai lettori di Foucault, di *Le parole e le cose*, il Kant cioè che, assegnando una funzione trascendentale alla finitudine umana, avrebbe aperto la strada all'oggettivazione dell'uomo operata dalle scienze umane e al potere disciplinare che Foucault vede agire attraverso di esse<sup>189</sup>. Habermas si domanda come possano convivere il riconoscimento di Foucault all'interno della tradizione illuministica con la sua critica della forma di sapere moderno<sup>190</sup>. Se è vero che sarebbe difficile non riconoscere la novità dei testi sull'*Aufklärung*, «insoliti» quanto il Kant di cui si parla<sup>191</sup> tuttavia, qualora permanesse una contraddizione, seppure «istruttiva», come scrive Habermas<sup>192</sup>, l'interesse di quei saggi resterebbe nella loro profonda connessione con tutta l'ultima riflessione di Foucault sull'etica, che evidentemente Habermas non prende in considerazione<sup>193</sup>.

Prima di affrontare direttamente la questione, si possono fare alcune osservazioni sulla perplessità sollevata dal filosofo tedesco. In primo luogo, a

---

otto anni, il tipo di indagini che ha condotto, al di là di quello che è effettivamente precipitato nelle sue due ultime monografie edite, è ricostruibile attraverso i corsi che in quegli stessi anni teneva al Collège de France. Di quelli che hanno maggiore attinenza con le questioni affrontate in *L'uso dei piaceri* e *La cura di sé* è stato pubblicato *L'herméneutique du sujet*, Corso al Collège de France 1981-1982, F. Gros (éd.), Paris, 2001 (tr. it. di M. Bertani, *L'ermeneutica del soggetto*, Milano, 2003) mentre *Subjectivité et vérité*, il corso del 1980-81 è ancora inedito ma è comunque accessibile attraverso le registrazioni conservate presso l'I.M.E.C. a Parigi.

<sup>189</sup> Cfr. J. Habermas, *Una freccia scagliata al cuore del presente*, cit., p. 238. Habermas prende in considerazione solo il secondo degli scritti di Foucault su Kant che ho indicato all'inizio del mio testo (vedi *supra* n. 1).

<sup>190</sup> *Ibid.*, p. 240.

<sup>191</sup> Così si è espresso G. Marramao, *Illuminismo e attualità*, cit., p. 21.

<sup>192</sup> «Istruttiva è la contraddizione in cui s'impiglia Foucault, quando pone la sua critica del potere in tale contraddizione con l'analitica della verità, per cui quella si vede sfuggire quei parametri normativi che dovrebbe mutuare da questa» (J. Habermas, *Una freccia scagliata al cuore del presente*, cit., pp. 242-243). Sulla critica del potere foucaultiana e la sua carenza di fondamenti normativi si vedano i due capitoli dedicati a Foucault in Id., *Il discorso filosofico della modernità*, cit.

<sup>193</sup> Per questo esiste innanzi tutto una ragione storica. L'articolo di Habermas è uscito prima sul «Taz» il 7 luglio del 1984, poco dopo la morte di Foucault, e a breve distanza dalla pubblicazione di *L'uso dei piaceri* e *La cura di sé*, e prima che fossero note una serie di interviste, articoli, lezioni inedite di Foucault sulle ricerche legate alla storia della sessualità che saranno poi raccolte, assieme a tutti gli scritti del filosofo non apparsi in forma monografica, nei quattro volumi dei *Dits et écrits* che costituiscono oggi degli strumenti indispensabili per chi voglia studiare gli orientamenti ultimi della filosofia di Foucault e avere così un quadro d'insieme della sua ricerca.

ben vedere, anche quando Foucault, riflettendo sulla *Beantwortung der Frage*, si è riconosciuto nella tradizione filosofica inaugurata da Kant, lo ha fatto rifiutando, come in *Le parole e le cose*, il postulato antropologico del pensiero e la «funzione fondatrice del soggetto»<sup>194</sup> che, con esso, la filosofia moderna ha voluto costantemente difendere. È in questa direzione, infatti, che credo si possa interpretare l'intenzione di Foucault nel vedere tra Illuminismo e Umanesimo, come si legge nel commento a Kant, «una tensione, più che un'identità»<sup>195</sup>. Inoltre, è già evidente nel testo del 1966 che, nella filosofia dalla quale Foucault intende prendere distanza, Kant svolga un ruolo cruciale ma assai problematico. Il confronto con Kant è allora interessante nella misura in cui, attraverso di esso, Foucault chiarisce il senso della sua ricerca ma, per farlo, ha dovuto collocarsi in uno dei due orizzonti dischiusi dalla filosofia kantiana. Nella prospettiva di Foucault, Kant è infatti, da un lato, il filosofo dell'«analitica della verità» che ha risvegliato il pensiero occidentale dal sonno dogmatico della metafisica, volendo indagare i limiti e le condizioni di possibilità della conoscenza vera; dall'altro lato, Kant è il filosofo dell'«ontologia del presente» che con la domanda sull'Illuminismo ha inaugurato l'interrogazione critica sul presente<sup>196</sup>. «La dislocazione del pensiero nell'attualità di un mondo produce lo spostamento del compito della critica dalla dimensione della verità a quella dell'essere»<sup>197</sup>, spostamento che Foucault aveva già riconosciuto, in una lezione del 1978, nello scarto tra la «critica» propriamente detta o «questione della critica», e l'*Aufklärung* o «atteggiamento critico»<sup>198</sup>.

Nella prima parte di quella lezione Foucault trova nella *Beantwortung der Frage* gli elementi per discutere del rapporto tra critica e Illuminismo in Kant.

---

<sup>194</sup> AS, pp. 21-22 (tr. it. p. 18). Dopo *Le parole e le cose*, la critica di Foucault al pensiero occidentale non si limita soltanto all'oggettivazione dell'uomo operata dalle scienze umane, ma si fa critica radicale della pretesa di «fare della coscienza umana il soggetto originario di ogni divenire e di ogni pratica», pretesa che garantisce il soggetto sovrano e, assieme a lui, «le figure gemelle dell'antropologia e dell'umanesimo» (*ibid.*).

<sup>195</sup> WE, p. 1392 (tr. it. cit., p. 226)

<sup>196</sup> QL, p. 1506 (tr. it. cit., p. 261).

<sup>197</sup> M. Fimiani, *Foucault e Kant*, cit., p. 22.

<sup>198</sup> Mi riferisco alla lezione che Foucault ha tenuto davanti alla Société Française de Philosophie il cui resoconto è apparso con il titolo *Qu'est-ce que la critique? (Critique et Aufklärung)*, (d'ora in poi con la sigla CA), nel «Bulletin de la Société Française de Philosophie», avril-juin (1990), 2, pp. 35-63; la traduzione italiana di P. Napoli è apparsa con il titolo *Illuminismo e critica*, Roma, 1997.

La *Aufklärung* è l'assunzione del coraggio dell'autonomia di pensiero, e come tale essa comporta un cambiamento dei «rapporti preesistenti tra la volontà, l'autorità e l'uso della ragione»<sup>199</sup>: la decisione volontaria di pensare da sé conduce al rifiuto della sottomissione all'autorità di un altro in quell'ambito in cui l'uso della ragione dovrebbe essere libero. Proprio nel momento in cui si comincia a pensare da sé, la critica è però necessaria perché definisce i limiti dell'esercizio dell'autonomia: è solo da «un'idea giusta della nostra conoscenza che si potrà scoprire il principio dell'autonomia e che non dovremo più ascoltare l'*obbedisci*; o meglio, l'*obbedisci* sarà fondato sull'autonomia stessa»<sup>200</sup>. In tal senso, la scelta etica dell'autonomia di pensiero ha i suoi presupposti nella critica della conoscenza, che fungono da «prolegomeni ad ogni *Aufklärung* presente e futura»<sup>201</sup>.

Critica e *Aufklärung*, o analitica della verità e ontologia dell'attualità, interessano a Foucault soprattutto nel destino che il loro rapporto ha avuto nel pensiero occidentale dopo Kant, in virtù delle condizioni storiche in cui esso ha agito. Nella seconda parte di *Qu'est-ce que la critique?* Foucault spiega quanto la «presa storica» che si è offerta alla critica sia stata più forte di quella offerta all'*ethos* dell'*Aufklärung*<sup>202</sup>. Il processo di razionalizzazione dello Stato e della società occidentale, in termini di gestione economica del potere e di controllo disciplinare che ha caratterizzato la società occidentale, ha reso possibile che la relazione, che Kant ha stabilito tra critica e *Aufklärung*, insinuasse nella filosofia occidentale il sospetto che quella razionalità in nome della quale la società occidentale si era legittimata potesse essere causa degli eccessi di potere. La domanda che ci si è posta, e che ha in qualche misura tenuto legata la filosofia tedesca dalla sinistra hegeliana a Weber e alla Scuola di Francoforte, verteva sul modo in cui la razionalizzazione potesse condurre «al furore del potere»<sup>203</sup>. Sebbene figlia dell'eredità kantiana, nella prospettiva di Foucault, tale interrogazione ha però ripreso la duplice interrogazione critica spostando di

---

<sup>199</sup> *WE*, p. 1383 (tr. it. cit., p. 219).

<sup>200</sup> *CA*, p. 41 (tr. it. cit., p. 42).

<sup>201</sup> *Ibid.* (tr. it. cit., p. 43). Descritte in questi termini, Critica e *Aufklärung*, non appaiono più in contrasto, come sottolinea la Fimiani in *Foucault e Kant*, cit., pp. 45 sgg.

<sup>202</sup> *Ibid.*, p. 43 (tr. it. cit., p. 42).

<sup>203</sup> *Ibid.* (tr. it. cit., p. 44).

nuovo l'attenzione dall'*Aufklärung* alla critica, dall'«atteggiamento» alla «questione» della critica. Si è riproposto, in altri termini, il problema del Kant gnoseocritico, quello della ricerca dei limiti della conoscenza vera, messo però al servizio dell'indagine storica: «quale falsa idea si è fatta la conoscenza di se stessa? A quale uso eccessivo si è trovata esposta e, di conseguenza, a quale forma di dominio ha legato il proprio destino?»<sup>204</sup>.

La proposta di Foucault è invece quella di andare nella direzione opposta, ritornando dalla «questione critica» all'«atteggiamento critico», in una ricerca che non abbia l'intenzione di rifondare la legittimità della conoscenza ma di interrogare i rapporti di quest'ultima con i «meccanismi di coercizione»: «Si potrebbe adottare come canale di accesso al problema dell'*Aufklärung* non il tema della conoscenza ma quello del potere»<sup>205</sup>. In altri termini, Foucault intende domandarsi se il compito della filosofia critica dopo Kant non possa essere un altro rispetto a quello di vigilare sugli eccessi di potere, riportando la conoscenza alla sua destinazione legittima, sottratta ai suoi usi “illusori”, “ideologici”, non “fondati”<sup>206</sup>. Si domanda se la filosofia intesa come ontologia dell'attualità non debba partire innanzi tutto dalla considerazione della realtà come campo in cui si stabiliscono delle «connessioni tra meccanismi di coercizione ed elementi di conoscenza», che non sono mai definite una volta per tutte ma possono essere discusse sul piano della loro costituzione storica. L'indagine critica sul presente assume allora le forme di una procedura di «evenemenzializzazione»<sup>207</sup>.

Questo termine, che ricorre più volte nel lessico foucaultiano<sup>208</sup>, indica il modo di porre il problema del rapporto tra verità e soggettività da una prospettiva storico-filosofica, domandandosi quali siano gli effetti sulla

---

<sup>204</sup> *Ibid.*, p. 44 (tr. it. cit., p. 52).

<sup>205</sup> *Ibid.*, p. 47 (tr. it. cit., p. 53)

<sup>206</sup> Cfr. *CA*, p. 48 (tr. it. cit., p. 53).

<sup>207</sup> *Ibid.*

<sup>208</sup> Si veda, ad esempio, il resoconto di una discussione con gli storici su *Sorvegliare e punire* del 1978, dal titolo *Table ronde du 20 mai 1978*, apparso in M. Perrot (éd.), *L'Impossible Prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1980, e poi in *Dits et écrits*, cit., vol. IV, pp. 20-34, poi in *DE*, vol. II, testo n. 278, pp. 839-853. La traduzione italiana di G. Comolli, con il titolo *Perché la prigione?* è apparsa in *aut aut*, 181 (1981), pp. 55-69.

soggettività prodotti dai discorsi e dai saperi che funzionano come veri<sup>209</sup>. Il tipo di domanda che sta alla base di tutte le ricerche di Foucault è riformulabile in questo modo: quali sono gli effetti sulla soggettività dei discorsi “veri” e quale tipo di rapporto ha il soggetto con se stesso, visto che deve passare attraverso il riconoscimento o la scoperta di una verità su di sé? Come si è arrivati a riconoscere nella follia, nella malattia, nella delinquenza, nella sessualità delle categorie portatrici di “verità” sul soggetto?<sup>210</sup>

Questa interrogazione vuole rendere conto della produzione di sapere e dei suoi effetti di potere e, perciò, resta al di qua di quella logica di legittimazione della conoscenza, di quell'esigenza di demarcazione tra razionalità legittima e razionalità illegittima che, come si è visto in *Qu'est-ce que la critique?*, Foucault riconosce come la riproposizione della questione critica dal solo punto di vista dell'analitica della verità. I nessi tra sapere e potere non sono esclusivamente sbilanciati dalla parte del potere, perché non è solo il potere a “usare” il sapere per i suoi scopi ma entrambi si producono reciprocamente. Il compito della critica, allora, non può essere quello di vigilare sugli usi ideologici della scienza, anzi la contrapposizione tra verità e ideologia può risultare fuorviante: non si tratta di «fare delle divisioni fra ciò che, in un discorso, dipende dalla scientificità e dalla verità e ciò che dipenderebbe da altro, ma di vedere storicamente come si producono degli effetti di verità all'interno di discorsi che non sono in sé né veri né falsi»<sup>211</sup>. Non esistono discorsi veri in sé, ma solo discorsi che una certa «politica della verità»<sup>212</sup> fa agire come veri, e che fa pronunciare da coloro i quali «hanno l'incarico di designare quel che funziona come vero»<sup>213</sup>. Non esiste “la” verità sulla follia, come non esiste quella sulla malattia, sulla delinquenza, ma ogni volta è esistito “un” discorso che ha avanzato la pretesa di verità, separando il falso dal vero, e

---

<sup>209</sup>Cfr. *Subjectivité et vérité*, cit., lezione del 6/1/1981.

<sup>210</sup> *Ibid.*

<sup>211</sup> *Intervista a Michel Foucault*, in M. Foucault, *Microfisica del potere*, a cura di A. Fontana e P. Pasquino, Torino, 1977, pp. 3-28, p. 12. La versione francese dell'intervista, *Entretien avec Michel Foucault*, è in *DE*, vol. II, testo n. 192, pp. 140-174.

<sup>212</sup> «Ogni società ha il suo regime di verità, la sua “politica generale della verità”: i tipi di discorsi cioè che accoglie e fa funzionare come veri; i meccanismi e le istanze che permettono di distinguere gli enunciati veri o falsi, il modo in cui si sanzionano gli uni e gli altri; le tecniche e i procedimenti che sono valorizzati per arrivare alla verità; lo statuto di coloro che hanno l'incarico di designare quel che funziona come vero» (*Intervista a Michel Foucault*, cit., p. 25).

<sup>213</sup> *Ibid.*



quindi il folle dal normale, il malato dal sano, il criminale dall'individuo socialmente integrato.

Foucault considera la follia, la delinquenza, la malattia, la sessualità come singolarità storiche, come esperienze che si sono costituite nel configurarsi di una «correlazione» singolare tra un campo di sapere, un sistema normativo e una modalità di rapporto del soggetto con se stesso<sup>214</sup>. La storia di queste singolarità storiche non può essere quella dei diversi atteggiamenti che le civiltà hanno storicamente espresso nei loro confronti, perché esse non esistono se non all'interno e attraverso le relazioni tra pratiche discorsive e pratiche non discorsive. La storia la si può fare, non solo come storia degli oggetti, bensì anche come storia delle «oggettivazioni», determinando «a quali condizioni qualcosa può diventare un oggetto di conoscenza possibile, come ha potuto essere problematizzato in quanto oggetto da conoscere»<sup>215</sup>. È dunque questo, ha suggerito Paul Veyne nel suo saggio sulla storia in Foucault, che il filosofo francese rimproverava alle scienze umane: articolandosi attorno a degli oggetti considerati come esistenti di per sé, come «naturali», esse impediscono l'analisi storica delle pratiche che li hanno costituiti come oggetti, non riuscendo ad essere, in ultima analisi, genealogiche<sup>216</sup>. Foucault non intende negare l'esistenza di una materia corporale o comportamentale della follia, ma sostiene che, perché questa materia diventi «follia», ha bisogno di una pratica che la oggettivi. Non è possibile giudicare quale sia l'atteggiamento giusto o sbagliato nei confronti dei folli, perché non esiste nessuna follia che attraversa i tempi e a cui si fanno seguire delle reazioni e delle giustificazioni di quelle reazioni. Perciò Foucault considera «un errore immaginare che il *fare*, la pratica, si

---

<sup>214</sup> Sono rispettivamente i tre assi entro i quali Foucault intendeva fare «una storia della soggettività» (cfr. M. Foucault, *Préface à l'«Histoire de la sexualité»*, in *DE*, vol. II, p. 1398; tr. it. *Prefazione alla «Storia della sessualità»*, in *Archivio Foucault III*, cit., pp. 233-234).

<sup>215</sup> Cfr. M. Foucault, *Foucault*, in *DE*, vol. II, testo n. 345, pp. 1450-1455, p. 1451 (tr. it. *Foucault*, in *Archivio Foucault III*, pp. 248-252, p. 249).

<sup>216</sup> P. Veyne, *Foucault révolutionne l'histoire*, in *Comment on écrit l'histoire*, Paris, 1979; tr. it. di M. Guareschi, *Foucault rivoluziona la storia*, in *Michel Foucault. La storia, il nichilismo e la morale*, Verona, 1998, pp. 7-65, p. 50. Rispetto a questa critica, il problema di sapere se l'organizzazione razionale di quegli oggetti considerati naturali possa essere garanzia di scientificità resta secondario (cfr. *ibid.*, pp. 50-51).

spieghi a partire da ciò che è fatto», mentre «ciò che è fatto, l'oggetto, si spiega a partire da quello che è stato il fare in un determinato momento storico»<sup>217</sup>.

Ecco quindi qual è «la prima funzione teorico-politica dell'evenemenzializzazione»: essa comporta «una rottura di evidenza» rispetto a ciò che siamo abituati a considerare come qualcosa che ci determina inevitabilmente e ci costituisce, come «una costante storica» o «un tratto antropologico immediato»<sup>218</sup>. Bisogna sostituire all'oggetto la sua «positività», e alla necessità, le «condizioni di accettabilità di un'esperienza»: sono i due livelli, rispettivamente l'archeologico e il genealogico della evenemenzializzazione<sup>219</sup>. L'archeologia messa al servizio di un sapere critico delle esperienze, dei modi di pensare, dei comportamenti del presente, non li presenta come degli universali, come degli oggetti di conoscenza esistenti da sempre, «né incarnazioni di un'essenza, né individualizzazioni di una specie», bensì come «singolarità pure»<sup>220</sup>, positività; la genealogia si domanda quali condizioni, quali discorsi e quali pratiche li abbiano poste in essere e quale nesso sapere-potere le abbia rese accettabili, rendendo evidente ciò che non lo era da sé.

Non c'è libertà pensabile come condizione universale: è quello che, attraverso i greci, nell'ontologia dell'attualità, il Foucault erede di Kant ha pensato in maniera radicale. La libertà concreta del soggetto comincia, ha osservato Pierre Macherey, con la tendenza a singolarizzare – ora possiamo dire a evenemenzializzare – il sistema a cui appartiene e «tale singolarizzazione si può fare quando appare, nel contesto fissato da quest'appartenenza, la possibilità di prenderne una certa distanza [*un certain recul*] e quindi di separarsene»<sup>221</sup>. Tuttavia «La pratica di singolarità» non ha alcun senso se la si pensa al di fuori delle «condizioni storiche di una cultura, esse stesse singolari perché le figure del sapere che tendono a promuovere, sia dal lato del sapere che da quello del potere non sono mai fissate una volta per tutte, ma trasportate

---

<sup>217</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>218</sup> *Table ronde du 20 mai 1978*, in *DE*, vol. II, p. 842 (tr. it. *Perché la prigionia?*, cit., p. 58).

<sup>219</sup> Cfr. *CA*, pp. 48 sgg. (tr. it. cit., pp. 54 sgg.).

<sup>220</sup> *Ibid.*, p. 50 (tr. it. cit., p. 57).

<sup>221</sup> P. Macherey, *Foucault: étique et subjectivité*, cit., p. 96.

in un movimento continuo di trasformazione»<sup>222</sup>. Perciò è proprio del compito critico l'individuazione, all'interno del sistema di produzione della verità del presente, dei suoi punti di debolezza, degli spazi a partire dai quali la rivendicazione della libertà prende senso. «Il lavoro paziente che dà forma all'impazienza della libertà»<sup>223</sup> è il lavoro del pensiero, quando individua uno spazio di problematizzazione, quando rintraccia la strada per nuovi "possibili", ed è, lo si vedrà, un'esperienza di soggettivazione, che appartiene all'affermazione e alla stilizzazione di nuovi modi di vita.

### ***5. Storia, filosofia, diagnostica del presente***

Già nel 1967, in un'intervista con Paolo Caruso per una rivista italiana, di fronte alla sollecitazione del suo interlocutore di dichiarare l'appartenenza delle proprie ricerche ad una particolare disciplina, Foucault riconosce di potersi dichiarare filosofo, a patto però di considerare la diagnostica del presente lo spazio proprio della filosofia contemporanea. In quel contesto, tuttavia, a differenza di quello che si legge negli scritti sull'Illuminismo, Foucault riconosce in Nietzsche il momento in cui la filosofia, non essendo più investita del compito di rivelare una verità universale, ha intrapreso l'analisi diagnostica del presente<sup>224</sup>. Nello stesso anno, in un'intervista rilasciata, questa volta, ad un quotidiano tunisino, è allo strutturalismo che Foucault attribuisce lo stesso compito diagnostico e al filosofo il ruolo di «analista della congiuntura culturale»<sup>225</sup>, assunto che per cultura non debba intendersi soltanto la

---

<sup>222</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>223</sup> *WE*, p. 1397 (tr. it. cit., p. 232).

<sup>224</sup> *Che cos'è Lei professor Foucault?*, p. 634. Ancora prima, nel 1966, in un'altra intervista, sempre a proposito di Nietzsche, Foucault aveva detto: «Per lui, il filosofo era quello che diagnostica lo stato del pensiero». Ma è interessante anche il seguito della riflessione: «Si possono individuare due tipi di filosofi, colui che apre nuovi sentieri del pensiero, come Heidegger, e colui che gioca in qualche modo il ruolo dell'archeologo, che studia lo spazio nel quale si dispiega il pensiero, così come le condizioni del pensiero, il suo modo di costituzione» (*Qu'est-ce qu'un philosophe?*, intervista con M-G. Foy, «Connaissance des hommes», n. 22, 1966, p. 9, in *DE I*, testo n. 42, p. 581). È, naturalmente, nel secondo tipo di filosofo che Foucault si riconosce.

<sup>225</sup> *La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est «aujourd'hui»*, intervista con G. Fellous, «La Presse de Tunisie», 12 avril 1967, p. 3, in *DE I*, testo n. 47, pp. 609-610.

produzione letteraria e artistica, ma anche «le istituzioni politiche, le forme della vita sociale, gli interdetti e le costrizioni»<sup>226</sup> che caratterizzano una società storicamente determinata. Lo strutturalismo, infatti, se inteso non tanto nel senso specifico di metodo di analisi sincronica dei rapporti che reggono l'insieme di elementi caratterizzanti una lingua, o una religione, se inteso dunque non solo come metodo di analisi che ha portato alla fondazione di nuove discipline scientifiche, come la linguistica, e al rinnovamento di altri campi come quelli dell'etnologia o dell'antropologia, bensì considerato, in un senso più generale, come «un'attività attraverso la quale dei teorici, non specializzati, si sforzano di definire i rapporti attuali che possono esistere tra un tale e tal'altro elemento della nostra cultura, tale e tal'altra scienza, tale dominio pratico e tale dominio teorico, ecc. »<sup>227</sup>, allora in questo secondo senso si potrebbe parlare piuttosto dello strutturalismo come attività filosofica o, meglio, di una filosofia strutturalista che si propone di «diagnosticare che cos'è l'oggi»<sup>228</sup>. Non devono d'altronde stupire questi due diversi riferimenti, oltre a quello kantiano, come esemplificazioni del compito diagnostico della filosofia, dal momento che entrambi hanno contribuito a quel decentramento del soggetto e della natura umana in rapporto alla verità e alla storia che ha liberato, nella prospettiva foucaultiana, il campo proprio dell'archeologia<sup>229</sup>. L'interpretazione della filosofia contemporanea come attività diagnostica del presente diventerà poi, negli anni Ottanta, una rivendicazione di appartenenza a quella tradizione filosofica inaugurata da Kant con la risposta alla domanda *Che cos'è l'Illuminismo?*, peraltro con la significativa conseguenza di una più precisa connotazione etica del filosofare. Il richiamo a quello scritto e non, in maniera generale, alla riflessione kantiana sulla storia è peraltro motivato da Foucault, in

---

<sup>226</sup> *Ibid.*, p. 610.

<sup>227</sup> *Ibid.*, p. 610.

<sup>228</sup> *Ibid.*, p. 609.

<sup>229</sup> Gli altri due “decentramenti” che hanno contribuito a sottrarre la storia alla sovranità del soggetto o della coscienza e dunque a non farne più il luogo della continuità sarebbero stati operati da Marx e da Freud, nella misura in cui il primo ha letto la storia attraverso la lotta della classe e quindi ha mostrato la dipendenza della coscienza dal modo di produzione, il secondo poiché, riconoscendo all'inconscio un senso, una forma di espressione e una dinamica completamente autonomi, ha messo l'uomo di fronte all'impossibilità di accedere in maniera diretta a gran parte della sua vita psichica. Marx e Freud, inoltre, assieme a Nietzsche, hanno reso evidente, seppure da prospettive diverse, l'inevitabile carattere circolare dell'interpretazione.

coerenza con la finalità genealogica nel senso nietzschiano che caratterizza l'archeologia, con il rilievo della specificità di quel testo che non è tanto legata al tema in esso affrontato, quanto alla modalità dell'interrogazione che lo caratterizza. Nello scritto sull'Illuminismo, secondo Foucault, non è dominante infatti quel punto di vista cosmopolitico<sup>230</sup> che contraddistingue e tiene legati gli altri testi kantiani sulla storia, dal momento che esso non pone, almeno non direttamente, la questione dell'inizio della storia dell'umanità, né quello del suo compimento o, meglio, «la questione della teleologia immanente allo stesso processo della storia» vi è posta «in maniera relativamente discreta, quasi laterale»<sup>231</sup>, poiché il problema primario, come si è visto, è il presente e il ruolo che in esso ha da occupare il filosofo che vi appartiene<sup>232</sup>. E dunque, due secoli dopo Kant, a Foucault sembrava possibile riferirsi – prescindendo anche dal suo rapporto con una possibile visione teleologica della storia – in maniera specifica a quella lettura dell'Aufklärung, poiché essa indicava essenzialmente la cifra di una «attitude», di una «vie philosophique»<sup>233</sup>. Quell'istanza etica della filosofia, descritta nella riflessione kantiana, doveva concretizzarsi in un lavoro fatto di inchieste diverse, che avessero la «loro coerenza metodologica nello studio allo stesso tempo archeologico e genealogico delle pratiche considerate simultaneamente come tipo tecnologico di razionalità e giochi strategici di libertà», «la loro coerenza teorica nella definizione delle forme storicamente singolari nelle quali sono state problematizzate le generalità del nostro rapporto alle cose, agli altri e a noi stessi», infine «la loro coerenza pratica nella cura apportata nel mettere la riflessione storico-critica alla prova delle pratiche concrete»<sup>234</sup>.

Che la messa in questione del presente, nell'ontologia dell'attualità, passasse attraverso l'interrogazione critica del passato, attraverso la storia delle esperienze è dunque stata la sfida, di natura nietzschiana, del percorso di Foucault. Se è vero che le ricerche archeologiche sono sempre tagliate su un orizzonte storico preciso, se esse interrogano la cultura occidentale

---

<sup>230</sup> Benché, a ben vedere, certamente esso vi sia sotteso.

<sup>231</sup> QL, p. 1498.

<sup>232</sup> Cfr. QL, p. 1499.

<sup>233</sup> QL, p. 1396.

<sup>234</sup> QL, p. 1397.

nell'elemento dell'archivio, l'obiettivo della ricerca archeologica non è il passato, ma il presente. Fare la storia delle oggettivazioni, spiegare non cosa si è pensato della follia nella modernità, non come le società occidentali si sono comportate rispetto ad essa, bensì come si è costituito un oggetto di sapere e di pratiche sociali e politiche che avesse i caratteri della follia, dunque fare la storia della costituzione degli oggetti significava, per Foucault, consentire la problematizzazione del presente. Far emergere la storicità delle esperienze come dei saperi, analizzare gli enunciati nelle loro condizioni di realtà, restituirli alla loro rarità voleva dire, di fatto, mettere in discussione «la nostra appartenenza ad un tempo ad un regime di discorsività donata e a una configurazione di potere». È per questo che le ricerche archeologiche assumono una finalità genealogica, nella misura in cui esse non si limitano all'analisi del materiale del passato, ma consentono di interrogare il presente o, meglio, esse consentono di fare «una storia del presente».

Il rapporto di Foucault con la ricerca storica è quindi del tutto particolare. È indubbio che il materiale utilizzato nelle sue monografie è “tecnicamente storico”, ed è assolutamente nota l'estrema scrupolosità e la grande. Le sue fonti sono storiche, e anzi negli anni Settanta Foucault collabora direttamente e si confronta, sentendo la necessità di chiarire le proprie scelte metodologiche, con gli storici di professione. D'altronde si è visto quanto il metodo archeologico sia debitore della rivoluzione operata nella storia dalla scuola delle *Annales*. E in verità, inoltre, l'unico contesto in cui il lavoro di Foucault consiste quasi esclusivamente nell'analisi di fonti storico-filosofiche è quello della *Storia della sessualità 2 e 3* e più in generale delle ricerche che hanno preparato le sue due ultime monografie edite. Ciò nonostante, il suo modo di essere storico è, a mio avviso, autenticamente filosofico e l'interpretazione dell'*Aufklärung* kantiana è in questo senso illuminante. È stato a partire da lì che «la storia è divenuta uno dei maggiori problemi della filosofia»<sup>235</sup>. Dunque le “inchieste” storiche di Foucault rispondono alla necessità di fare della filosofia il luogo della critica e del presente l'oggetto della critica, di una critica che trova i propri strumenti nella storia delle oggettivazioni, nella storia della

---

<sup>235</sup> Postfazione a *Il normale e il patologico*, p. 274.

costituzione positiva degli oggetti del sapere e delle pratiche sociali e politiche che sono in relazione con quel sapere. Fare, in altri termini, di nozioni e categorie divenute familiari al punto da non essere più interrogate nella loro costituzione storica, qualcosa di positivo nel senso di posto in essere, di *positum*, vuol dire dischiudere la possibilità di mettere in questione la nostra appartenenza ad esse e, in tal modo, il nostro riconoscersi in ciò che siamo. Se allora la questione critica kantiana risiedeva nel sapere quali limiti la conoscenza deve rinunciare a varcare<sup>236</sup>, l'ontologia dell'attualità che lo stesso Kant, nella lettura foucaultiana, ha inaugurato con il suo *Che cos'è l'Illuminismo?* trasforma la critica in qualcosa di positivo, poiché essa «non dedurrà quello che ci è impossibile fare o conoscere dalla forma di ciò che noi siamo; ma coglierà, nella contingenza che ci ha fatto essere quello che siamo, la possibilità di non essere più, di non fare o di non pensare più quello che siamo, facciamo o pensiamo»<sup>237</sup>. Assumendo una direzione genealogica, la critica come indagine condotta attorno ai nostri limiti non rappresenta i limiti come ciò che «la nostra conoscenza deve rinunciare a superare», ma come ciò che di singolare e arbitrario ci è invece «dato come universale, necessario e obbligato» e che, per questo, è possibile superare<sup>238</sup>. Dunque, nella sua determinazione positiva, l'ontologia dell'attualità è sì un lavoro fatto ai limiti della nostra storia, per sapere cosa siamo e come siamo arrivati ad esserlo ma, soprattutto, «per afferrare i punti in cui il cambiamento è possibile e auspicabile e, al tempo stesso, per determinare la forma precisa da dare a questo cambiamento»<sup>239</sup>. Nella domanda sul presente, la modernità designa una scelta etica che è la stessa assunta da Kant nella domanda sull'*Aufklärung*: l'*ethos* moderno definisce, da un lato, l'«appartenenza» al presente, dall'altro, rappresenta l'assunzione di un «compito», quello della «critica pratica nella forma del superamento possibile»<sup>240</sup>.

Quel che conta, per Foucault, hanno scritto Deleuze e Guattari, è la differenza tra il presente all'attuale, il passaggio da «ciò che siamo e proprio per

---

<sup>236</sup> CA, p. 45.

<sup>237</sup> WE, p. 1393 (tr. it. cit., p. 228).

<sup>238</sup> *Ibid.*

<sup>239</sup> *Ibid.* (tr. it. cit., p. 229).

<sup>240</sup> *Ibid.* (tr. it. cit., p. 228).

questo ciò che non siamo più» a «ciò che stiamo diventando, ossia l'Altro, il nostro divenir-Altro»<sup>241</sup>, quell'*Altro* che – si leggeva già nella prefazione all'*Archeologia* – quanti sono rimasti sordi al mutamento epistemologico della storia operato dall'irruzione della lunga durata e del discontinuo «hanno paura di concepire (...) all'interno del tempo del nostro pensiero»<sup>242</sup>. Questa tensione al divenire altro come carattere dell'*ethos* moderno è esemplificato, nella prospettiva di Foucault, in modo efficace da Baudelaire. Il suo modo di rapportarsi al presente ne è un'«eroizzazione» perché afferra ciò che l'istante presente può avere di eterno ma, allo stesso tempo, quell'eroizzazione è «ironica»<sup>243</sup>: non è fatta per conservare il presente così com'è, ma per immaginarlo diversamente. «La modernità baudelairiana è un esercizio in cui l'estrema attenzione al reale è messa a confronto con la pratica di una libertà che rispetta quel reale e, al tempo stesso, lo violenta»<sup>244</sup>; è, di nuovo, la duplice dimensione dell'appartenenza e del compito che definisce i caratteri di quest'*ethos*.

---

<sup>241</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, tr. it. di A. De Lorenzis, Torino, 1996, p. 106.

<sup>242</sup> AS, p. 18.

<sup>243</sup> WE, p. 1388 (tr. it. cit., pp. 223-224).

<sup>244</sup> *Ibid.*, p. 1389 (tr. it. cit., p. 225).



**III CAPITOLO**  
**L'ETICA DELLA CURA DI SÉ**

### **1. La critica del presente e il lavoro su se stessi**

Il filosofo moderno non deve soltanto essere capace di analizzare criticamente il presente, ma deve saper «riconvertire la critica del suo tempo in un lavoro sulla propria soggettività»<sup>245</sup>. C'è infatti un altro elemento che Foucault valorizza della modernità baudelairiana e che, più di tutti, m'interessa: la trasformazione critica non ha per oggetto solo il presente, ma anche se stessi, nella misura in cui essere moderni significa «assumere se stessi come oggetto di un'elaborazione complessa»<sup>246</sup>. L'*ethos* che Baudelaire incarnerebbe comporta una forma di ascetismo, che non conduce però l'uomo alla scoperta della sua verità, e in tal modo alla riappropriazione della sua natura propria; piuttosto, radicando l'uomo nella particolarità del presente, lo tiene legato al compito dell'invenzione di sé. Ma è esattamente questa la modalità di rapporto dell'individuo con se stesso che Foucault riconosce, e valorizza, nelle riflessioni sull'etica della filosofia greca classica e del periodo ellenistico, giustificando così una lettura del legame strettissimo tra gli scritti su Kant e le ricerche che hanno seguito *La volontà di sapere* e che dunque hanno condotto al confronto con la filosofia antica, e in modo particolare con la filosofia ellenistica. Kant presenta la sua *Beantwortung der Frage* come una descrizione del processo in atto e, allo stesso tempo, come una prescrizione; anzi l'adesione al motto dell'*Aufklärung*, al *sapere aude*, permette al soggetto di identificarsi in un modo d'essere, d'incarnare una divisa [*Walspruch*] e in tal modo di distinguersi rispetto agli altri. Se il testo di Kant inaugura «la forma moderna, allo stesso

---

<sup>245</sup> F.P. Adorno, *Le style du philosophe*, cit., p. 49.

<sup>246</sup> *Ibid.*

tempo politica, filosofica e etica, del rapporto filosofico al presente»<sup>247</sup>, quel rapporto assume un valore “etico” nel significato che i greci attribuivano al termine e che Foucault studia in *L'uso dei piaceri* e *La cura di sé*.

## 2. La storia della sessualità

Il progetto della *Storia della sessualità* che Foucault annuncia nel 1976, con *La volontà di sapere*, è molto diverso dalle analisi poi effettivamente condotte negli anni successivi. Infatti, con il secondo ed il terzo volume della *Storia della sessualità*, che rappresentano l'esito delle ricerche intraprese otto anni prima, Foucault sorprende i suoi lettori, confrontandosi con i classici della filosofia e della medicina antiche. Ci si interroga in merito al senso da attribuire a questo tanto inatteso «ritorno ai Greci» dal momento che il progetto annunciato in *La volontà di sapere* ruotava intorno all'interrogativo relativo alle procedure<sup>248</sup> attraverso cui la società occidentale, a partire dal XVIII secolo, ha prodotto la «sessualità» come oggetto di una *scientia sexualis*, inducendo gli individui a «scoprire in se stessi la forza segreta e pericolosa di una “sessualità”»<sup>249</sup>. Su questo punto è lo stesso Foucault a fornire delle preziose indicazioni quando chiarisce che a spingerlo ad occuparsi della sessualità era il desiderio di analizzare, più da vicino, «le troisième axe constitutif de toute matrice d'expérience: la modalité du rapport à soi»<sup>250</sup> e che, in questo tentativo, si era subito reso conto dell'impossibilità di occuparsi dello sviluppo dell'esperienza «moderna» della sessualità, senza intraprendere un lavoro storico e critico sul concetto di desiderio e di soggetto desiderante. La nozione di «desiderio» e quella del «soggetto di desiderio» «constituait alors sinon une théorie, du moins un thème théorique généralement accepté»<sup>251</sup>. All'esigenza di ricostruire, genealogicamente, la formazione di tali nozioni, si aggiungeva un'altra difficoltà. Il periodo in cui prende

---

<sup>247</sup> F. Brugère, *Foucault et Baudelaire*, cit., p. 86.

<sup>248</sup> Foucault ne individua quattro che avrebbero dovuto essere oggetto di una trattazione più estesa nei volumi successivi a *La Volontà di sapere* (se il progetto di Foucault non fosse, appunto, mutato), e sono i seguenti: l'isterizzazione del corpo della donna, la pedagogizzazione del sesso del bambino, la socializzazione delle condotte procreative e la psichiatizzazione del piacere perverso.

<sup>249</sup> M. FOUCAULT, *La volontà di sapere*, Prefazione all'edizione italiana, tr. it. di P. Pasquino e G. Procacci, Milano, 2001, p. 7.

<sup>250</sup> ID., *Préface a l'«Histoire de la sexualité»*, cit., p. 1402.

<sup>251</sup> ID., *L'usage des plaisirs*, cit., p. 11-12.

forma l'esperienza moderna della sessualità appariva molto complessa, in ragione dello spazio rilevante che occupano, tra la fine del XVIII secolo e l'inizio del XIX, da un lato «la formation des domaines de savoir concernant la sexualité du point de vue biologique, médical, psychopatologique, sociologique, ethnologique» e, dall'altro, «les systèmes normatifs imposés au comportement sexuel, par l'intermédiaire de l'éducation, de la médecine, de la justice»<sup>252</sup>. In altri termini, la decisiva influenza che il «campo del sapere» e i «sistemi normativi» hanno avuto nella costituzione della nozione moderna di sessualità rendeva particolarmente difficile «dégager, dans ce qu'ils ont de particulier, la forme et les effets du rapport à soi dans la constitution de cette expérience»<sup>253</sup>. Per studiare in maniera privilegiata le modalità del rapporto al sé, sembrava dunque inevitabile a Foucault indirizzarsi verso dei periodi in cui il peso dei saperi fosse minore, così come la complessità dei sistemi normativi.

Si deve considerare ancora un'altra ragione di questo viaggio nel mondo classico, se si pensa, dando ragione ad una notazione di Pasquino, che «une recherche sur la *spécificité* du rapport à soi-même, qui est sous-jacent à la forme moderne de la conduite de vie sexuelle, ne peut pas faire l'économie d'un travail "comparatif" qui témoigne et fasse ressortir sa spécificité»<sup>254</sup>. Per mettere in luce la specificità del rapporto a sé, Foucault non poteva prescindere dal confronto con un'esperienza diversa da quella moderna, per la semplice ragione che la specificità è un concetto relativo; non c'è dunque una specificità in sé ma solo in rapporto a qualcos'altro: «spécifique, à savoir, différent par rapport à quoi? à quelle autre expérience?»<sup>255</sup>. Per disegnare le forme di questa specificità, Foucault rimonta ancora più lontano della costituzione del soggetto di desiderio, al di qua di quello che gli appariva, con lo sviluppo della cultura cristiana, come il punto di partenza anche dell'esperienza moderna della sessualità.

*L'uso dei piaceri* è dedicato al modo in cui l'attività sessuale è stata problematizzata dalla filosofia e dalla medicina greca del IV sec. a.C., mentre in *La cura di sé* la stessa analisi si trasferisce sui testi greci e latini del I e II sec. d.C.; in entrambi i casi, si tratta di testi di natura «prescrittiva» che, indipendentemente dalla

---

<sup>252</sup> ID., *Préface a l'«Histoire de la sexualité»*, cit., p. 1402.

<sup>253</sup> Cfr., *Ibid.*, loc. cit.

<sup>254</sup> P. PASQUINO, *La volonté de savoir*, «Le Débat», 41, 1986, p. 97.

<sup>255</sup> *Ibid.*, loc. cit.

loro forma (possono essere dialoghi, trattati, epistolari), propongono delle regole di condotta. Testi «pratici», di riferimento per la vita quotidiana, la cui lettura, avrebbe chiarito le formulazioni elaborate nei testi «teorici» della natura del piacere e delle passioni. Ciò che cattura l'attenzione e l'interesse di Foucault è che questi documenti testimoniano di un'intensa preoccupazione «morale» a proposito del comportamento sessuale, degli atti e dei piaceri che ne derivano. Si può essere portati a credere, prosegue Foucault, che le ragioni del «souci éthique» rivolto all'attività sessuale siano dovute alle proibizioni di cui essa è stata spesso oggetto, ma una simile spiegazione, oltre a non costituire un passo in avanti nell'elaborazione della questione, rischia di confondere un sistema di interdetti con una problematizzazione morale. Se si ammette che la valutazione «morale» di un'azione dipenda unicamente dall'obbedienza o dalla trasgressione di una regola imposta, non importa se dal costume, dalla religione, o dalla legge, risulta poi troppo difficile comprendere per quale motivo, anche in assenza di proibizioni e obblighi<sup>256</sup>, la preoccupazione morale persista e addirittura diventi più forte. Nelle società antiche, infatti, non soltanto il comportamento sessuale degli uomini liberi era oggetto di una profonda riflessione morale, ma questo si verificava proprio nei domini di relazione che sembravano maggiormente sottrarsi ad una limitazione dell'uso del loro diritto, del loro potere, della loro libertà: nel rapporto con il proprio corpo, nella vita matrimoniale, e nelle relazioni con i ragazzi.

Può essere fuorviante, secondo Foucault, opporre alla morale sessuale cristiana - fondata sulla considerazione dell'atto sessuale come peccaminoso, sull'imposizione della fedeltà coniugale ad entrambi gli sposi, sulla presentazione della castità come

---

<sup>256</sup> Sull'ipotetica minore pressione, sullo scarso controllo e disciplinamento degli individui nelle società antiche, Mario Vegetti si è espresso in termini divergenti da quelli di Foucault, ipotizzando che i suoi strumenti concettuali, adatti a pensare il potere nelle sue forme moderne, non siano invece riusciti a cogliere il volto antico del potere, che è sempre «segmentato e nominabile, nelle figure dell'eroe, della famiglia, della città, dell'impero, dello status, del sesso, dell'età: e finisce in questo modo per trasformarsi nell'apparenza della libertà» (M. Vegetti, *Foucault e gli antichi*, in AA.VV., *Effetto Foucault*, a cura di P.A. Rovatti, Milano, 1986, p. 42). Foucault sarebbe stato sedotto dal mito della libertà classica, sottovalutando i poteri di normalizzazione e di costrizione delle società antiche. Lo stesso parere hanno espresso anche David Cohen e Richard Salles, nel loro *Foucault on sexuality in Greco-Roman Antiquity*, in AA.VV., *Foucault and Writing of History*, cit. Tuttavia è probabile che, in queste valutazioni, ed in particolare in quella di Vegetti, si trascurino due dati importanti. Da un lato, nella considerazione della libertà nella condotta sessuale, Foucault non smette mai di precisare che si tratta di una libertà per pochi uomini liberi, una libertà quindi fondata su nette distinzioni di status, di sesso, d'età. Dall'altro lato, questa libertà non è contrapponibile all'intolleranza delle morali repressive. Entrambe le questioni saranno discusse in questo lavoro.

esempio di massima virtù- la morale pagana, che invece non condannava il piacere in sé, non proibiva, agli uomini, i rapporti extraconiugali, non considerava devianti i rapporti omosessuali. Le coppie repressione/tolleranza, liberalità/austerità non funzionano affatto se applicate alla coppia «cristianesimo»/«paganesimo», senza tenere conto, inoltre, dell'estrema semplificazione, che l'uso di categorie simili costringe a fare di una serie di esperienze così differenti tra loro. Foucault offre quattro esempi di temi, tradizionalmente legati alla morale dell'austerità sessuale cristiana, che erano già presenti in testi di provenienza pagana<sup>257</sup>. Il primo riguarda il timore legato al rapporto sessuale. In un testo di medicina greca del I secolo, Areteo descrive la fiacchezza fisica e lo spossamento dovuti ad un'attività sessuale eccessiva. Ancora più anticamente la medicina aveva costantemente invitato alla moderazione e ad un'economia nell'uso dei piaceri. Foucault mette in evidenza la vicinanza tra le inquietudini espresse in questi testi e le paure che hanno dominato la medicina e la pedagogia, dal XVIII secolo, a proposito del dispendio di energie nei rapporti sessuali, in particolare di quelli non finalizzati alla procreazione, paure derivate da una tradizione cristiana che includeva il piacere e il desiderio nel dominio del male e del peccato.

Il secondo esempio riguarda una favola dell'animalità<sup>258</sup> in cui si descrive un vero e proprio esempio di buona condotta sessuale. In *L'introduzione alla vita devota*, Francesco di Sales considera il comportamento sessuale dell'elefante come modello di austerità. Vi si ritrovano infatti tutti gli elementi della buona coniugalità cristiana: la fedeltà monogamica, il rispetto della femmina e della progenitura, il pudore, l'intimità dell'atto sessuale, e il desiderio di purificazione dopo di esso. La stessa rappresentazione dell'elefante la si ritrova, in Plinio e ancora prima nel *Nicocle* di Isocrate. Il terzo tema riprende la rappresentazione stereotipata dell'omosessuale nel XIX secolo: la civetteria dei suoi gesti, la fisionomia e l'atteggiamento femminili, l'inversione dei ruoli considerata come un elemento offensivo della natura. Alcuni elementi di questa stigmatizzazione così diffusa, ad esempio la mollezza dei gesti, l'effeminatezza si trovano già nella letteratura greco-romana del periodo imperiale,

---

<sup>257</sup> La presentazione di questi temi segue esattamente la ripartizione di *L'uso dei piaceri*: il rapporto con il corpo, con la sposa, con i ragazzi e con la verità.

<sup>258</sup> Con la discussione di questa favola Foucault apre anche il corso del 1980/81, *Subjectivité et vérité*.

nelle *Metamorfosi* di Apuleio, nelle *Diatriche* di Epitteto, ma già Socrate vi fa allusione nel *Fedro*.

Infine, l'antichità pagana ha condiviso con il cristianesimo il tema della castità come modello di condotta virtuosa. In particolare, il tema della *philia*, in cui l'*eros* diventa il percorso comune all'amante e all'amato verso la saggezza, testimonia di una precoce presentazione dell'astinenza sessuale come condizione dell'accesso alla verità.

Lo scopo di Foucault non è quello di dimostrare che, in realtà, le radici dei principi e delle regole di condotta sessuale tradizionalmente attribuite alla morale cristiana vadano cercate proprio nella morale pagana in contrapposizione alla quale essa si è costituita; piuttosto il filosofo, dopo aver riscontrato una certa continuità di temi e modelli di condotta, intende domandarsi se essi abbiano funzionato allo stesso modo o se, al contrario, svolgendo ruoli diversi, non siano il risultato di due modi differenti di intendere la morale. È dunque necessaria una prima domanda: per chi sono e di chi sono queste «moralità sessuali»? A chi viene prescritta l'austerità? Nel caso del cristianesimo la fedeltà coniugale e la procreazione come fine dell'atto sessuale sono comandamenti che s'impongono a tutti, senza alcuna distinzione di sesso o di status sociale, sono prescrizioni di un codice morale universale, la cui validità si fonda sul riferimento extramondano alla legge divina. In maniera differente, la riflessione morale degli antichi sulle «cose d'amore» non elabora delle regole di condotta valide per entrambi i sessi, ma limitandosi a quello maschile, si rivolge ai soli uomini liberi: «elle est une élaboration de la conduite masculine faite du point de vue des hommes et pour donner forme à leur conduite»<sup>259</sup>. In quest'ottica, le stesse esigenze d'austerità che si riscontrano nella morale cristiana, «n'étaient pas organisées en une morale unifiée, cohérente, autoritaire et imposée de la même façon à tous; elles étaient plutôt un supplément, et comme un "luxe" par rapport à la morale couramment admise»<sup>260</sup>.

Nelle tre parti essenziali in cui si articola *L'uso dei piaceri*, Foucault segue il precisarsi del tema dell'austerità, nelle diverse regioni d'esperienza a cui essa è riferita: la dietetica, rapporto con il corpo e con la salute, l'economica, rapporto con la sposa e con l'*oikos* in generale, l'erotica, rapporto con i ragazzi che assume la forma della *philia*. Queste analisi sono sviluppate, alla luce di un interrogativo essenziale:

---

<sup>259</sup> M. FOUCAULT, *L'usage des plaisirs*, cit., p. 33.

<sup>260</sup> *Ibid.*, p. 31.

perché negli ambiti d'esistenza sopra ricordati, l'interferenza dell'attività sessuale era considerata problematica nella sfera morale, e quale tipo di «morale» esigeva l'austerità?

### **3. Codice, moralità, etica**

In riferimento al soggetto, Foucault distingue tre accezioni del termine «morale»: l'insieme dei valori e delle regole d'azione proposti, nella forma di un «code morale», agli individui o ai gruppi, attraverso la mediazione di apparati prescrittivi di vario tipo; l'agire effettivo degli individui che, valutato nella sua conformità al codice, costituisce la «moralité des comportements»; infine, i differenti modi in cui l'individuo, agendo in riferimento alle prescrizioni del codice, si costituisce come soggetto morale e le pratiche in cui il processo di «subjectivation morale» si concretizza. Nella prima accezione il soggetto rileva in quanto individuo normato, essendo colui al quale il codice impone di fare una determinata azione, ordina di non farla o consente di farla senza prescriverne né l'esecuzione né il divieto; nella seconda, il soggetto è semplicemente l'agente morale, la cui condotta è presa in considerazione in quanto obbedisce o resiste al modello prescrittivo; nella terza, l'individuo, agendo in virtù della sua personale valutazione del codice, opera costituendosi come soggetto morale dell'azione.

Tali distinzioni chiariscono che, nell'esame di un'azione morale, è necessario tenere presente tutti e tre i tipi di rapporto che vi sono implicati: il rapporto alla regola da applicare all'azione, il rapporto alla realtà in cui si effettua l'azione, e anche il rapporto a sé, nella misura in cui formarsi come soggetto morale comporta un «travail éthique», un lavoro su se stessi che ha una sua autonomia dalle prescrizioni del codice, e che si traduce nella «réflexion sur soi, la connaissance, l'examen, le déchiffrement de soi par soi, les transformations qu'on cherche à opérer sur soi-même»<sup>261</sup>. La storia di una «morale», quindi, può assumere come punto di vista ciascuna delle tre prospettive: si potrà fare una storia dei codici, una storia della moralità, e una storia delle forme di soggettivazione morale e delle pratiche di sé che le assicurano; solo quest'ultima è una storia dell'«éthique» e dell'«ascétique», in

---

<sup>261</sup> ID., *L'usage des plaisirs*, cit., p. 41.



quanto il suo oggetto d'analisi è «la manière dont les individus sont appelés à se constituer comme sujets de conduite morale»<sup>262</sup>. Esiste dunque tutta una ricchezza di materiale storico non solo rispetto alla varietà dei codici morali e dei temi, ma anche laddove si riscontra una continuità tematica, come accade per le letterature pagane e cristiane, non si può non prendere in considerazione la diversità dei modi di rapporto a sé, quindi delle forme di soggettivazione.

Ora, se la morale, nel senso più esteso del termine, comprende sia l'elemento della codificazione dei comportamenti che quello della soggettivazione etica, dall'indagine storica sui differenti sistemi morali che hanno caratterizzato le società si rileva che, in alcuni casi, l'accento è posto soprattutto sulla sistematicità del codice, sulla sua ricchezza, sulla quantità dei casi contemplati e degli ambiti di comportamento sottoposti alle prescrizioni del codice, sull'efficacia delle autorità che ne assicurano l'obbedienza e sulle eventuali misure punitive adottate; si parla invece di morali «orientées vers l'éthique»<sup>263</sup>, e in questi casi il codice può essere anche piuttosto rudimentale, quando l'accento è posto sulle forme di rapporto a sé, sulla maniera *pratica* di elaborarlo, «considerando, questa o quella parte del nostro essere, quale materia principale, quale *sostanza etica*, della nostra condotta pratica»<sup>264</sup>. Foucault riconosce questo secondo tipo di sistemi morali proprio nella riflessione morale greca e greco-romana, poiché, ad eccezione di testi come *Le leggi* o *La Repubblica*, i riferimenti ad un codice sistematico di condotta, alla necessità di autorità garanti della sua applicazione sono piuttosto deboli, mentre la preoccupazione maggiore è rivolta alla ricerca di una forma di rapporto a sé che, come si vedrà più avanti, permettesse all'individuo di acquisire una perfetta padronanza di sé, di adottare uno stile di vita temperato, saggio, una condotta propria al modo d'essere qualificabile come *sophrosyne*.

Prima di guardare più da vicino queste analisi, è opportuno fare ancora qualche passo per completare il quadro di ciò che Foucault presenta come «le choix de méthode», il modello teorico che regge le sue indagini sulla riflessione morale a proposito del comportamento sessuale, nella filosofia antica. Come ha fatto notare Pierre Macherey, se si vuole pensare l'esperienza etica del soggetto, non bisogna

---

<sup>262</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>263</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>264</sup> C. DI MARCO, *Critica e cura di sé*, Milano, 1999, p. 198.

riferirla soltanto al rapporto, di trasgressione o di obbedienza, che l'individuo ha con la legge, perché in questo modo si resta, come accade nel primo caso di sistema morale sopra descritto, in una forma di «subjectivation (...) quasi juridique»<sup>265</sup>. La legge, in realtà, anche quando si trasforma in divieto, è soltanto il risultato, «un effet particulier et dérivé, dont la production prend place dans un processus plus fondamental qui est celui, non de la morale proprement dite, en rapport avec des systèmes d'obligation et des codes, mais de l'éthique»<sup>266</sup>. Nella soggettivazione etica, infatti, il soggetto fa l'esperienza della norma, nel senso che è lui stesso a costruire il suo rapporto con essa, a scegliere se per la propria condotta morale sia opportuno o meno rispettare le indicazioni normative, o se in un alcuni casi, poiché si ritiene ingiusta la norma, sia preferibile fare diversamente, e se inoltre, rispetto a ciò che la norma non dice, sia necessario darsi ugualmente un ordine, precisare un comportamento.

Implicando un rapporto particolare con il sistema normativo, la costituzione dell'individuo come soggetto etico non si fa, secondo Foucault, attraverso l'universalizzazione della regola che regge la sua azione. Al contrario essa dipende da «une attitude» e «une recherche» che, individualizzando la sua azione, «la modulent, et peuvent même lui donner *un éclat singulier* par la structure rationnelle et réfléchie qu'elle lui prête»<sup>267</sup>. Seguendo ancora un'osservazione di Macherey, si può affermare che «la liberté effective du sujet commence avec cette propension à singulariser le système auquel il appartient», nel senso di un sistema storico, e che tale singularizzazione è possibile «au moment où apparaît, à l'intérieur du cadre qui est fixé par cette appartenance, la possibilité d'établir par rapport à lui un certain recul, et donc dans une certaine mesure de s'en dépendre»<sup>268</sup>. La libertà, che è per Foucault la «condition ontologique de l'éthique»<sup>269</sup> non è leggibile, come in un sistema di leggi, in termini di possibilità di trasgressione del sistema, ma è pensabile solo come il

---

<sup>265</sup> M. FOUCAULT, *L'usage des plaisirs*, cit., p. 42.

<sup>266</sup> P. MACHEREY, *Éthique et subjectivité*, cit., p. 92.

<sup>267</sup> M. FOUCAULT, *L'usage des plaisirs*, cit., p. 84, corsivo nostro.

<sup>268</sup> P. MACHEREY, *Éthique et subjectivité*, cit., p. 96.

<sup>269</sup> M. FOUCAULT, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, in *Dits et écrits II*, cit., p. 1531.

rapporto che «au sein même du système, (...) le sujet réussit à établir avec la singularité de la norme»<sup>270</sup>.

Nel saggio del 1963 dedicato a Bataille, Foucault si occupa di trasgressione e la definisce come «un geste qui concerne la limite», che si manifesta nella sottigliezza della linea da abbattere: è nello spazio d'azione circoscritto dal divieto che essa mostra «l'éclair de son passage», ma quello spazio può darsi che sia anche tutto il suo spazio, «sa trajectoire en sa totalité»<sup>271</sup>. Infatti, il limite e la trasgressione non esistono che in funzione del loro intreccio, devono l'uno all'altra la «densité de leur être»<sup>272</sup>. Al di fuori del gesto trasgressivo che lo nega, il limite non avrebbe un'autentica esistenza, come se questa dipendesse proprio dalla superabilità del limite, come se «une limite» non potesse essere altro che «une limite franchissable». La trasgressione, d'altra parte, esaurisce la sua consistenza nel momento in cui si scaglia con violenza contro il limite che la incatena, e non è forse vero che essa consuma tutto il suo essere nell'istante in cui pone, varcandola, l'esistenza della linea, «n'étant nulle part ailleurs qu'en ce point du temps»<sup>273</sup>? Cos'è il limite, al di fuori dell'istante in cui s'incrocia con la violenza della trasgressione, e cosa poteva essere prima? È una domanda che bisogna porsi, se ci si aspetta che la trasgressione apra uno spazio del «di fuori» sottratto al dominio della norma, se si credeva che, assumendola nel proprio agire, il soggetto morale potesse affermare dei contenuti nuovi. La trasgressione non ha niente di positivo, essa si trova nella condizione paradossale di affermare la «negabilità» del limite, essa contesta ciò che è già definito in virtù della possibilità di essere superato. Non opponendosi con nettezza alla regola, lo spazio definito dalla trasgressione è lo stesso spazio tracciato dalla regola, e così come il limite esiste laddove s'incrociano regola e trasgressione, quest'ultime abitano e si esauriscono lungo la linea del limite. L'individuo che trasgredisce la regola morale resta legato al sistema che l'ha posta in essere, dunque la soggettivazione è pensata, come per le morali orientate verso la codificazione, in forma «giuridica», in virtù della difformità o conformità al codice dell'agire individuale. La trasgressione resta legata al limite «selon un rapport en

---

<sup>270</sup> F.P. ADORNO, *Le style du philosophe. Michel Foucault et le dire-vrai*, Paris, 1996, p. 100. Sovrapposta alla trasgressione, la libertà può essere confusa con la nozione di liberazione. Entrambi i concetti che esistono autonomamente nell'orizzonte foucaultiano, saranno oggetto d'analisi nel terzo capitolo.

<sup>271</sup> M. FOUCAULT, *Préface à la transgression*, in *Dits et écrits I (1954-1975)*, cit., p. 264.

<sup>272</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 265.

<sup>273</sup> *Ibid.*, loc. cit.

vrille dont aucun effraction simple ne peut venir à bout»<sup>274</sup>, e per cercare di pensarla diversamente occorre liberarla dalle sue ambigue parentele, pensarla «avec l'éthique»<sup>275</sup>.

Quando Foucault spiega che il lavoro etico indica il processo con cui l'individuo, agendo in riferimento agli elementi prescrittivi, si costituisce come soggetto morale della propria condotta, non vuol dire che il rapporto a sé rappresenta una zona di completa indipendenza, riservata all'uomo liberato da ogni sistema istituzionale e sociale. L'individualizzazione della regola d'azione, o con le parole di Macherey, la singularizzazione del rapporto alla norma, che è il processo di costituzione della soggettività «*n'est possible et pensable que dans les conditions historiques d'une culture, elles-mêmes singulières parce que les figures du savoir qu'elles tendent à promouvoir, tant du côté du savoir que de celui du pouvoir, ne sont jamais fixées une fois pour toutes, mais sont emportées dans un mouvement incessant de transformation*»<sup>276</sup>. Il soggetto etico non trasgredisce la norma, nell'illusione di balzare al di là di essa, nell'illusione di una vita fuori da ogni potere<sup>277</sup>, ma costruisce dall'interno del sistema la sua possibilità d'intervento, individua i punti di debolezza, gli spazi a partire dai quali la rivendicazione della libertà prende senso.

Quello che Foucault ricerca nell'elaborazione morale greca non è la tolleranza, né la liberalità dei costumi, ma è il campo dell'etica, in cui, come suggestivamente dice Deleuze, il rapporto dell'individuo alla norma si piega nel rapporto che egli stabilisce con se stesso<sup>278</sup>. Le morali elaborate dai Greci ci consentono di pensare, non tanto alla possibilità di una società che non ha prodotto delle strategie di repressione della sessualità<sup>279</sup>, ma alla possibilità che «les règles obligatoires du pouvoir se doublent de

---

<sup>274</sup> *Ibid.*, p. 265.

<sup>275</sup> Cfr., *ibid.* loc. cit.

<sup>276</sup> P. MACHEREY, *Éthique et subjectivité*, cit., p. 97, corsivo nostro.

<sup>277</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>278</sup> G. DELEUZE, *Foucault*, Paris, 1986, p. 107.

<sup>279</sup> Che la società occidentale abbia sviluppato, in coincidenza dello sviluppo del sistema capitalistico, degli strumenti di repressione del sesso è cosa, per Foucault, estremamente discutibile. In primo luogo, per una ragione storica: bisognerebbe dimostrare che, a partire dal XVII secolo, si sia effettivamente registrata un'intensificazione o una vera e propria instaurazione di un regime di repressione del sesso. In secondo luogo si pone un problema più generale concernente l'elaborazione di paradigmi di lettura del potere applicabili al potere moderno: Foucault crede infatti che le forme in cui si esercita il potere moderno siano estremamente più complicate delle modalità repressive. Il potere è infatti un'istanza produttrice, positiva, che non si limita a vietare, ma produce discorsi, saperi ecc. Infine, Foucault si domanda se il discorso critico fatto nei confronti della repressione, piuttosto che un effettivo strumento di contestazione non sia prodotto da quella stessa «trama storica» che esso denuncia. Foucault vuole

règles facultatives de l'homme libre qui l'exerce»<sup>280</sup>, dove le regole facoltative sono funzioni regolatrici che si distinguono dal codice, senza separarsene completamente, e l'uomo libero non è l'uomo «liberato» dalla morale comunemente ammessa, ma è l'uomo padrone di se stesso, capace di riconoscere il momento in cui si apre lo spazio di una decisione, dotato di un «savoir-faire qui en tenant compte des principes généraux guiderait l'action dans son moment, selon son contexte et en fonction de ses fins»<sup>281</sup>.

Dall'*enkrateia*, dal rapporto a sé come autocontrollo, come padronanza di sé, espressa e ricercata in ogni sfera dell'esistenza, il soggetto etico emerge come il risultato di una pratica, colto nella sua processualità e nella sua storicità. Non si tratta di una sostanza, preesistente all'ordine storico cui appartiene, ma esso è come «une dérivée, comme le produit d'une "subjectivation"»<sup>282</sup>. Come ha scritto Mariapaola Fimiani, il soggetto etico è «*il movimento della sua soggettivazione, trasformazione permanente di sé da se stesso, condizione della problematizzazione e apertura di uno spazio mobile, per il soggetto, tra codice e comportamento*»<sup>283</sup>.

Foucault individua quattro fattori di produzione e di differenziazione delle forme di soggettivazione morale, quattro fulcri su cui ruota la singolarità del rapporto che, in riferimento alle prescrizioni del codice, l'individuo instaura con se stesso, quattro elementi che permettono di esaminare il processo attraverso il quale una regione d'esperienza diventa un campo di problematizzazione morale: «la détermination de la substance éthique», il modo in cui l'individuo sceglie una parte di se stesso, una sfera della propria esistenza, come dominio della sua condotta morale; «le mode d'assujettissement», con cui si indica precisamente la forma del rapporto tra il soggetto morale e le prescrizioni del codice, il modo in cui il soggetto si riconosce vincolato all'obbligo di seguire la regola; «le travail éthique» che si effettua su se

---

ricollocare i discorsi che si scagliano contro la repressione, contro le ipotetiche censure, contro i divieti delle nostre società, nell'economia generale di produzione dei discorsi sul sesso. Egli si domanda come si sia formato questo accanimento nei confronti di un potere che nasconderebbe, disciplinerebbe il sesso, senza parlarne, come sia nata questa «volontà di sapere» la verità sul nostro rapporto alla sessualità, verità che ha creduto di liberarci. Foucault mostra che la politica moderna del sesso si sia tradotta in un dispositivo di «incitazione ai discorsi», dispositivo che la «storia politica di una produzione di verità», quella che Foucault ha cercato di fare in tutta la sua ricerca, può e deve smascherare.

<sup>280</sup> G. DELEUZE, *Foucault*, cit., p. 108.

<sup>281</sup> M. FOUCAULT, *L'usage des plaisirs*, cit., p. 84.

<sup>282</sup> G. DELEUZE, *Foucault*, cit. p. 108.

<sup>283</sup> M. FIMIANI, *Foucault e Kant. Critica clinica etica*, Napoli, 1997, p. 87.

stessi, per trasformarsi in soggetti morali della propria condotta e le tecniche in cui consiste; «la téléologie du sujet moral», in base alla quale si chiarisce il modo d'essere, lo status ontologico cui il soggetto aspira<sup>284</sup>. Deleuze chiama questi quattro fattori «les quatre plissements, quatre plis de subjectivation», quattro pieghe che stanno tra di loro come «la cause finale, la cause formelle, la cause efficiente, la cause matérielle de la subjectivité ou de l'intériorité comme rapport à soi»<sup>285</sup>. I modi in cui gli individui agiscono per formare le pieghe, il modo di *doubler* il loro «di fuori» cambia con la storia, perciò si potrà fare una storia dell'etica come storia di queste metamorfosi, la storia dei modi di soggettivazione<sup>286</sup>. In virtù di questo, Foucault non dirà che la morale cristiana, o meglio le morali cristiane, si siano concentrate unicamente sulla codificazione, (d'altra parte, i movimenti spirituali e ascetici che si sono sviluppati prima della Riforma resistevano proprio alla forte «juridification» in campo morale che la regolamentazione del sistema penitenziale del XIII secolo aveva provocato<sup>287</sup>), e non affermerà nemmeno che l'austerità sessuale, precocemente tematizzata nel pensiero morale pagano, sia l'origine di una storia della progressiva repressione della sessualità. La spiegherà, invece, utilizzando gli strumenti d'analisi che ha adeguatamente messo a punto, riferendola ad un modo specifico di rapporto a sé, ad una problematizzazione dell'etica sessuale come «le rapport pour un homme libre entre l'exercice de sa liberté, les formes de son pouvoir et son accès à la vérité»<sup>288</sup>.

La quarta *piega* della soggettività identifica la direzione complessiva dell'agire del soggetto, consente di chiamare per nome il tipo di vita cui egli tende, e di considerare morale ogni singola azione non solo in quanto presa singolarmente ma anche per il ruolo che svolge nell'insieme di una condotta: essa è infatti «un élément et un aspect de cette conduite, et elle marque *une étape dans sa durée, un progrès éventuel dans sa continuité*»<sup>289</sup>. La soggettività etica è nella durata del suo formarsi, nel lavoro che l'individuo è disposto a fare pur di raggiungere lo «stile di vita» che desidera, per

---

<sup>284</sup> M. FOUCAULT, *L'usage des plaisirs*, cit., pp. 37-40.

<sup>285</sup> G. DELEUZE, *Foucault*, cit., p. 112.

<sup>286</sup> Cfr. *Ibid.*, loc. cit.

<sup>287</sup> Sul Concilio Laterano del 1215 e in particolare sullo sviluppo delle tecniche di confessione cfr. *La volontà di sapere*, III capitolo: «Scientia sexualis».

<sup>288</sup> M. FOUCAULT, *L'usage des plaisirs*, cit., p. 326.

<sup>289</sup> *Ibid.*, p. 39, corsivo nostro.

diventare «le type de personne que chacun est supposé aspirer à devenir»<sup>290</sup>. L'etica diventa proprio la ricerca di un'«esthétique de l'existence», perché essa consente non soltanto di dare un ordine, una forma alla propria condotta, ma anche di ridurre la distanza tra i principi che dovrebbero guidare l'azione e la loro visibilità, ovvero l'azione effettiva. La ricerca etica, per Foucault, è quindi una ricerca pratica, ricerca di un *ethos* nel senso pieno del termine, come «mode d'être du sujet et une certaine manière de faire, visible pour les autres»<sup>291</sup>. Se i problemi morali sono piuttosto rivolti alla definizione di ciò che è giusto e di ciò che è sbagliato, alla distinzione tra il lecito e l'illecito, i problemi etici si concentrano sui mezzi, sulle pratiche, sulle tecniche per arrivare ad essere in un certo modo, a comportarsi «d'une certaine manière», a tradurre nella trama visibile dell'esistenza la tensione verso un *telos* morale. «Con estetica», suggerisce Paul Veyne, «non bisogna intendere in alcun modo una ricerca dell'eleganza, una cura del proprio modo di apparire, una posa per il pubblico; bisogna intenderla come avrebbero fatto i Greci, per i quali l'artista era in primo luogo un artigiano e l'opera d'arte un'opera»<sup>292</sup>. La vita diventa un'opera, un esercizio costante di qualificazione di sé nei valori espressi mediante le proprie azioni; l'etica si fa «spazio di un complicato e vigilato “uso” della vita»<sup>293</sup>, di una cura di sé e della propria esistenza, che percorre, dall'invito all'*epimeleia heautou* che Socrate rivolge ai cittadini di Atene<sup>294</sup>, tutta la filosofia antica, fino a richiedere nel *sibi vacare* seneciano<sup>295</sup> lo spazio di tutta la vita. Il buon uso dei piaceri legati all'attività sessuale, e il tema della «cura di sé», rappresentano un possibile modo di pensare la soggettivazione etica, ponendosi come obiettivo il raggiungimento della *maîtrise de soi*, che è una forma di libertà.

---

<sup>290</sup> J. RAJCHMAN, *Érotique de la vérité. Foucault, Lacan et la question de l'éthique*, tr. fr. di O. Bonis, Paris, 1994, p. 117.

<sup>291</sup> M. FOUCAULT, *L'éthique du souci de soi comme une pratique de la liberté*, cit., p. 1533.

<sup>292</sup> P. VEYNE, *È possibile una morale per Foucault?*, tr. it. di A. Dal Lago, in *Effetto Foucault*, cit., p. 34.

<sup>293</sup> M. FIMIANI, *Foucault e Kant. Critica clinica etica*, cit., p. 89.

<sup>294</sup> Cfr., PLATONE, *Apologia di Socrate*, in particolare 29e.

<sup>295</sup> Così Seneca, nel *De brevitate vitae*, VII, 5 : «È cosa di uomo grande e al di sopra degli errori umani non farsi sottrarre nulla del proprio tempo, e la sua vita è lunghissima proprio perché, qualunque fu la sua durata, è stata tutta per lui (*totum ipsi vacavit*)», tr. it. di A. Traina, Milano, 1993.

#### 4. *La maîtrise de soi*

Nel pensiero antico, i piaceri del corpo, e tra questi essenzialmente quelli legati all'attività sessuale, potevano condurre all'intemperanza. La natura, infatti, ha associato all'atto destinato alla procreazione un piacere particolarmente intenso, anche se qualitativamente inferiore agli altri, perché comune agli animali e agli uomini, mischiato alla sofferenza e alla privazione, e dipendente dai bisogni del corpo. Se, come si credeva, la forza del piacere sessuale è per sua natura portata all'eccesso, la questione morale diventa come poter gestire questa forza, come «la maîtriser». Ci si interrogava sul modo in cui, nella ricerca e nella pratica di questo piacere, l'uomo potesse conservare la padronanza di se stesso, impedendo ai bisogni del corpo di avere il potere assoluto sull'anima. Foucault individua due variabili che permettevano, nella medicina come nella filosofia classica, di qualificare moralmente il comportamento sessuale dei singoli. La prima variabile è dell'ordine della quantità: «elle concerne le degré d'activité que traduisent le nombre et la fréquence des actes»<sup>296</sup>. Solo l'eccesso è immorale, l'esagerazione, l'incontinenza: la differenza etica, in quest'ambito, non è rintracciabile «à partir de la nature de l'acte, avec ses variantes possibles»<sup>297</sup>, ma nelle gradazioni quantitative dell'attività, «le partage est entre le moins et le plus: modération ou incontinence»<sup>298</sup>. La seconda variabile è riferibile alla distinzione tra un ruolo attivo e un ruolo passivo nella pratica dei piaceri. I testi classici attribuiscono ai due ruoli un valore di «posizione», rispettivamente quello di soggetto e quello di oggetto dell'attività. Questa distinzione, però, non coincideva con la differenza tra il ruolo maschile e quello femminile nell'atto procreativo. Essa invece assumeva un significato più generale. Attori passivi non erano solo le donne, ma anche gli «schiavi e i ragazzi», attori attivi erano gli uomini, e più precisamente gli uomini «adulti e liberi». Tutto questo non stupisce Foucault, visto che l'etica in questione è pensata da e per gli uomini. Inoltre gli consente di mettere in evidenza la corrispondenza molto forte che esisteva tra ruolo sociale e politico, da una parte, e modalità di condotta sessuale, dall'altra.

---

<sup>296</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>297</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>298</sup> *Ibid.*, pp. 60-61.



L'importanza di una condotta corretta cresceva, come si vedrà, proporzionalmente alla rilevanza della condizione socio-politica.

Intanto risulta chiaro che se la valutazione morale del comportamento sessuale ruota attorno ad una variabile quantitativa e ad una di posizione, la preoccupazione di una morale così orientata non può essere la definizione di un codice sistematico di regole volte a fissare la forma canonica degli atti, né la distinzione del permesso e del proibito, ma si concentrerà sulle condizioni e le modalità di un uso, «le style de ce que les Grecs appelaient la chrēsis aphrodisiōn, l'usage des plaisirs»<sup>299</sup>. È questione di «bon usage»<sup>300</sup>, di come vivere opportunamente la propria attività sessuale, a quale principio fare riferimento per modulare, nel senso di darle uno stile, la propria condotta: questione di prudenza, di misura nel modo di distribuire e controllare gli *aphrodisia*. Nell'«uso dei piaceri», che in questo sistema morale rappresenta, in base allo schema teorico di Foucault, il secondo elemento della soggettivazione etica, le indicazioni morali non descrivono la semplice obbedienza dell'individuo ad un dettagliato codice di regole, ma la capacità del singolo di operare una sorta di «ajustement varié» alle circostanze reali della pratica degli *aphrodisia*. Saper fare buon uso dei piaceri significa agire, di volta in volta, tenendo conto del bisogno del tutto naturale di piacere, della maggiore o minore opportunità del momento prescelto per l'attività sessuale, della condizione socio-politica dell'individuo. La temperanza nell'uso dei piaceri è l'arte di saper mantenere il bisogno nella sua naturalezza, senza cercare desideri fuori natura, essa riesce «en "usant" de ceux qui sont fondés sur le besoin de se limiter elle-même»<sup>301</sup>; ed è inoltre l'arte del *kairos*, la capacità di riconoscere nella giornata il momento più opportuno per gli *aphrodisia* e, su scala più grande, la stagione dell'esistenza più adatta e più feconda. Nella dietetica, ad esempio, la gestione corretta dell'attività sessuale, la distribuzione accurata degli atti durante la giornata risponde all'esigenza più generale di mantenere un equilibrio tra le circostanze esteriori e le condizioni del corpo. L'atto sessuale non è di per sé motivo di preoccupazione, non è giudicato «une pratique licite ou illicite selon les limites temporelles à l'intérieur desquelles il s'inscrit», ma «une activité qui, au point d'intersection entre l'individu et le monde, le tempérament et le climat, les qualités du

---

<sup>299</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>300</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>301</sup> *Ibid.*, p. 77.

corps et celle de la saison, peut entraîner des suites plus ou moins néfastes et donc doit obéir à une économie plus ou moins restrictive»<sup>302</sup>. Quando la medicina greca offre delle indicazioni sulla «dieta dei piaceri», lo fa perché teme le conseguenze negative di un eventuale abuso, perché prende in considerazione il naturale dispendio di energia e di forza fisica che l'atto sessuale implica, perché intende assicurare con la gestione dell'attività sessuale la migliore progenie. Le conseguenze di un'eccessiva pratica dei piaceri non sarebbero ricadute soltanto sulla salute del corpo ma anche sulla buona tenuta dell'anima. L'arte medica, in Grecia, non aveva semplicemente delle finalità terapeutiche, ma doveva mettere gli individui nelle condizioni di poter fronteggiare al meglio qualsiasi circostanza, di rispondere ragionevolmente agli imprevisti della vita, a tutto ciò che poteva compromettere la salute del corpo e turbare la tranquillità dell'anima. Il sapere medico insegnava come abituarsi ad un regime di vita che rispondesse a dei criteri razionali, evitando gli eccessi nell'alimentazione, adeguando la dieta ai bisogni naturali del corpo e al variare delle stagioni, un regime che impedisse inoltre l'eccessiva cura del corpo, costruendo un equilibrio fra le attività e le attenzioni dell'individuo per se stesso. La dietetica era dunque qualcosa di più complesso di una semplice strategia per evitare e guarire le malattie: essa era realmente un'arte, una tecnica che non si apprendeva osservando passivamente i consigli di un medico, ma che doveva diventare una strategia circostanziale, un'arte quotidiana del vivere bene, nella quale l'individuo dimostrava di prendersi cura del proprio corpo, in modo sempre equilibrato. L'arte del regime trasformava le attività più frequenti dell'esistenza in un «enjeu à la fois de santé et de morale»<sup>303</sup>, in un dominio di problematizzazione morale, perché ciò che era messo in pericolo era la padronanza del sé. Nell'attività sessuale, ne andava «de la maîtrise, de la force e de la vie de l'homme»<sup>304</sup>.

Nell'ottica foucaultiana, la temperanza è il *telos* morale che sostiene la riflessione degli antichi sull'uso dei piaceri. Essa richiede un rapporto con se stessi definito nell'*enkrateia*. Foucault traduce *enkrateia* con «continenza», ai fini di distinguerne il significato da quello del termine più generalmente riferibile alla temperanza, la *sophrosyne*. Effettivamente, nei testi classici, pur non essendo sinonimi, i due termini

---

<sup>302</sup> *Ibid.*, p. 153.

<sup>303</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>304</sup> *Ibid.*, p. 166.

sono molto vicini, quasi coincidenti. Riferendosi essenzialmente alla distinzione tra la *sophrosyne* e l'*enkrateia* che Aristotele fornisce nell'*Etica a Nicomaco*, Foucault propone di attribuire, alla prima, il senso di un modo d'essere che «assure qu'on se conduise “comme il convient envers les dieux et envers les hommes”»<sup>305</sup>, quindi la temperanza assume il senso più generale di pietà, giustizia, coraggio, e alla seconda, il significato di «une forme active de maîtrise de soi qui permet de résister ou de lutter, et d'assurer sa domination dans le domaine des désirs et des plaisirs»<sup>306</sup>. L'*enkrateia* si colloca sull'asse della contesa, del combattimento, è la lotta che l'individuo ingaggia contro se stesso o, meglio ancora, contro quella parte di sé che si lascerebbe dominare dalle passioni, inseguendo, non deliberatamente ma per incapacità di resistenza, dei piaceri non conformi alla ragione. Attraverso l'*enkrateia* si descrive una relazione agonistica con se stessi, quella sfida tra le «parti» dell'anima che Platone dipinge nel mito della biga alata, dove la parte razionale rappresentata dall'auriga cerca di avere la meglio sull'appetito e sull'animosità.

Foucault riconosce tra l'*enkrateia* e la *sophrosyne* la stessa relazione che esiste tra il «lavoro etico» e il «telos morale», tra il mezzo e il fine: se la temperanza è il modo d'essere da raggiungere, allora ne è condizione il controllo che l'individuo esercita su se stesso, mettendo in gioco una dinamica di «domination de soi par soi» che non veicola soltanto un principio di coscienza ma si traduce nell'azione. Il rapporto tra «maîtrise de soi» e temperanza è particolarmente importante. Quando Foucault si occupa più direttamente della *sophrosyne*, compie due passaggi decisivi. Per prima cosa, la definisce come una pratica di libertà, poi associa la libertà individuale al benessere e al buon funzionamento dello Stato. Vediamo in che modo. «S'il est à ce point important de gouverner désirs et plaisirs, si l'usage qu'on en fait constitue un enjeu moral d'un tel prix, (...) c'est afin d'être libre et de pouvoir le rester»<sup>307</sup>, e ancora: «la *sōphrosunē*, l'état auquel on tend à parvenir, par l'exercice de la maîtrise et par la retenue dans la pratique des plaisirs, est caractérisée comme une liberté»<sup>308</sup>. La libertà (o temperanza) indica una forma di rapporto a sé in cui l'individuo esercita il potere (la «maîtrise») su se stesso. Occorre ancora qualche considerazione prima di

---

<sup>305</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>306</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>307</sup> *Ibid.*, pp. 106-107.

<sup>308</sup> *Ibid.*, p. 106.

chiarire il secondo dei due passaggi a cui si faceva riferimento. Foucault riflette sul fatto che i greci abbiano parlato della temperanza come di una virtù virile. Come nella polis e nell'*oikos* spetta agli uomini governare, allo stesso modo, se lo status desiderato è quello della libertà, ciascuno deve far valere su se stesso le proprie qualità di uomo<sup>309</sup>. Quando Aristotele descrive la virtù delle donne, la definisce come una forma incompleta di virtù che trova invece la sua pienezza nella virtù dell'uomo: «non è la stessa la temperanza d'una donna e d'un uomo, e neppure il coraggio e la giustizia, come pensava Socrate, ma nell'uno c'è il coraggio del comando, nell'altra della subordinazione»<sup>310</sup>. Anche nell'*Economico* di Senofonte, la sposa virtuosa è quella che ha preso a modello della propria condotta la temperanza del suo sposo. Foucault fa notare che, essendo la temperanza, nella sua forma piena e «virile», espressione della virtù del comando, della «*maîtrise comme liberté active*»<sup>311</sup>, all'intemperanza è associata una passività dal carattere femminile. Da questo punto di vista, lo scarto etico tra un uomo «virile» e uno «effeminato» non coincide con l'opposizione tra eterosessualità e omosessualità. Esso denota invece la differenza tra un uomo che è attivo nella «*maîtrise morale sur lui-même*»<sup>312</sup>, che è libero innanzi tutto nel rapporto con se stesso e un altro che, al contrario, in questo rapporto risulta schiavo e passivo.

Foucault mette poi in evidenza, ed è questo il passaggio che si voleva sottolineare, come la negatività e la positività etica si riflettano nella dimensione politica: agire «virilmente» rispetto a sé significa stabilire nei propri confronti lo stesso rapporto di dominazione che da «uomo libero» si pretende di esercitare sugli altri. Il lavoro etico permette all'individuo di dare al rapporto con se stesso una «*structure de virilité*», nella quale la «*maîtrise de soi*» diventa isomorfa della «*maîtrise des autres*», se è vero che «*il faut être viril à l'égard de soi-même, comme on est masculin dans son rôle social*»<sup>313</sup>. C'è quindi una corrispondenza forte tra la «virilità etica», che qui indica la temperanza, la «virilità sociale» come attitudine al governo degli altri e la «virilità sessuale», l'*enkrateia* nell'uso dei piaceri. La temperanza, nella morale antica, è rappresentata come una qualità che appartiene o almeno dovrebbe appartenere

---

<sup>309</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 112.

<sup>310</sup> ARISTOTELE, *Politica*, 1260a, trad. di R. Laurenti, Bari, 1993, p. 27.

<sup>311</sup> M. FOUCAULT, *L'usage des plaisirs*, cit. p. 112.

<sup>312</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 115.

<sup>313</sup> *Ibid.*, pp. 112-113.

soprattutto a chi riveste un ruolo importante nella *polis*, a chi ha delle funzioni di responsabilità nella vita associata. Questa virtù individuale segue il modello della città ben governata; il riferimento più evidente si trova nella *Repubblica*: quando Platone s'interroga sulla natura della giustizia, sceglie la *polis* come lente d'ingrandimento di quello che accade nell'anima di ciascuno, ed anzi la correlazione stretta tra individuo e città sostiene tutta la sua riflessione politica.

L'isomorfismo tra la «*maîtrise de soi*» e la «*maîtrise des autres*» è riscontrabile anche nelle rappresentazioni della vita domestica e coniugale. Nel capitolo di *L'uso dei piaceri* dedicato all'«economica», Foucault è molto minuzioso nella ricostruzione del tipo ideale di gestione dell'*oikos*, così come viene presentato da Senofonte nell'*Economico*. Tale rigore si associa all'intenzione di dimostrare che anche un modello «domestico» e in qualche misura privato di governo degli altri seguisse, nella Grecia dell'epoca classica, un modello civico e quindi pubblico. L'*oikos* è senz'altro uno dei contesti in cui si esercita e si valorizza l'arte del governo, ma il referente di una buona gestione domestica rimane il buon governo della città. Foucault riflette sull'asimmetria tra la funzione della sposa nell'ordine domestico e quella dello sposo, riconducendola all'asimmetria tra loro esistente sul piano politico: in questo modo, egli inquadra la problematizzazione della condotta sessuale dei coniugi in un contesto più ampio di quello della vita matrimoniale. In altri termini, la diversità del ruolo sociale dell'uomo e della donna può spiegare, secondo Foucault, la diversa natura del principio che prescrive, allo sposo e alla sposa, la fedeltà al vincolo coniugale. La sposa, infatti, è obbligata ad un'attività sessuale che si svolge esclusivamente all'interno della relazione coniugale, e tale obbligazione le viene imposta nella misura in cui ella si trova sotto il potere del marito. «*Les restrictions*», nel caso della sposa, «*sont définies par le statut, la loi et les coutumes, et elles sont garanties par des châtements ou des sanctions*»<sup>314</sup>. Diverso è il caso dello sposo, al quale non sono proibite le relazioni extraconiugali, e in generale «*le statut conjugal ne lui impose pas de règles précises, sauf à lui désigner celle dont il doit attendre ses héritiers légitimes*»<sup>315</sup>. Nonostante ciò, la fedeltà alla moglie è rappresentata nella riflessione morale come un modello di buona condotta. Per renderne conto, Foucault,

---

<sup>314</sup> *Ibid.*, p. 192.

<sup>315</sup> *Ibid.*, loc. cit. L'adulterio era considerato un'infrazione al vincolo matrimoniale soltanto se era la donna a commetterlo.

coerentemente con il modello teorico già descritto, propone di spostare il discorso dal piano della morale nel senso di «codice» a quello dell'etica, cioè della ricerca di una modalità di condotta esemplare, e poi rintraccia, nel cuore di questa condotta, un modello politico. Prendendo in esame principalmente tre testi, *Le Leggi* di Platone, il *Nicocle* di Isocrate e l'*Economico* attribuito ad Aristotele, Foucault osserva che la raccomandazione di temperanza e di fedeltà alla propria moglie fatta allo sposo non è la naturale conseguenza di una relazione personale fondata sul rispetto reciproco. Essa è invece l'effetto «d'une régulation politique, qui est dans le cas des lois platoniciennes autoritairement imposées, ou que – chez Isocrate et chez le Pseudo-Aristote – l'homme s'impose à lui-même par une sorte d'autolimation réfléchie de son propre pouvoir»<sup>316</sup>. La temperanza dell'uomo, nella vita matrimoniale, è la cifra della sua capacità di non essere schiavo dei piaceri e di saper controllare il potere che esercita verso se stesso e verso gli altri. Il rispetto della sposa fino all'astensione dai rapporti extraconiugali, è per il marito «la plus belle manière d'exercer son pouvoir sur sa femme»<sup>317</sup>. Ora, questa *sophrosyne* non è vissuta dall'uomo «vis-à-vis de sa femme», ma dallo sposo «vis-à-vis» della polis. Lo statuto di «coniugato» comporta una serie di doveri e di responsabilità che possono mettere in discussione la reputazione, il prestigio nella città, il rapporto con gli altri. Sono proprio questi doveri e queste responsabilità ad esigere una condotta virtuosa, esemplare, stimabile.

L'esercizio del limite, l'*enkrateia*, ha la stessa struttura, nell'*oikos* come nella *polis*, e l'arte domestica non differisce dall'arte politica, visto che sono entrambe arti del governo. L'uomo temperante, l'uomo che detiene la signoria morale su di sé, ricerca la libertà nella sua forma «pleine et positive» se la si intende, con Foucault, come «un pouvoir qu'on exerce sur soi-même dans le pouvoir qu'on exerce sur les autres»<sup>318</sup>. Ma questa ricerca è il risultato di una scelta, di una decisione di «eccellenza» sulla propria vita, e «non è in alcun modo universalizzabile nella impersonalità delle legge»<sup>319</sup>. È in tal modo che la domanda di virilità etica, in riferimento ad un modello di virilità sociale o politica, rende conto dell'esigenza della virilità sessuale.

---

<sup>316</sup> *Ibid.*, p. 217.

<sup>317</sup> *Ibid.*, p. 197.

<sup>318</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>319</sup> M. VEGETTI, *Foucault e gli antichi*, cit., p. 40.

La problematicità del rapporto omosessuale si inserisce perfettamente in questo quadro, se esso risulta oggetto di un *souci éthique* quando vede coinvolti un adulto e un ragazzo. Non fanno problema, anzi si trattava di relazioni consuete (per il costume, per la morale) nel mondo classico, né i rapporti tra un uomo libero e uno schiavo, se in esse l'uomo ha il ruolo «attivo», né le relazioni tra due uomini adulti. Più complicata era quella che implicava tra i compagni una certa differenza di età e, in conseguenza di quella, una differenza di statuto. «Une relation masculin provoquait une préoccupation théorique et morale lorsqu'elle s'articulait sur une différence assez marquée autour du seuil qui sépare l'adolescent de l'homme»<sup>320</sup>. Il rapporto era problematico quando la differenza tra i soggetti coinvolti era quella che separa un uomo che ha già compiuto la sua formazione e un ragazzo che invece deve compierla. Era la futura posizione politica del più giovane degli amanti a rendere difficile pensarlo come attore passivo nel rapporto con un uomo più grande. Com'è possibile, ci si domandava, che chi dovrà esercitare, in virtù di una «nascita libera», delle funzioni importanti all'interno città, si trovi ad essere oggetto del piacere di un altro? Foucault mette in luce che non era l'omosessualità come tale a porre delle questioni di natura etica, ma il rovesciamento delle gerarchie che vi era messo in gioco: la passività sessuale del ragazzo libero contraddiceva il principio dell'isomorfismo tra ruolo sociale e relazione sessuale. L'esigenza di una stilizzazione dell'amore per i ragazzi rileva il forte legame tematico tra questo tipo di relazione e l'educazione, l'insegnamento. È necessario dare una forma bella e moralmente corretta all'amore per i ragazzi, perché esso mette in gioco la formazione civica e politica dell'adolescente. L'inquietudine dei greci si rivolge a quell'oggetto del piacere che dovrà diventare «à son tour le maître dans le plaisir qu'on prend avec les autres et dans le pouvoir qu'on exerce sur soi-même»<sup>321</sup>. L'erotica socratica del *Simposio* in cui l'*eros* si trasforma in *philia*, consente, per Foucault, da un lato di risolvere la cosiddetta «antinomia del ragazzo», e dall'altro, di valorizzare la relazione che l'ha posta in essere. Amante e amato diventeranno completamente reciproci, nella tensione comune alla verità, e saranno, l'uno nelle vesti del maestro e l'altro in quelle del discepolo, i protagonisti di un percorso ascetico comune.

---

<sup>320</sup> M. FOUCAULT, *L'usage des plaisirs*, cit., p. 254.

<sup>321</sup> *Ibid.*, p. 292.

## 5. *La cura di sé*

Assurer la direction de soi-même, exercer la gestion de sa maison, participer au gouvernement de la cité sont trois pratiques de même type»<sup>322</sup>: se la forma della «maîtrise de soi» e quella della «maîtrise des autres» è la stessa, sarà lo stesso anche il modo in cui le si apprende. Una sola pratica rende capaci di virtù e di governare gli altri. L'*askesis*, l'«entraînement» pratico indispensabile affinché l'individuo si costituisca come soggetto morale della propria condotta è, almeno nel periodo classico della storia antica, l'esercizio della vita virtuosa e parte integrante della formazione del cittadino. L'*askesis* è anche la *paideia*, è il lavoro etico necessario alla vita politica, la cura di sé che rende possibile la cura degli altri. C'è uno scambio reciproco tra l'educazione civica e l'addestramento individuale alla virtù. Soltanto più tardi, come si vedrà nell'età imperiale romana, la cura di sé prenderà la sua indipendenza dalla politica. Durante quest'epoca, l'arte del sé si comporrà di pratiche specifiche, rispetto alla *paideia* e nel complesso di una condotta morale che le serve da obiettivo.

Sul concetto di asceti, Foucault ha riflettuto in modo particolare in *Le tecniche del sé*, la conferenza del 1982 tenuta negli Stati Uniti, e in *L'erméneutique du sujet*, il corso al *Collège de France* del 1981-82, pubblicato in Francia da meno di un anno e che, per gli argomenti trattati, fa corpo comune con *L'uso dei piaceri* e *La cura di sé*. Esso offre, infatti, una trattazione più sistematica del concetto di cura di sé che, pur attraversando i volumi citati, trova uno spazio specifico relativamente limitato al loro interno. Cura di sé e asceti sono in relazione stretta fra di loro, poiché la cura di sé si concretizza in un'attività «ascetica». Benché il periodo ellenistico rappresenti per Foucault il momento di maggiore intensificazione della cultura di sé, costituendo, per questo, un terreno di analisi particolarmente fecondo, Foucault riconosce in un testo notevolmente anteriore, l'*Alcibiade I* di Platone, i nuclei problematici intorno a cui articolare la riflessione. È possibile dunque, per Foucault, seguire l'evoluzione del concetto di *epimeleia heautou* nel pensiero antico, riferendo l'analisi a tre elementi isolati nel dialogo platonico, tre elementi che subiranno una trasformazione significativa nell'età ellenistica. Più che un punto di partenza per la ricostruzione

---

<sup>322</sup> *Ibid.*, p. 102.



della storia della cura di sé, dal IV secolo a.C. ai primi due secoli d.C.<sup>323</sup>, la lettura dell'*Alcibiade* fa dunque da introduzione e fornisce le basi di un'indagine rivolta verso il secondo estremo dell'intervallo di tempo considerato. Il dialogo può essere visto come un «repérage», nel cuore della filosofia greca classica, del concetto di cura di sé<sup>324</sup>. Tutti e tre i nodi teorici individuati da Foucault nell'*Alcibiade I* sono legati a temi caratteristici dei primi dialoghi platonici. In particolare, il primo si riferisce al contesto in cui essi si svolgono, a quel paesaggio politico e sociale dei giovani ateniesi che come Alcibiade sono destinati, in virtù del loro status, ad esercitare un ruolo politico rilevante all'interno della città. L'invito ad «occuparsi di sé» riguarda soprattutto coloro che hanno e possono avere ambizioni politiche, e che quindi devono essere capaci di svolgere delle funzioni di governo. È questo un argomento che si ritrova nell'*Apologia*, laddove Socrate si presenta come colui che si è impegnato per tutta la vita affinché i cittadini di Atene imparassero a prendersi cura di se stessi. Socrate inoltre riconosce in questo suo compito il servizio più alto che poteva rendere alla *polis*. La cura di sé, specularmente alla padronanza di sé, che è uno dei suoi fini, ha come modello e prospettiva la cura degli altri<sup>325</sup>. Foucault trova molto suggestiva l'immagine con cui Socrate descrive l'insistenza, lo zelo con cui sempre ha adempito il suo compito: gli dei lo hanno posto ai fianchi della città come un tafano ai fianchi di un cavallo, e mai, dice il filosofo agli ateniesi, «cesso di stimolarvi, di persuadervi, di rampognarvi, uno per uno, standovi addosso tutto il giorno, dovunque»<sup>326</sup>. La cura di sé è un monito a restare vigili, «une sorte d'aiguillon qui doit être planté là, dans la chair des hommes, qui doit être fiché dans leur existence et qui est un principe d'agitation, un principe de mouvement, un principe d'inquiétude permanent au cours de l'existence»<sup>327</sup>. Agitazione, movimento, inquietudine: si vedrà che il lato della cura di sé che Foucault tende a mettere in luce sia proprio quello che investe la sfera dell'agire. Il soggetto che si prende cura di sé,

---

<sup>323</sup> In realtà l'interesse di Foucault si prolungava fino al passaggio dall'ascesi filosofica pagana all'ascetismo cristiano, ma questa analisi non sarà sviluppata né nel corso dell'81/82, né in quello dell'anno successivo.

<sup>324</sup> M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France 1981-82, Paris, 2001, p. 65.

<sup>325</sup> Su questo punto anche Pierre Hadot, che altrove è in disaccordo con Foucault, fa valutazioni simili: «La cura di sé è dunque indissolubile dalla cura della città e dalla cura degli altri, come si può vedere dall'esempio che offre Socrate stesso che identifica la sua ragione di vita con l'occuparsi degli altri» (cfr. P. HADOT, *Che cos'è la filosofia antica?*, tr. it. di E. Giovanelli, Torino, 1998, p. 39).

<sup>326</sup> PLATONE, *Apologia di Socrate*, 31a, tr. it. di M. Valgimigli, Bari, 1996, p. 37.

<sup>327</sup> M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, cit., p. 9.

che tendendo alla virtù, s'impegna a lavorare su se stesso, a fare *askesis*, esercizio, è il soggetto dell'azione nel suo rapporto con se stesso, con gli altri, con il mondo a cui appartiene. Il secondo elemento d'analisi che la lettura dell'*Alcibiade* consente di isolare è il problema della pedagogia. Alcibiade è un ragazzo, la sua età rientra in quella soglia critica che separa l'adolescenza dall'età adulta, e che complicava, come si è detto in conclusione del paragrafo precedente, la riflessione greca sull'omosessualità. Socrate si preoccupa della formazione di Alcibiade, e insegnandogli a occuparsi di sé, si propone, da un lato, di riparare alle carenze dell'educazione che Alcibiade ha ricevuto, alla sua impreparazione alla politica e, dall'altro, di nobilitare la relazione amorosa che lo lega al giovane ateniese, trasformandola in *philia*, in esercizio di virtù. Alcibiade «veut transformer son statut privilégié, sa primauté statutaire en action politique, en gouvernement effectif de lui-même sur les autres»<sup>328</sup>. L'imperativo socratico gli è indispensabile proprio nella stagione dell'esistenza, la giovinezza, in cui sta maturando in lui la volontà di impegnarsi nell'attività politica. Alcibiade, infatti, si propone di consigliare gli ateniesi nell'assemblea, di poter guidare la città nelle decisioni riguardanti la guerra e la pace, laddove è quindi necessario valutare quale sia la cosa migliore da fare, quale la più giusta. Ma il giovane, interrogato da Socrate, realizza di non essere ancora in grado di poter giudicare il bene della città, perché non sa cos'è la concordia, non sa cos'è la giustizia. Si tratta di una dinamica caratteristica dei primi dialoghi di Platone: Socrate induce il suo interlocutore, in questo caso Alcibiade, a riconoscere la propria ignoranza. Lo scoraggiamento di Alcibiade è tuttavia ingiustificato, poiché la sua giovane età gli consente tutto il tempo, non per apprendere, ma per occuparsi di sé. È questo il terzo nucleo problematico che Foucault rileva: la relazione tra cura di sé e ignoranza. Essa coincide con la prima ricorrenza dell'imperativo socratico nel dialogo, esattamente a 127e, Socrate ammonisce Alcibiade: «Via, fatti coraggio! Perché se ti fossi accorto di questa condizione all'età di cinquanta anni, ti sarebbe stato difficile cominciare a prenderti cura di te stesso. Ma ora hai l'età giusta nella quale ci si deve rendere coscienti di quella»<sup>329</sup>. Nella sua lettura, Foucault sottolinea che Alcibiade, a causa della sua ignoranza, non debba «imparare», ma cominciare a occuparsi di sé, deve dunque essere guidato in una forma di *paideia* diversa

---

<sup>328</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>329</sup> PLATONE, *Alcibiade I*, 127e, tr. it. di P. Pucci, Bari, 1966, p. 832.

dall'educazione che gli era stata impartita fino a quel momento. L'educazione a cui guarda Socrate è ciò che si può chiamare «la culture de soi, la formation de soi, la *Selbstbildung* comme diraient les Allemands»<sup>330</sup>. Il sapere di cui Alcibiade ha bisogno è un'attività, «un'activité réelle», che gli consente di essere in una condizione politica ed erotica attiva<sup>331</sup>.

Risulta ancora indispensabile chiarire – ed è intorno a tale questione che ruota il resto della discussione tra Socrate e Alcibiade – da un lato, cos'è «il sé» che deve essere fatto oggetto di cura e, dall'altra, come «la connaissance de soi devient l'objet de la quête du souci de soi»<sup>332</sup>. Il principio delfico del «conosci te stesso», che storicamente è stato associato alla figura di Socrate con maggiore fortuna<sup>333</sup> del monito alla cura di sé, è qui effettivamente il nucleo di un'interrogazione che conduce a definire la natura del sé in quanto oggetto e allo stesso tempo soggetto dell'*epimeleia*. Il sé è l'anima, e se è vero che questa identificazione, nell'orizzonte teorico di Platone, non è originale dell'*Alcibiade*, il modo in cui la questione è posta nel dialogo mette in luce, secondo Foucault, una concezione dell'anima come principio d'azione. Interrogarsi sul sé non significa ricercare ciò che di specifico appartiene a se stessi, una cosa infatti è ciò che si possiede, altra cosa è ciò che consente di utilizzare gli oggetti posseduti (129b-130c). Ora, se il corpo intero è uno strumento per l'uomo, allora ciò che consente all'uomo di usare il proprio corpo va ricercato nell'anima, in quanto essa è «le sujet», dice Foucault, «de toutes ces actions corporelles, instrumentales, langagières»<sup>334</sup>. È per questo che «le souci de soi est souci de l'activité et non souci de l'âme en tant que substance»<sup>335</sup>: bisogna vegliare su se stessi perché si è «soggetti di» azioni, relazioni con gli altri, comportamenti, e naturalmente perché soggetti di un rapporto con se stessi.

---

<sup>330</sup> M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, cit., p. 46.

<sup>331</sup> ID., *Les techniques du soi*, in *Dits et écrits II*, cit., p. 1610-11.

<sup>332</sup> *Ibid.*, p. 1611.

<sup>333</sup> Per Foucault, Socrate non è tanto il filosofo del «conosci te stesso», ma del «prenditi cura di te stesso». Nella diversa fortuna storica di queste immagini, si giocherebbe la differenza tra due concezioni della filosofia, la differenza cioè tra quello che Foucault intende per «filosofia», «la forme de pensée qui tente de déterminer les conditions et les limites de l'accès du sujet à la vérité» e la «spiritualità», «la recherche, la pratique, l'expérience par lesquelles le sujet opère sur lui-même les transformations nécessaires pour avoir accès à la vérité» (M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, cit., p. 16). La prima appartiene alla tradizione filosofica occidentale legata fondamentalmente a Cartesio, la seconda invece indica ciò che gli antichi consideravano proprio della filosofia come modo di vivere.

<sup>334</sup> M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, cit., p. 55.

<sup>335</sup> ID., *Les techniques du soi*, cit., p. 1610.

Questo significato della cura di sé sarà particolarmente esplicito, secondo Foucault, nel pensiero ellenistico, ma nell'*Alcibiade*, quest'attività di cui il sé o l'anima si rende allo stesso tempo oggetto e soggetto (è «me stesso» che si occupa di «me stesso») ha in vista la *polis*, si realizza nella *polis*. Lo sviluppo ulteriore del dialogo consente di chiarire questo punto. Dopo aver individuato nell'anima il soggetto-oggetto della cura, Socrate spiega ad Alcibiade in che modo dovrà occuparsene: guardando all'elemento divino che è in essa, laddove si riflette l'essenza della saggezza. E solo chi è saggio e chi si sforza di esserlo, per tutta la sua esistenza, può governare bene la città. Quando, in conclusione del suo dialogo con Socrate, Alcibiade s'impegnerà ad occuparsi della giustizia, è ormai chiaro che questo compito implica quello della cura della propria anima, prima di tutto, perché in Platone la giustizia è unica nella città come nell'individuo, e poi perché esiste un legame complesso tra il lavoro che si compie su stessi e la politica. Un legame di «finalità», sostiene Foucault, in quanto «en s'occupant de soi-même on va se rendre capable de s'occuper des autres»<sup>336</sup>, quindi la realizzazione piena della cura di se stesso è nel contributo che essa fornisce alla felicità della comunità politica. Un legame di «reciprocità», perché «on se sauve soi-même dans la mesure où la cité se sauve»<sup>337</sup>, allora la prosperità della città è qualcosa di cui si partecipa nella misura in cui si appartiene alla comunità stessa. Infine un legame di «implicazione essenziale» poiché «en s'occupant d'elle-même (...) l'âme découvre à la fois et ce qu'elle est et ce qu'elle sait, ou plutôt: ce qu'elle a toujours su»<sup>338</sup>: il percorso dell'anima verso la saggezza conduce, attraverso l'anamnesi, alla contemplazione delle verità che consentono di fondare, «en toute justice, l'ordre de la cité»<sup>339</sup>.

Nell'epoca imperiale, la cura di sé non avrà più come sua ragione d'essere quell'attività particolare che è il governo degli altri. Con questo aspetto della struttura della cura di sé, che era il primo degli elementi problematici individuati da Foucault nell'*Alcibiade*, si trasformeranno profondamente anche gli altri due, cioè le implicazioni pedagogiche e la relazione tra la cura e la conoscenza di sé.

---

<sup>336</sup> ID., *L'herméneutique du sujet*, cit., p. 169.

<sup>337</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>338</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>339</sup> *Ibid.*, p. 170.

## 6. *Da Socrate a Seneca*

Nei primi due secoli d.C., l'incitazione alla cura di sé ha assunto, secondo Foucault, un'intensità e un'importanza tali da costituire un fenomeno culturale proprio alla società, o meglio all'élite sociale che in quel periodo si è sviluppata. Tale fenomeno fa luce sulla maggiore insistenza, con la quale i testi della filosofia e della medicina dell'epoca ellenistica e romana invitano alla severità nel comportamento sessuale, sull'inquietudine più forte che in questi testi si registra rispetto al piacere sessuale e quindi sulla problematizzazione più intensa dell'uso dei piaceri. La tendenza alla austerità non è attribuibile, secondo Foucault, ai tentativi di moralizzazione intrapresi dal potere politico, tentativi che si fanno particolarmente espliciti, ad esempio, durante il principato di Augusto, quando vengono varate delle misure legislative volte a proteggere il matrimonio e la famiglia, e a regolamentare il concubinato. Da un lato, infatti, questi provvedimenti politici risultano troppo sporadici per dar conto di un fenomeno di più vasta portata, e dall'altro, non si riscontra, tra i filosofi, la domanda di una legislazione più limitante rispetto alla condotta sessuale. Andrebbe piuttosto rilevata la forte attenzione rivolta al rapporto dell'individuo con se stesso, l'inquietudine con cui si guarda alle debolezze del corpo e dell'anima, e «la modalit , l'ampleur, la permanence, l'exactitude de la vigilance qui est demand e»<sup>340</sup>. Come accadeva in *L'uso dei piaceri*, l'austerit  non si spiega con un rafforzamento degli interdetti, quindi con una regolamentazione pi  accentuata della morale sessuale, ma essa si presenta come un'incitazione destinata a chi voleva distinguere il suo modo di vivere da quello dei pi , come un'intensificazione del rapporto a s  con cui ci si costituisce soggetti morali della propria condotta. Anche questa volta, l'austerit  deve essere inserita nell'orizzonte di una ricerca etica che fa della temperanza la cifra della libert . Foucault individua un altro problema: la richiesta di una maggiore intensit  del rapporto a s  potrebbe indicare una societ  caratterizzata da un individualismo crescente e dalla valorizzazione della vita privata a svantaggio di quella pubblica, con il conseguente abbandono dell'attivit  politica. All'assenza di punti di riferimenti provenienti dal quadro politico e sociale, gli individui avrebbero risposto cercando, nella filosofia,

---

<sup>340</sup> ID., *Le souci de soi*, Paris, 1984, p. 57.

delle regole personali di condotta. Pur non respingendo quest'analisi, Foucault la reputa incompleta, e in una certa misura, riduttiva. Infatti, se è vero che l'attività civica e politica abbia subito, soprattutto dopo la decadenza del sistema delle *poleis*, una trasformazione profonda, essa ha ugualmente rappresentato per tutta l'antichità un aspetto importante, per quanto elitario, dell'esistenza. Inoltre, ad uno sguardo più attento, il rapporto degli individui alla politica, nei primi due secoli della nostra era, risulta più complicato del semplice distacco da essa. Una delle prime osservazioni fatte da Foucault in questa direzione riguarda il concetto di individualismo. Egli distingue tre modi di intenderlo<sup>341</sup>: «l'attitude individualiste», con cui si attribuisce un valore assoluto all'individuo preso nella sua singolarità e in indipendenza dal gruppo al quale appartiene; «la valorisation de la vie privée», quindi l'importanza crescente che acquista la dimensione privata della vita, con le attività e le relazioni che essa comporta; «l'intensité des rapports à soi», che si riferisce, come si è già detto, ai modi e alle forme con cui gli individui costituiscono se stessi come soggetti d'azione e oggetti di conoscenza.

Questi tre fenomeni possono essere legati fra loro, succede che l'uno si associ all'altro, ma ciò non esclude la possibilità che si affermino invece in modo autonomo. È il caso di quanto Foucault rileva nei primi due secoli della nostra era, quando lo sviluppo della cultura del sé non si è accompagnata ad una crescita dell'attitudine individualista. Con «cultura di sé» Foucault intende, chiarendo che il testo di riferimento per questi argomenti è senz'altro *Esercizi spirituali e filosofia antica* di Pierre Hadot, che il principio della cura di sé ha assunto «une portée assez générale: le précepte qu'il faut s'occuper de soi-même est en tout cas un impératif qui circule parmi nombre de doctrines différentes; il a pris aussi la forme d'une attitude, d'une manière de se comporter, il a imprégné des façons de vivre (...) il a constitué ainsi une pratique sociale, donnait lieu à des relations interindividuelles, à des échanges et communications et parfois même à des institutions, il a donné lieu enfin à un certain mode de connaissance et à l'élaboration d'un savoir»<sup>342</sup>.

La filosofia dei primi due secoli, proponendosi come «arte di vivere», ha posto la cura di sé al cuore del suo insegnamento. Esso si traduce in un sapere pratico e teorico che indica agli uomini il percorso da compiere e gli strumenti necessari per

---

<sup>341</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 59.

<sup>342</sup> *Ibid.*, p. 62.

raggiungere una condizione di tranquillità e di benessere. Per Epitteto, l'essere umano, proprio perché libero e razionale, è portato naturalmente ad occuparsi di se stesso, a differenza degli animali, per i quali la natura ha reso disponibile tutto ciò che gli è indispensabile per vivere. Se proprio nel pensiero dello stoico di Ierapoli si trova, secondo Foucault, il nucleo della più alta elaborazione filosofica della cura di sé, il tema ha altrettanta rilevanza nell'epicureismo e negli altri due rappresentanti dello stoicismo romano, Seneca e Marco Aurelio. La prima differenza con il modello esaminato nell'*Alcibiade* che la nuova tematizzazione della cura di sé implica è dovuta all'ampiezza che quest'ultima ha assunto rispetto alla vita. Come si è detto, il monito di Socrate ad Alcibiade era legato al momento particolare che il giovane attraversava, quel passaggio all'età adulta che viene a coincidere con l'esercizio dell'attività politica. Adesso invece, «se soucier de soi est devenu un principe général et inconditionnel»<sup>343</sup>, un principio valido per tutta la vita, per tutto il tempo, e per tutti, intendendo con quest'ultimi tutti i membri dell'élite sociale del tempo. In quest'epoca, il significato della cura di sé si estende in due sensi: rispetto all'età dell'individuo, e rispetto alla professione che egli svolge. Se Socrate si rivolgeva ad un giovane aristocratico ed ambizioso, ma ancora impreparato all'esercizio del governo, gli interlocutori di Seneca, di Plutarco, o di Marco Aurelio sono diventati adulti. Ciò che viene messo in gioco, in questo dialogo, trascende un fine professionale specifico. Si potrebbe dire che la cura di sé abbia spostato il suo punto di applicazione da una stagione dell'esistenza ad un'altra. Questo passaggio, questa «recentration, ou cette décentration du souci de soi, de la période de l'adolescence à cette période de la maturité»<sup>344</sup> comporta numerose conseguenze. Innanzitutto, cambia il carattere delle relazioni che la cura di sé veicola. Non essendo più finalizzata alla formazione civica e politica, essa perde, secondo Foucault, la connotazione pedagogica che aveva in passato. Se prima la *pratique de soi* interveniva sull'ignoranza dei giovani, sulla loro impreparazione all'attività politica, ora la stessa pratica interviene sugli errori fatti, sulle cattive abitudini, su quei vizi e quelle dipendenze acquisite nel corso della vita e dai quali è così difficile liberarsi. Dunque la direzione in cui la cura di sé agisce è quella della «correction-libération»,

---

<sup>343</sup> ID., *L'herméneutique du sujet*, p. 80

<sup>344</sup> *Ibid.*, p. 90.

piuttosto che, come accadeva prima, quella della «formation-savoir»<sup>345</sup>. L'elemento formativo non scompare, ma cambia profondamente di senso. Infatti, la formazione che la pratica di sé dà all'individuo è diventata indipendente da ogni fine professionale specifico, ha superato e valorizzato ogni sapere tecnico. Essa fornisce all'individuo una strategia di assicurazione e di protezione di fronte agli eventi, una specie di attrezzatura razionale con cui affrontare ogni momento, ogni occupazione e ogni caso della vita. È quello che i greci intendevano con *paraskeuê* e che Seneca traduce con *instructio*: una preparazione, dice Foucault, «à la fois ouverte et finalisée de l'individu aux événements de la vie»<sup>346</sup>. Preparazione aperta, perché in essa l'individuo è proiettato in un avvenire fatto di avvenimenti e circostanze imprevedibili, e finalizzata a quegli eventi nel senso di una risposta appropriata dell'individuo agli stessi. «Équipement», «armure», «préparation»: i termini con cui Foucault definisce la *paraskeuê* rimandano tutti alla sua natura «ascetica». Essa cioè si acquisisce attraverso un autoesercizio, nell'applicazione di quel corpus di tecniche che è l'*askêsis*. La cura di sé è dunque il sapere pratico, che nell'ascesi conduce l'individuo a dare forma alla sua vita, permettendogli di costruire un rapporto con se stesso che sia «plein, achevé, autosuffisant», e in cui risiede «le bonheur que l'on prend de soi à soi»<sup>347</sup>. L'ascesi non è ancora, come accadrà in seguito, una pratica della rinuncia a se stessi, nelle filosofie ellenistiche essa consente piuttosto di conquistare qualcosa. Questo «qualcosa» che l'individuo acquisisce, l'*instructio* o la *paraskeuê*, lo dimostra nel modo di reagire agli eventi. Si tratta di essere, dice Foucault, sempre più forti di quello che può capitare.

## 7. *L'instructio*

Rispetto a quanto si è visto nell'*Alcibiade*, assieme alla sua connotazione pedagogica, la cura di sé ha perso anche il legame con la «conoscenza di sé», che era uno dei suoi nodi problematici. Adesso si è accentuato il momento pratico, la cura di sé è realmente il «travail éthique», con cui l'individuo non solo assimila la verità di

---

<sup>345</sup> Cfr. *ibid.*, p. 91.

<sup>346</sup> *Ibid.*, p. 306.

<sup>347</sup> *Ibid.*, p. 305.



un principio morale ma la trasforma in principio di azione permanente. Quell'equipaggiamento di fronte agli eventi che l'ascesi fornisce all'individuo consiste infatti nei *logoi*, nei discorsi considerati, in termini archeologici, nella loro materialità di enunciati effettivamente esistenti. Il lavoro etico svolto dall'individuo rende poi questi enunciati visibili, perché ne mostra, non la razionalità astratta, ma quella che induce all'agire. La razionalità dei discorsi dice il vero, nel senso di ciò che è giusto e opportuno fare e, allo stesso tempo, indica cosa «bisogna fare». Una buona *paraskeuê* è costituita dai discorsi che sono iscritti nel soggetto come «matrices d'action» e fanno corpo unico con la sua libertà, la sua volontà, la sua ragione. È in tal modo che l'*aletheia* diventa l'*ethos*<sup>348</sup>: la verità ascoltata, appresa, discussa assieme ad un maestro, ad una guida, ad un amico diventa la propria condotta, il proprio modo di vivere. Foucault chiama questo processo la «subjectivation de la vérité», oppure l'«intensification de la subjectivité»<sup>349</sup>. Dopo aver descritto come le società occidentali moderne si siano costituite attraverso l'esclusione dell'Altro (il criminale, il folle, il malato), grazie all'indagine sulla cura di sé nel mondo classico, Foucault illustra le pratiche positive che permettono all'individuo di costituirsi come soggetto autonomo<sup>350</sup>, coerentemente con lo stile di vita che egli si è posto come obiettivo. Tutti gli esercizi etici in cui si concretizza la cura di sé, cioè la scrittura di sé, le lettere agli amici, la meditazione, l'esame di sé vanno in questa direzione.

Sono particolarmente interessanti le riflessioni di Foucault sul modello stoico dell'esame di coscienza. Esse mostrano la trasformazione della verità in *ethos* come risultato visibile del lavoro ascetico e poi mettono in luce il tipo di rapporto a sé che vi è coinvolto. Foucault si concentra sull'esame di coscienza descritto da Seneca nel *De ira*<sup>351</sup>. A prima vista, Seneca sembra sottoporsi ad un processo giudiziario: è l'accusato che confessa al giudice il proprio crimine, e il giudice è lui stesso. Tuttavia l'insieme del processo evoca anche una sorta di controllo amministrativo. Seneca dice di volere esaminare la giornata trascorsa, di *executere*, cioè di rilevare gli errori

---

<sup>348</sup> Cfr. ID., *Les techniques de soi*, cit., p. 1619.

<sup>349</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>350</sup> Cfr. ID., *La technologie politique des individus*, in *Dits et écrits II*, cit., p. 1653 e *Subjectivité et vérité*, Annuaire du Collège de France, Histoire des systèmes de pensée, année 1980-81, in *Dits et écrits II* cit., p. 1032.

<sup>351</sup> In *Truth and subjectivity*, le due conferenze tenute all'università di Berkeley nel 1980 e ancora inedite in Francia, questa riflessione permette di confrontare il modello stoico della confessione con quello del cristianesimo.

commessi così come si controllano gli errori di calcolo in un bilancio. Egli si fa *speculator sui*: più che giudicare se stesso, egli si preoccupa di fare il resoconto della sua giornata. Riflette sulle azioni realmente svolte, le parole effettivamente dette, per poi confrontarle con gli obiettivi che si era prefisso. «L'enjeu de l'examen n'est donc pas de découvrir sa propre culpabilité»<sup>352</sup>: gli errori commessi non sono colpe che il soggetto deve confessare a se stesso. Si tratta piuttosto di obiettivi mancati a causa di scelte tattiche inopportune, di cattivi aggiustamenti tra fini e mezzi<sup>353</sup>. Seneca non fa l'esame delle sue azioni per giudicarne la colpevolezza. L'esame serve a ricordare a se stesso le regole d'azione che avrebbe dovuto applicare. Tali regole vanno intese come quei principi facoltativi che l'individuo dà a se stesso, e che compongono l'«équipement rationnel qui assure une conduite sage»<sup>354</sup>. Sono queste le verità che il soggetto può dimenticare e che l'esame di coscienza contribuisce a rafforzare in lui: i *logoi* della *paraskeuê*. Per riferirsi ancora a Seneca, nel *De tranquillitate animi* viene descritta un'altra tecnica, che era piuttosto diffusa nelle scuole filosofiche, in particolare quella epicurea: la confessione fatta ad un altro. Anche in questo caso, la verità che l'interlocutore di Seneca ricerca non è ciò che si nasconde dentro di sé e che con l'aiuto del filosofo egli deve portare alla luce. La verità che Serenus vuole ricordare a se stesso è la distanza che separa quello che ha fatto da quello che avrebbe dovuto fare. Nel ricordare i suoi errori e nei discorsi di Seneca, egli cerca di aggiungere alla conoscenza dei principi morali una «forza», o meglio quella forza in grado di trasformare «pure knowledge and simple consciousness in a real way of living»<sup>355</sup>. La verità, divenuta «forte» nel soggetto, rende possibile che egli faccia di un modello di condotta la sua propria condotta di vita. Il sé dell'esame di coscienza o della confessione, ma in maniera più generale il sé delle tecniche ascetiche proprie alla filosofia ellenistica e romana, non deve essere decifrato o scoperto, ma costituito come soggetto morale attraverso la forza della verità<sup>356</sup>.

---

<sup>352</sup> M. FOUCAULT, *Le souci de soi*, cit., p. 86.

<sup>353</sup> Cfr. ID., *Truth and subjectivity*, «Political theory», 2, 1993, p. 207.

<sup>354</sup> ID., *Le souci de soi*, cit., p. 87.

<sup>355</sup> ID., *Truth and subjectivity*, cit., p. 209.

<sup>356</sup> Cfr. *ibid.*, p. 210.

## 8. *La conversio ad se*

Come nella filosofia antica del IV secolo, la cura di sé dell'età ellenistica e romana è il percorso di un soggetto che vuole esser indipendente e padrone di se stesso. L'etica della «*maîtrise de soi*» è ancora un modello valido. Gli esami del sé e le altre procedure di prova cui ci si sottoponeva miravano proprio a fortificare l'individuo di fronte agli eventi, a renderlo autonomo da tutto ciò che non poteva dipendere direttamente dalla sua volontà. Gli esercizi di astinenza, ad esempio, comuni agli stoici e agli epicurei, anche se con significati diversi, (nel primo caso, servivano a dimostrare che era possibile provare un piacere pieno nella soddisfazione dei bisogni più elementari, nel secondo ci si preparava alle privazioni eventuali) andavano nella stessa direzione. Si doveva arrivare ad esercitare la *potestas sui*, perché quando si è *sui juris*, si è in grado di esercitare su se stessi «un pouvoir qui rien ne limite ni ne menace»<sup>357</sup>.

La «*maîtrise de soi*», tuttavia, non è più sufficiente per descrivere la cura di sé, così come la «*maîtrise des autres*» non ne è più il fine e il modello di riferimento. Adesso, essere in possesso di sé vuol dire anche prendere piacere in se stessi, gioire di sé. La *conversio ad se* è ora l'obiettivo e il culmine della cura di sé. Essa è una traiettoria grazie a cui «échappant à toutes les dépendances et à tous les asservissements, on finit par se rejoindre soi-même»<sup>358</sup>. Diversamente da quanto accadeva nell'imperativo socratico esaminato nell'*Alcibiade*, dove l'obiettivo della cura di sé era la città, che quindi complicava o meglio mediava il rapporto di sé a sé, adesso «il sé» è l'oggetto di cui ci si occupa e il fine che si ha in vista. «La forme réfléchie», dice Foucault «structure non seulement le rapport à l'objet - se soucier de soi comme objet - mais structure également la relation à l'objectif et à la fin»<sup>359</sup>.

---

<sup>357</sup> ID., *Le souci de soi*, cit., p. 90.

<sup>358</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>359</sup> ID., *L'herméneutique du sujet*, cit., p. 81.

Il principale interlocutore e critico di Foucault su questi temi è stato senz'altro lo storico francese della filosofia antica e suo collega al *Collège de France*, Pierre Hadot. La lettura di *Esercizi spirituali e filosofia antica* di Hadot è stata decisiva per le riflessioni sulla «cultura di sé» che Foucault ha condotto negli ultimi anni della sua vita.

Al di là delle convergenze tematiche delle loro rispettive analisi, in diverse occasioni, Pierre Hadot non ha nascosto le sue divergenze con le conclusioni analitiche di Foucault. In una nota all'edizione aggiornata di *Esercizi spirituali e filosofia antica* dedicata proprio al suo «dialogo interrotto con Foucault», lo storico francese afferma di condividere con Foucault un interesse non propriamente storico per la filosofia antica. Anch'egli riconosce nel lavoro di sé su sé, nell'esercizio di trasformazione di se stessi, un aspetto essenziale della «vie philosophique», perché la filosofia è

Questa sorta di «auto-finalisation du rapport à soi»<sup>360</sup> assume però, secondo Foucault, il senso di un'estensione della *epimeleia* (nella ricchezza semantica del termine: cura, preoccupazione, lavoro, meditazione) a tutte le attività della vita di un uomo e alla sua intera durata. Non indica il ripiegamento dell'individuo su se stesso, ma è il risultato di una generalizzazione e di una complicazione dell'esercizio ascetico con cui l'individuo prova ad orientarsi nella vita, forma e trasforma il suo modo di rapportarsi al mondo e agli altri. Di questa complicazione della cura di sé, e del suo sviluppo, che passa dall'asse «formazione-sapere» degli ammonimenti socratici a quello «correzione-liberazione», Foucault intende cogliere la più forte connotazione critica. La cura di sé è un esercizio di vigilanza e di attenzione che si porta verso se stessi, ma anche verso il proprio mondo culturale, verso gli altri, il loro modo di vivere. Anche la questione del rapporto individuale alla politica nell'età imperiale è inserito da Foucault nello stesso orizzonte d'analisi. La risposta alle nuove forme di vita politica esprimerebbe, a suo avviso, una problematizzazione maggiore della stessa. Non va più da sé che la propria condizione socio-politica d'origine debba destinare all'attività politica. Quest'ultima viene invece sempre più rappresentata come il risultato di una scelta volontaria. Ciò che costituisce l'individuo come soggetto politico non è più

---

soprattutto «un art de vivre, un style qui engage toute l'existence» (P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, IIe édition, Paris, 1987, p. 230). Nel merito dell'analisi, Hadot ritiene inesatte o almeno incomplete le riflessioni di Foucault. La descrizione che il filosofo fornisce delle tecniche di sé o degli esercizi spirituali nel mondo classico sarebbero infatti troppo centrate sul «sé». Se è vero che nella *conversio ad se* c'è un movimento di interiorizzazione finalizzato alla libertà, alla padronanza di sé, Foucault trascura un altro movimento altrettanto importante. L'esercizio ascetico è infatti finalizzato all'universalizzazione, al superamento (*dépassement*) di sé. La vera gioia degli stoici non risiede nel piacere che «l'on prend en soi-même». Il *gaudium* stoico, che d'altra parte è ben distinto dalla *voluptas* (ma Foucault trascura questa differenza), consiste nell'identificazione del saggio nella Ragione universale. Egli gioisce nel riconoscere in se stesso, o meglio nella parte migliore di sé, una traccia della Ragione «intérieure à tous les hommes et au cosmos lui-même» (ID., *Réflexions sur la notion de «culture de soi»*, in AA.VV., *Michel Foucault philosophe*, Rencontre internationale, Paris, 1988, p. 262). È inesatto parlare di costituzione del sé a proposito degli esercizi spirituali, perché essi mirano a far cambiare il sé di livello, ad elevarlo all'universalità. Hadot ha delle perplessità anche sul concetto di estetica dell'esistenza e sulla difficoltà di applicare questa nozione moderna alla complessità del «bello» nel mondo classico. Al di là delle divergenze interpretative, è interessante notare che le riflessioni di Hadot sono molto vicine, nelle intenzioni e nell'atteggiamento che le sorregge, a quelle di Foucault. Entrambi, come si è visto più sopra, nutrono verso il mondo antico un interesse che trascende la ricostruzione storica. Hadot sostiene di comprendere le ragioni del silenzio foucaultiano su alcuni aspetti delle pratiche del sé. Nella descrizione della cura di sé, il filosofo vuole offrire all'uomo contemporaneo un modello di vita (cfr. *Ibid.*, p. 263). Anche se Foucault non intendeva guardare alla cura di sé come ad un modello riproponibile nel presente, ma soltanto come ad una delle dimensioni etiche (e quindi della libertà) possibili, resta tuttavia il fatto che la sua «vivante redécouverte de l'expérience antique» che lo accomuna ad Hadot, ha coinciso con la sua scoperta, o riscoperta, lo si vedrà, dell'etica.

<sup>360</sup> Cfr. M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, cit., p. 81.

soltanto il suo rango ma «dans le cadre général défini par sa naissance et son rang, un acte personnel»<sup>361</sup>. Un atto personale in cui la virtù individuale e quindi la capacità di governare se stesso pesano moltissimo, anche più di prima, poiché il loro modello non va cercato nell'equilibrio della *polis*, ma ricade fundamentalmente sullo sforzo che l'individuo compie per raggiungerle. All'impegno politico si guarda, da un lato, con maggiore cautela, relativizzandolo rispetto al proprio *status* e, dall'altro, con maggiore inquietudine. L'attività politica si è fatta più rischiosa, più incerta. La fortuna, il prestigio sociale e politico sono passeggeri. Soltanto chi è dotato di una buona *paraskeuê* potrebbe sopportare, senza grandi scosse, la precarietà e l'instabilità della fortuna cui si va incontro praticandola.

Il principio dell'isomorfismo tra virilità etica e virilità sociale, sulla cui base Foucault aveva impostato le sue riflessioni sull'uso dei piaceri nel IV secolo, non regge più. Il referente politico della temperanza è venuto meno. Questa è senz'altro una ragione per cui la cura di sé si è resa autonoma dalla vita politica, senza però averla svaloriata. Non è che l'individuo abbia preso il posto del cittadino, né è corretto, secondo Foucault, dire che l'etica individuale abbia sostituito l'etica sociale<sup>362</sup>. Il rapporto dell'individuo alla vita pubblica e alle sue regole è cambiato anche perché in essa non è più possibile trovare delle «verità» con cui costituirsi come soggetti morali. L'età imperiale evidentemente non era quella della *polis*. Non si abbandona la città, ma il lavoro etico ha maggiore autonomia dal politico, nel senso che non può più essere la dimensione sociale ad offrire il modello del rapporto che è necessario stabilire con se stessi. La cultura del sé non è l'invito ad un ripiegamento egoistico nella vita privata, ma una preparazione più accurata dell'individuo di fronte agli altri, al mondo. Essa mira al rafforzamento dell'individuo, alla sua capacità di affrontare ogni evento, senza farsi scuotere dalla perdita del prestigio o dall'instabilità della fortuna.

Nella cura di sé dell'epoca ellenistica l'uomo comincia ad apparire nella sua precarietà. È un essere più fragile, vive un tempo di cui non può decidere tutto. Allora deve imparare a vivere la propria vita attraverso un principio razionale. Ed è facilmente immaginabile che proprio un carico di responsabilità maggiori di fronte

---

<sup>361</sup> ID., *Le souci de soi*, cit., p. 121.

<sup>362</sup> Cfr. ID., *Alle fonti del piacere*, trascrizione originale dell'intervista con A. Fontana, consultabile presso il *Centre Michel Foucault*, IMEC, Parigi.

agli altri renda più urgente questo compito. Curarsi di sé significa anche restare vigili. È un monito, «un principio di agitazione», il pungolo socratico, è un modo di vivere nel privato, nei rapporti con gli altri, nel «politico». La vigilanza non ci si esercita da soli. Attorno alla cura di sé si è sviluppata un'attività di parola e di scrittura «où sont liés le travail de soi sur soi et la communication avec autrui»<sup>363</sup>. Quest'attività consacrata a se stessi è un'autentica «pratique sociale». Spesso questa pratica si traduceva in strutture più o meno istituzionalizzate, se si pensa alle scuole neopitagoriche o a quelle epicuree, o ancora alla pratica della consulenza privata, che forniva dei consigli d'esistenza, dei suggerimenti di strategia politica. L'applicazione al sé trovava appoggio non solo sull'esistenza delle scuole, della professione dell'insegnamento, ma su tutta una serie di relazioni abituali di parentela, di amicizia, e di obbligazione. Quando si inseriva sulle relazioni preesistenti, donava loro una sfumatura e un senso nuovi. Nell'esercizio della cura di sé, rivolgersi ad un altro che è in grado di consigliare e di dirigere si fa uso di un diritto, così come l'altro ha il dovere, laddove può, di fornire il suo aiuto. In sintesi, «le soin de soi apparaît donc intrinsèquement lié à un "service d'âme" qui comporte la possibilité d'un jeu d'échanges avec l'autre et d'un système d'obligations réciproques»<sup>364</sup>.

Questa analisi è servita per diverse ragioni. Essa ha reso possibile seguire la lettura foucaultiana dell'etica classica. Ha messo in luce che la soggettività sulla quale Foucault intendeva riflettere si può cogliere soltanto a partire dalla pratica che mette in atto. Non è un dato, la soggettività, ma il movimento mediante il quale l'individuo diventa soggetto della propria condotta. Foucault guarda al soggetto dell'agire, al soggetto che si fa in un lavoro ascetico che descrive il suo modo d'essere. Al soggetto che costruisce il proprio *ethos*.

### **9. Façonner sa vie**

La lettura dei testi classici consente a Foucault di descrivere il lavoro etico in tutta la sua complessità, di confrontarsi con una forma di soggettività differente da quella attuale, e di approfondire il problema della libertà e della resistenza al potere.

---

<sup>363</sup> ID., *Le souci de soi*, cit., p. 72.

<sup>364</sup> *Ibid.*, p. 75.

Foucault è passato dallo studio dei meccanismi complessi di esclusione del «folle», del «criminale», del «malato», dai processi di assoggettamento nel senso di emarginazione e controllo di soggettività «altre» rispetto a quelle integrate e funzionali alla società e alla sua razionalità, alla descrizione in positivo delle lotte contro l'assoggettamento. Gli strumenti di questo tipo di lotte sono le tecniche del sé e la storia di queste tecniche e della cura di sé è quindi un modo di fare la «storia della soggettività», «à travers la mise en place et les transformations dans notre culture des “rapports à soi-même”, avec leur armature technique et leurs effets de savoir»<sup>365</sup>.

Oltre che nella *Storia della sessualità* e in maniera più approfondita in *L'ermeneutica del soggetto* e in *Le tecniche del sé*, Foucault si era già occupato delle tecniche del sé nel corso al *Collège de France* del 1980-81 dal titolo *Soggettività e verità*. Ancora una volta la sua riflessione rimanda alla letteratura classica, ed in particolare ad un genere letterario, ormai scomparso, che era invece molto diffuso nel periodo ellenistico e romano. Si tratta di quella letteratura che intendeva fornire dei consigli di esistenza, dei modi di vivere, dei modelli di condotta. La favola dell'elefante, che Foucault ripropone nell'introduzione a *L'uso dei piaceri* e che forniva un modello di comportamento sessuale, appartiene al genere letterario in questione. Esso veicolava degli insegnamenti su «come vivere», sulle «arti di vivere». Nella discussione sul significato di queste arti si ritrova l'idea della vita come «opera d'arte» che è al cuore, lo si è visto, di un'etica concepita come estetica dell'esistenza.

Le arti di vivere potevano riferirsi a dei momenti particolarmente difficili: il malore, l'esilio, il lutto, consigliando cosa fare, come comportarsi in queste circostanze, oppure erano legate alle attività particolari della vita. C'era dunque un'arte della retorica, un'arte della memoria, un'arte medica. Nel complesso, le arti di vivere insegnavano «comment être ou comment parvenir à être»<sup>366</sup>, in relazione ai differenti modi di vita ai quali gli individui potevano o desideravano avere accesso. Sono proprio le tecniche del sé a costituire il dominio effettivo di queste arti della vita e della condotta, arti che si applicano, come sottolinea Foucault, alla vita nel senso di *bios*. Il *bios* é la vita qualificabile, la vita così come la si può fare, modificare,

---

<sup>365</sup> M. FOUCAULT, *Subjectivité et vérité*, in *Dits et écrits* II, cit., p. 1033.

<sup>366</sup> Cfr. ID., *Subjectivité et vérité*, corso al *Collège de France* 1980/81, lezione del 13/1/81, disponibile in audiocassetta presso il *Centre Michel Foucault*, IMEC, Parigi.

*façonner*. Questa precisazione terminologica di Foucault è molto interessante. In greco, infatti, ci sono due termini per esprimere ciò che noi chiamiamo «vita»: *zoé* e *bios*<sup>367</sup>. *Zoé* indica il «vivere» comune agli esseri viventi, la vitalità fisica che caratterizza i viventi come tali. Il termine, significativamente, non può essere utilizzato al plurale e risulta quindi comprensibile che la *zoé* umana venga intesa come un fenomeno naturale e che non si distingua da quella degli animali e delle piante. *Zoé arête kai áidos* (vita più nobile ed eterna) è la definizione aristotelica della vita della divinità, perché essa è sempre realizzata nella sua completezza. La vita dell'uomo, invece, è «un essere realizzato o realizzabile solo in qualche caso (...). Ciò che conta per l'uomo è la peculiarità della sua vita»<sup>368</sup>. Questa specificità della vita umana si precisa nel significato di *bios*. Esso indica, infatti, il modo di vivere proprio di un singolo o di un gruppo, la condotta di vita. I *bioi* degli uomini sono le forme di vita individuale, colte nella loro varietà e molteplicità: «*bios* indica il costume di vita, il carattere, ed è strettamente connesso con *ethos*»<sup>369</sup>. Quando parla di tecniche del sé, Foucault sta dunque pensando alle tecniche del *bios*<sup>370</sup>, e il lavoro etico che il soggetto compie, utilizzandole, è un lavoro sulla propria vita, nella misura in cui è possibile qualificarla, darle una direzione, una forma. Tali tecniche consistono in una serie di procedure ed operazioni riflesse, elaborate, sistematizzate che insegnano agli individui la gestione della propria vita, il controllo e la trasformazione di sé attraverso sé. Queste modificazioni riguardano il modo d'essere, determinano il passaggio da uno statuto ontologico all'altro. La *techne peri bion* consente di acquisire delle qualità d'essere, delle modalità di esperienza che modificano l'essere stesso; attraverso di esse l'individuo raggiunge (in un raggiungimento che non è mai definitivo e compiuto) lo statuto ontologico cui aspira, «un certain statut ontologique qui lui ouvre une modalité d'expérience qualifiable en termes de bonheur, de tranquillité, etc.»<sup>371</sup>. Il processo di acquisizione delle tecniche

---

<sup>367</sup> Per le considerazioni seguenti si farà riferimento essenzialmente alla voce *zoé*, scritta da R. Bultmann, in AA.VV., a cura di G. Kittel, Grande lessico del Nuovo testamento, tr. it. di F. Montagnini, G. Scarpato, O. Soffritti, Brescia, 1965, in part. pp. 1365-1381.

<sup>368</sup> *Ibid.*, p. 1372.

<sup>369</sup> *Ibid.*, p. 1375.

<sup>370</sup> Foucault utilizza, come egli stesso chiarisce, le espressioni «tecniche del sé» o «tecnologie del sé» in sostituzione del termine «biotecniche», poiché il senso che questo termine ha assunto è troppo diverso da quello che invece egli intende (cfr. M. FOUCAULT, *Subjectivité et vérité*, lezione del 13/1/81, cit.).

<sup>371</sup> M. FOUCAULT, *Subjectivité et vérité*, corso al Collège de France 1980/81, lezione del 13/1/81, cit.



del sé modifica l'esperienza che l'individuo fa di se stesso rispetto agli altri, rispetto alla verità e rispetto al sé. Rispetto agli altri, perché le arti di vivere si apprendono da qualcun altro, nel rapporto con la sua parola, con il suo insegnamento, con la sua presenza; il rapporto con il maestro e con l'autorità che egli rappresenta, con il sapere che può trasmettere, è fondamentale nelle arti di vivere. Rispetto alla verità perché, per apprendere un'arte di vivere, bisogna riflettere costantemente sulle verità che quell'arte veicola, fare propria la verità di un insegnamento. È necessario che il sapere appreso sia interiorizzato, fino a che esso non diventi una sorta di referenza permanente nell'esistenza, una verità da ricordare continuamente e da rendere efficace fino a farne il proprio *ethos*. Infine, l'acquisizione delle tecniche del sé modifica il rapporto con se stessi, perché accedere al modo di vita che si desidera significa lavorare su se stessi, esaminarsi, confessarsi, in una parola, fare costante esercizio di «ascesi». Praticando l'ascesi l'individuo cambia l'esperienza che fa di se stesso, il suo modo di riconoscersi come soggetto, attraverso il rapporto ad un insegnamento vero, ad una parola vera, alla scoperta e alla ricerca di una verità. Sono qui già tutti presenti i nuclei della riflessione sulla cura di sé e sulle tecniche ascetiche che, come si è visto, Foucault ha sviluppato in *L'ermeneutica del soggetto* e in *La cura di sé*. La problematizzazione etica nel pensiero antico era vista esattamente come la ricerca e la definizione di una condotta, di una forma di vita, di un *bios*. Lo statuto ontologico che il *bios* della cura di sé avrebbe dovuto esprimere era appunto la libertà: le procedure di costruzione della *paraskeuê*, gli esercizi di astinenza, la corrispondenza, l'esame del sé e la confessione all'altro erano le tecniche messe a punto per raggiungere la condizione di vita desiderata.

Foucault non ha cercato, nel mondo classico, un modello di morale da trapiantare nel presente, e d'altra parte il rapporto del suo pensiero con questo presente era troppo problematico per ritenere possibile una tale operazione. Non può esserci «valeur exemplaire dans une période qui n'est pas la nôtre»<sup>372</sup>. Il filosofo ritrova però, nel confrontarsi con questi testi, un modo d'intendere la libertà che nessuna battaglia di emancipazione e nessun diritto acquisito potevano garantire. Proprio la capillarità del potere rispetto alla vita, le forme di assoggettamento che esso produce inducono a credere che la libertà possa esercitarsi nello spazio della condotta, nello spazio etico,

---

<sup>372</sup> ID., *À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours*, cit., p. 1433.

nel senso più ampio e radicale possibile. È nel lavoro faticoso di *façonner sa vie*, che la libertà si realizza. Foucault ha opposto «aux exigences communautaires et aux droits individuels ce qu'il appelle des "modes de vie", des "choix d'existence", des "styles de vie", des "formes culturelles"»<sup>373</sup>. Con questo non si vuole dire che Foucault abbia sottovalutato o messo da parte battaglie più direttamente politiche, come d'altra parte testimoniano l'esperienza dei g.i.p. (gruppi d'informazione sulle prigionie), oppure i suoi interventi sul processo di democratizzazione polacco e sulla questione della rivoluzione iraniana. Ma il suo discorso filosofico, il solo che questo lavoro ha preso in considerazione, segnalava altre e più profonde urgenze. Foucault voleva mettere a punto gli strumenti adeguati ad un'analisi critica del presente, avvertendo, in virtù di questa capacità «diagnostica», che l'unica libertà possibile era da ricercare nel modo soggettivo di vivere, nell'*ethos* di un soggetto che resta sempre pronto a prendere criticamente le distanze dal proprio mondo, dagli altri e da se stessi.

### **10. Una vita filosofica**

L'*ethos* critico, attuato attraverso l'ontologia del presente, non delinea un progetto politico preciso. La sperimentazione e il confronto di diverse possibilità d'essere mette da parte tutti quei progetti che intendono fornire un programma d'insieme sulla società, sul modo di pensare, sulla cultura, quei programmi in base ai quali il cambiamento è sempre globale e complessivo. Foucault ha invece in mente delle trasformazioni precise e parziali, come quelle che si stavano concretizzando «depuis vingt ans» - diceva - «dans un certain nombre de- domaines qui concernent nos modes d'être et de penser, les relations d'autorité, les rapports de sexe, la façon dont nous percevons la folie ou la maladie»<sup>374</sup>. Un tipo di trasformazioni e di problemi che non potevano certo pretendere di essere risolte una volta per tutte. Le questioni che Foucault ha sollevato riguardavano la vita quotidiana degli individui, questioni complesse e concrete la cui soluzione non poteva nascere nella testa di qualche intellettuale riformatore e ancora meno nell'ufficio politico di un partito<sup>375</sup>.

---

<sup>373</sup> F. GROS, *Situation de cours*, cit., p. 524.

<sup>374</sup> M. FOUCAULT, *What is Enlightenment?*, cit., p. 1394.

<sup>375</sup> ID., *Conversazioni con Michel Foucault*, intervista a cura di Duccio Trombadori, versione fr. *Entretien avec Michel Foucault*, in *Dits et écrits II*, cit., p. 906.

Occorrono anni per «réaliser à la base avec les personnes directement concernées, en leur rendant le droit à la parole, et de l'imagination politique»<sup>376</sup>. L'immaginazione politica non può prescindere da una serie di parziali e piccoli cambiamenti capaci se non di trovare soluzioni ad un problema almeno di cambiare i dati in questione. Foucault cercava di modificare, attraverso le sue ricerche, i modi in cui la gente percepisce e analizza alcuni fenomeni. A tale scopo creare delle interferenze tra il presente e la comprensione del passato<sup>377</sup> sembrava essenziale. Come è scritto in *Sorvegliare e punire*, è possibile fare una «storia del presente», attraverso lo studio di questioni sorte e sviluppatesi nel passato, se la loro riproposizione è ancora in grado di far vacillare una certezza del presente, un modo di ragionare consolidato. Un libro prende senso una volta scritto, se provoca, rispetto agli argomenti trattati, un cambiamento nel modo di pensare; soltanto la valutazione delle reazioni che esso ha suscitato, delle discussioni o del silenzio che gli hanno fatto seguito, permette di dire se il tal libro o la tale ipotesi hanno inciso veramente sulla realtà in cui sono maturati. È in questo senso che Foucault diceva: «j'espère que la vérité de mes livres est dans l'avenir»<sup>378</sup>. L'avvenire di un libro è l'esperienza che fa vivere a chi lo scrive ed a chi lo legge, un'esperienza tale che alla fine si possano stabilire dei rapporti nuovi con ciò che è in questione: «un'expérience de ce que nous sommes, de ce qui est non seulement notre passé mais aussi notre présent, une expérience de notre modernité telle que nous en sortions transformés»<sup>379</sup>.

Nell'«avvenire» dei libri di Foucault, dei suoi corsi, dei suoi interventi, c'era inoltre e c'è ancora una difficoltà a comprendere il rapporto esistente tra l'impegno «scientifico» e quell'«engagement» politico dell'intellettuale di cui Sartre si era completamente investito. L'idea di un libro-esperienza, che provoca una trasformazione del proprio modo di pensare e di quello degli altri, opposta all'idea di un libro-verità o di un libro-dimostrazione<sup>380</sup>, l'idea di una ricerca che vuole incidere sulla propria storia mal si conciliava con la reticenza, spesso rimproverata a Foucault, ad esprimere delle chiare posizioni politiche, ad assumersi la responsabilità di una proposta positiva al di là di tante affermazioni critiche. Come se un compito svolto

---

<sup>376</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>377</sup> Cfr. ID., *Foucault étudie la raison d'État*, in *Dits et écrits II*, cit., p. 805.

<sup>378</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>379</sup> ID., *Conversazioni con Michel Foucault*, cit., p. 863.

<sup>380</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 866.

nel pensiero, attraverso il pensiero, restasse su un piano astratto e si collocasse su un piano diverso rispetto all'azione reale. Foucault sembrava sottrarsi dunque al ruolo dell'intellettuale «engagé», esaltato dagli esistenzialisti, e i suoi testi non veicolavano dei valori o dei progetti dal senso politico univocamente riconoscibile. Alle mille richieste di chiarezza politica o «pratica», Foucault rispondeva con delle riflessioni sul rapporto tra filosofia e politica che compongono un ritratto inedito dell'intellettuale contemporaneo, ritratto in cui l'accento è posto, ancora una volta, verso la definizione di un *ethos*, di una «certa etica della pratica intellettuale, come un corpus di regole per la direzione della "mente" teoretico-politica»<sup>381</sup>. Mediante la ricomposizione di questo ritratto è possibile scoprire dei fraintendimenti e dei malintesi che hanno spesso accompagnato la ricezione, sul fronte politico, di un filosofo che ha senz'altro parlato in modo nuovo della necessità e della forma delle lotte contro il potere. Venuta meno la certezza di un solo obiettivo da colpire, di una classe o di un governo da rovesciare, le lotte molteplici e «trasversali» contro l'assoggettamento di cui parla Foucault peccano, almeno a prima vista, di concretezza. Ma, con maggiore probabilità, si tratta di un cambiamento di punto di vista: «mon rôle est de poser des questions effectivement, véritablement, et de les poser avec la plus grande rigueur possible»<sup>382</sup>. Ad un intellettuale non si può chiedere, secondo Foucault, di fare da *alter ego* di un partito politico, di dialogarci da pari a pari, né di proporre delle idee traducibili nella prassi. Il compito dell'intellettuale è di interrogare la politica, di riconoscere il segno dell'arbitrario e del contingente laddove sembra esserci la necessità di chissà quale verità antropologica, di introdurre nel campo della politica e delle ricerche storiche e filosofiche dei problemi che non vi hanno diritto di cittadinanza<sup>383</sup>. Foucault non crede alla possibilità di «una politica» che possa «à l'égard de la folie ou de la maladie mentale détenir la solution juste et définitive» ma è convinto che ci siano «dans la folie, dans l'aliénation, dans les troubles du comportement, des raisons d'interroger la politique: et à ces questions la politique doit répondre, mais elle n'y répondra jamais totalement»<sup>384</sup>. La forza degli avvenimenti del maggio '68 e

---

<sup>381</sup> Cfr., P. PATTON, *Michel Foucault: the Ethics of an Intellectual*, in AA.VV., a cura di B. Smart, *Michel Foucault. Critical Assessments*, vol. VIII, London, 1995, pp. 162-70.

<sup>382</sup> M. FOUCAULT, *Politique et éthique*, in *Dits et écrits II*, cit., p. 1408.

<sup>383</sup> *Ibid.*, p. 1405.

<sup>384</sup> ID., *Polémique, politique, problématisations*, cit., p. 1413.

conseguenti ad esso è stato quello di avere mostrato l'impotenza e l'inadeguatezza della dottrina politica a pensare ed elaborare alcune questioni; l'interesse di Foucault per questi eventi, la positività che egli vi rintraccia dipende da questa sorta di «liberation du questionnement»<sup>385</sup> che essi hanno prodotto.

Nell'interrogare e nel sottoporre alcuni problemi alla politica, il filosofo ha inoltre il compito di chiedere, o meglio di pretendere da essa la «verità» sul suo agire, sulle sue scelte tattiche, sul senso e le conseguenze delle posizioni prese<sup>386</sup>. Il confronto dell'intellettuale con la politica si traduce sempre nella specificità della relazione con un particolare regime politico della verità. Egli interroga i discorsi che si fanno circolare come veri, le tecniche di produzione delle verità, le strategie di distinzione del vero dal falso, del normale dal patologico. L'immagine tradizionale dell'intellettuale «di sinistra» che si fa interprete e maestro della verità e della giustizia è avvertita da Foucault in tutta la sua lontananza e estraneità dal presente. «Un nuovo tipo di legame tra "teoria e pratica" si è stabilito. Gli intellettuali hanno preso l'abitudine di lavorare (...) in settori determinati e in punti precisi in cui li collocano e le loro condizioni professionali di lavoro e le loro condizioni di vita (l'abitazione, l'ospedale, il manicomio, il laboratorio, i rapporti familiari o sessuali)»<sup>387</sup>. All'intellettuale scrittore, coscienza universale e interprete del dissenso delle masse, si è sostituito, attraverso la figura del fisico atomico, l'intellettuale specifico<sup>388</sup>: quest'ultimo non è più impegnato nella lotta per l'affermazione della verità, ma piuttosto in una lotta «intorno allo statuto della verità ed al ruolo economico-politico che essa gioca»<sup>389</sup>. Il problema politico dell'intellettuale non è più quello di impedire le derive ideologiche della scienza, nell'inseguimento chimerico di una verità libera dal potere, ma è quello di cambiare «il regime politico della

---

<sup>385</sup> *Ibid.*, p. 1414.

<sup>386</sup> ID., *À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours*, cit., pp. 1552-3.

<sup>264</sup> ID., *Microfisica del potere*, tr. it. di A. Fontana e P. Pasquino, Torino, 1977, p. 20.

<sup>265</sup> Se l'immagine dell'intellettuale universale era legata, sostiene Foucault, a quella del «giurista-notabile», che si appellava all'universalità delle legge, alla sua giustizia per combattere l'arroganza del potere della ricchezza, l'immagine dell'intellettuale specifico è legata a quella dello «scienziato-esperto», che opera in nome di una verità scientifica «locale». Il fisico atomico ha costituito il «raccordo» tra le due figure, poiché se da un lato la minaccia atomica riguardava l'umanità intera, quindi lo scienziato aveva in mano il destino del mondo, dall'altro lato, egli è stato «perseguitato dal potere politico non più in funzione del discorso generale che teneva, ma a causa del sapere di cui era detentore» (M. FOUCAULT, *Microfisica del potere*, cit., pp. 22-23).

<sup>389</sup> M. FOUCAULT, *Microfisica del potere*, cit., p. 27.

verità»<sup>390</sup>. Invece di universalizzare la sua posizione, l'intellettuale specifico ne dichiara «*le caractère autobiographique (...) au sens de la révélation, nécessairement située, de ce qu'il y a d'essentiellement singulier dans le fait de vivre sous de normes*»<sup>391</sup>.

In un'intervista con Didier Éribon del 1980, di fronte all'ennesima richiesta di chiarimento rispetto alla propria politica<sup>392</sup>, Foucault giudica infeconda l'opposizione della critica «ideale» alla trasformazione «reale». Si può essere «con» o «contro» un governo, ma si può stare anche «in piedi e di faccia»<sup>393</sup>. La critica, infatti, non consiste semplicemente nell'affermare che le cose non vanno bene così come sono, ma a mostrare su quali evidenze non riflesse (non-problematizzate) si fondano certe pratiche. È necessario liberarsi dalla sacralizzazione del sociale come unica istanza del reale e cominciare a credere che il pensiero «esiste», che esso anima i nostri comportamenti e permette di cambiarli, è ciò che sostiene le abitudini più silenziose e le istituzioni più balorde: «la critique consiste à débusquer cette pensée et à essayer de la changer: montrer que les choses ne sont pas aussi évidentes qu'on croit, faire en sorte que ce qu'on accepte comme allant de soi n'aille plus de soi»<sup>394</sup>. La contraddizione tra critica e trasformazione o, più precisamente, il loro situarsi su due piani differenti può essere risolto solo se si è disposti a credere che la trasformazione, se è veramente tale, cambia un modo di pensare e questo cambiamento è già, in se stesso, reale. È quando il pensiero mette in luce l'inaccettabilità di una pratica, di un comportamento, di un sistema di «governo di sé e degli altri», che la trasformazione diventa urgente e quindi possibile. Nessuna trasformazione può farsi, secondo Foucault, senza avere alle spalle una critica altrettanto profonda e permanente.

L'intellettuale e il politico hanno competenze e funzioni diverse, ma non sono opposti l'uno all'altro perché il primo è fermo nella sua radicalità intransigente e il secondo è costretto a fare alla realtà le concessioni necessarie. Entrambi si confrontano e lavorano partendo dalla realtà con cui sono messi a confronto. Tuttavia, l'obiettivo dell'intellettuale, per Foucault, non può essere la «programmazione»

---

<sup>390</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 26-28.

<sup>391</sup> P. MACHÉREY, *Éthique et subjectivité*, cit., p. 101, corsivo nostro.

<sup>392</sup> Il punto di partenza dell'intervista era una valutazione di Foucault sui primi provvedimenti del governo della sinistra in Francia e sulla presidenza di Mitterrand.

<sup>393</sup> Cfr. M. FOUCAULT, *Est-il donc important de penser?*, in *Dits et écrits II*, cit., p. 999.

<sup>394</sup> *Ibid.*, loc. cit.

politica, il suo ruolo non consiste nel dire agli altri che fare, né nel formare la loro volontà politica; questo, semmai, sarà un lavoro successivo, al quale l'intellettuale partecipa perché ha «son rôle de citoyen à jouer»<sup>395</sup>. Al contrario, è il lavoro «de modification de sa propre pensée et de celle des autres» a costituire, per Foucault, «la raison d'être des intellectuels»<sup>396</sup>. L'impegno a ricercare costantemente un cambiamento di sé e degli altri nel pensiero, l'ostinazione a «se dépendre de soi-même», nello sforzo di «pensare altrimenti», sono il segno etico della pratica intellettuale.

La filosofia è dunque, per Foucault, un'esperienza di vita, perché è sperimentazione di un *ethos* ed è un'esperienza «moderna» se trova la sua ragion d'essere nell'interrogazione del presente, nelle forme sempre singolari che esso assume. «Chaque fois que j'ai essayé de faire un travail théorique, ça a été à partir d'éléments de ma propre expérience: toujours en rapport avec des processus que je voyais se dérouler autour de moi. C'est bien parce que je pensais reconnaître dans les choses que je voyais, dans les institutions auxquelles j'avais affaire, dans mes rapports avec les autres des craquelures, des secousses sourdes, des dysfonctionnements que j'entreprenais un travail, *quelques fragments d'autobiographie*»<sup>397</sup>. In quanto esperienza del «proprio» presente e sperimentazione di un *ethos*, la filosofia è un'esperienza autobiografica in due sensi: perché trova la sua ragion d'essere nella critica del presente e perché questa relazione critica definisce un modo di vivere, una «vita filosofica».

---

<sup>395</sup> Cfr. ID., *Le souci de la vérité*, in *Dits et écrits II*, cit., pp. 1495-6.

<sup>396</sup> *Ibid.*, p. 1494.

<sup>397</sup> ID., *Est-il donc important de penser?*, cit., pp. 1000-1, corsivo nostro.

## **CONCLUSIONI**



Il percorso di Foucault è costellato di spostamenti, cambiamenti di direzione e di temi, correzioni metodologiche, nuove interrogazioni. Perciò non è sempre facile individuare al suo interno i riferimenti teorici, comprendere la derivazione dei concetti. Il suo lavoro è frutto di eredità multiple, esplicitate in momenti diversi, motivo di continue problematizzazioni e ripensamenti. In parte questa difficoltà a collocarlo in un orizzonte teorico più generale, legata anche alla sua ostilità di fronte alle classificazioni e alle etichette, ha una motivazione storica. Foucault ha attraversato una stagione della filosofia francese in cui il pensiero era profondamente *engagé*, e dunque le discussioni teoriche, le opposizioni di scuola molto spesso portavano con sé il riflesso del dibattito politico. Perciò riconoscersi in una corrente di pensiero, in una metodologia di analisi, rischiava spesso di diventare il “parteggiare” per l’uno e per l’altro, che ha poco in comune con la ricerca filosofica. Questa circostanza, così diversa dalla prospettiva attuale e perciò forse così affascinante, rende peraltro particolarmente difficile il lavoro interpretativo quando esso vuole cercare di leggere, dietro i contenziosi, la sostanziale differenza delle visioni del mondo. Smorzare i toni della polemica e vedere ciò che resta è un’operazione che, a posteriori, determina necessariamente delle forzature. Ecco perché, a mio avviso, risulta molto difficile ricostruire i rapporti di Foucault con lo strutturalismo, piuttosto che con l’esistenzialismo, o con il marxismo.

Dunque probabilmente c’è una motivazione contestuale all’origine dei molteplici spostamenti nell’itinerario intellettuale di Foucault. Ma essa non è la più importante, almeno non lo è nell’ottica di questo lavoro. Qui si è infatti voluto mostrare che alla radice del discontinuo in Foucault o, piuttosto, al di là di esso, c’è l’adesione ad una precisa, essa sì, idea della filosofia. «La critica kantiana», scriveva nel 1965, «portava

con sé la possibilità – o il pericolo – di un’antropologia»<sup>398</sup>. Possibilità e pericolo. Come superare questo *impasse*? Forse tutto il percorso di Foucault è la ricerca di soluzioni a questo dilemma che apparteneva alla filosofia post-kantiana. Ma da questo *impasse* non ci si può liberare, ed è quello che, secondo Foucault, Kant ci ha insegnato. Che l’uomo, nella sua finitudine, sia contemporaneamente il trascendentale della conoscenza, colui nel quale vanno cercate le condizioni di possibilità della conoscenza e l’oggetto di una conoscenza è un’oscillazione che la configurazione epistemica moderna porta con sé. Ma è la coscienza di questa ambiguità che deve essere mantenuta. Il pericolo nel quale la filosofia, se vuole essere critica o, meglio, se vuole ricominciare ad essere, non può cadere è quello di trovare il proprio nuovo inizio nella definizione della natura umana che le scienze umane pretendono di fornire con obiettività scientifica. Ecco perché l’antropologia per Kant non poteva che essere pragmatica, assumendo, secondo Foucault, il senso di una “ripetizione” della critica che pensa nel loro inscindibile rapporto l’uomo e il mondo, la verità e la libertà.

Se è vero che non sarebbe corretto attribuire al percorso di Foucault una sistematicità che neanche lui trovava in se stesso, il suo lavoro si radica tuttavia in un preciso problema teorico. Tutte le sue indagini storiche, nella loro diversità, sono condotte attraverso l’esercizio di quello «scetticismo sistematico» nei confronti di ogni postulato antropologico a cui si è spesso fatto riferimento in questo lavoro. Inoltre, nel mantenere aperto quel problema teorico, esse rappresentano la concretizzazione di quell’*ethos* filosofico che la risposta kantiana alla domanda *Che cos’è l’Illuminismo?* aveva lasciato in eredità alla filosofia moderna. C’è dunque nel percorso di Foucault, una coerenza particolare, quella di essersi investito di una attitudine filosofica, quella di rispondere ad una specifica idea della filosofia, o meglio ad una certa idea del compito della filosofia nell’attualità. Nel presentare la sua ultima fatica, la *Storia della sessualità 2 e 3*, Foucault scrive qualcosa che, a mio avviso, segnala una chiarezza finalmente raggiunta nell’autocomprensione della propria appartenenza alla filosofia piuttosto che alla storia, e che quindi può essere senza forzature applicata anche agli altri suoi lavori: essi erano «studi di “storia” per il campo che investono e i riferimenti che assumono», ma non «lavori di “storico”»,

---

<sup>398</sup> M. Foucault, *Philosophie et psychologie*, «Dossiers pédagogiques de la radiotélévision scolaire», 27 février 1965, in *DE I*, p. 474.

poiché rispondevano al «protocollo di un esercizio che è stato lungo, brancolante, e che ha avuto spesso bisogno di correggersi. Un esercizio filosofico (...)»<sup>399</sup>.

Per Foucault la filosofia è lo scetticismo esercitato di fronte ad ogni promessa di liberazione dell'uomo, e perciò in tal modo critica del presente, di ciò siamo e crediamo di essere in maniera universale, e dunque indiscutibile. Inoltre, poiché non potrebbe esserci coerenza in una critica del proprio tempo che trascurasse di prendere anche la propria soggettività come oggetto di un lavoro costante di trasformazione, poiché la produzione della verità ha sempre degli effetti sullo statuto del soggetto, la filosofia deve essere per Foucault, come volevano gli antichi, un'ascesi, un lavoro di sé su sé, un esercizio spirituale. Era questa la prova a cui secondo Foucault, l'attualità chiamava il pensiero filosofico o, meglio, alla quale erano chiamati i filosofi. E credo che questa pagina, che scelgo di riportare interamente perché la bellezza del suo carattere "appassionato" sarebbe inevitabilmente ridotta da ogni commento, ci sia un'indicazione lucida e molto pregnante del compito della filosofia in se stessa e in relazione agli altri saperi: «Ma che cosa è dunque la filosofia, oggi – voglio dire l'attività filosofica – se non è lavoro critico del pensiero su se stesso? Se non consiste, invece di legittimare ciò che si sa già, nel cominciare a sapere come e fino a qual punto sarebbe possibile pensare in modo diverso? Vi è sempre un che di derisorio nel discorso filosofico quando pretende, dall'esterno, di dettar legge agli altri, dir loro dov'è la loro verità e come trovarla, o quando trae motivo di vanto dall'istruir loro il processo con ingenua positività; ma è suo pieno diritto esplorare ciò che, nel suo stesso pensiero, può esser mutato dall'esercizio di un sapere che gli è estraneo. La "prova" – che va intesa come prova modificatrice di sé nel gioco della verità e non come appropriazione semplificatrice di altri a scopi di comunicazione – è il corpo vivo della filosofia, se questa è ancor oggi ciò che era un tempo, vale a dire un'"ascesi", un esercizio di sé, nel pensiero»<sup>400</sup>.

---

<sup>399</sup> UP, pp. 16-17 (tr. it. p. 16).

<sup>400</sup> UP, p. 16 (tr. it., p. 14).

## **BIBLIOGRAFIA**

## **1. Repertori bibliografici**

A. SHERIDAN, *Michel Foucault: The Will to truth*, London and New York, 1980.

M. CLARK, *Michel Foucault: An Annotated bibliography. Tool Kit for a New Age*, New York, 1983.

C. JAMBET e F. EWALD, *Bibliographie*, «Magazine littéraire», 207, 1984, pp. 58-60.

J. MERQUIOR, *Foucault*, London-Glasgow, 1985.

C. KLAMMER, *Michel Foucault. Eine Kritische-Analyse seines Werke*, Bonn, 1986.

J. LAGRANGE, *Les oeuvres de Michel Foucault*, «Critique», 471-472, 1986, pp. 942-962.

P.A. ROVATTI, *Bibliografia*, in AA.VV., *Effetto Foucault*, a cura di P.A. Rovatti, Milano, 1986.

J. BERNAUER, T. KEENAN, *The works of Michel Foucault 1954-1984*, «Philosophy and Social Criticism», 12, 1987, pp. 230-269.

T. KEENAN, *Bibliography*, in AA.VV., *The final Foucault*, a cura di J. Bernauer e D. Rasmussen, Cambridge, 1988.

M. BERTANI, *Bibliografia degli scritti di Michel Foucault*, in H.L. DREYFUSS e P. RABINOW, *La ricerca di Michel Foucault*, tr. it. di D. Benati, M. Bertani, I. Levrini, Firenze, 1989.

D. ERIBON, *Michel Foucault*, Paris, 1989.

J. LAGRANGE, *Bibliographie*, in M.FOUCAULT, *Dits et écrits 1954-1988*, 4 voll., a cura di D. Defert e F. Ewald, Paris, 1994 (2<sup>a</sup> ed., 2 voll., Paris, 2001) [d'ora in avanti faccio riferimento alla seconda edizione dei *Dits et écrits* con la sigla DE I/II].

F.P.ADORNO, *Le style du philosophe. Michel Foucault et le dire-vrai*, Paris, 1997.

S.CATUCCI, *Introduzione a Michel Foucault*, Roma-Bari, 2000.

## **2. Opere di Michel Foucault**

*Introduction*, in L. Binswanger, *Le Rêve et l'Existence* (trad. de J. Verdeaux), Paris, 1954, pp. 9-128.

*Introduction à l'Anthropologie de Kant*, Thèse complémentaire pour le doctorat en Lettres, dattiloscritto, 1961.

*Folie et Dérailson. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, 1961, tr. it. di F.Ferrucci, *Storia della follia nell'età classica*, Milano, 1963.

*Préface à la transgression*, «Critique», 195-196, 1963, pp.751-769.

*Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Paris, 1963 (tr. it. di A. Fontana, *Nascita della clinica*, Torino, 1969).

*Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, 1966, tr. it. di E. Panaitescu, *Le parole e le cose*, Milano, 1967.

*La pensée du dehors*, «Critique», 229, 1966, pp. 523-546.

*L'homme est-il mort? Un entretien avec M. Foucault*, «Arts et loisirs», 38, 1966, pp. 8-9.

*Nietzsche, Freud, Marx*, «Cahiers de Royaumont», Paris, 1967, pp. 183-200.

*La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est 'aujourd'hui'*, «La presse de Tunisie», 12 avril 1967, p. 3.

*Chi è Lei Professor Foucault ?*, «La Fiera letteraria», n. 39, 1967, pp. 11-15.

*Réponse à une question*, «Esprit», 371, maggio 1968, pp. 850-874.

*Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie*, «Cahiers pour l'analyse», n. 9, 1968, pp. 9-40.

*L'archéologie du savoir*, Paris, 1969, tr. it. di G.Bogliolo, *L'archeologia del sapere*, Milano, 1971.

*M. Foucault explique son dernier livre*, «Magazine littéraire», n. 28, 1969, pp. 23-25.

*Theatrum philosophicum*, «Critique», 282, 1970, pp. 885-908.

*L'ordre du discours*, Paris, 1971; tr. it. di A.Fontana, *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino, 1972.

*Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in S. BACHELARD et alii, *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, 1971; tr. it. A.Fontana e P.Pasquino, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in *Microfisica del potere*, Torino, 1977.

*Par-delà le bien et le mal*, «Actuel», 14, 1971, pp. 42-47; tr. it. di A.Fontana e P.Pasquino, *Al di là del bene e del male*, in *Microfisica del potere*, cit.

*La volonté de savoir*, Annuaire du Collège de France, 71<sup>e</sup> année, Histoire des systèmes de pensée, année 1970-1971, 1971, pp. 245-249.

Prefazione alla nuova edizione di *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, 1972; tr. it. di F.Ferrucci, Prefazione a *Storia della follia nell'età classica*, Milano, 1976.

*Les intellectuels et le pouvoir*, «L'arc», 49, 1972, pp. 3-10; tr. it. di A.Fontana e P.Pasquino, *Gli intellettuali e il potere. Conversazione tra Michel Foucault e Gilles Deleuze*, in *Microfisica del potere*, cit.

*Le pouvoir et la norme*, in G. DELEUZE, M. FOUCAULT, *Melanges : pouvoir et surface*, Paris, 1973.

*A verdade e as formas jurídicas*, «Cadernos da PUC», 16, 1974, pp. 5-133; tr. fr. *La vérité et les formes juridiques*, in DE I, pp. 1406-1514.

*Human nature: Justice versus Power*, in F. Elders, a cura di, *Reflexive Water: The Basic Concerns of Mankind*, London, 1974, pp. 135-197; tr. fr. *De la nature humaine: justice contre pouvoir*, in DE I, pp. 1339-1380.

*Sexualité et politique*, in «Combat», 27-28 avril 1974, p. 16.

*Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris 1975; tr. it. di A.Tarchetti, *Sorvegliare e punire*, Torino, 1976.

*La volonté de savoir, Histoire de la sexualité I*, Paris, 1976; tr. it. di P.Pasquino e G.Procacci, *La volontà di sapere, Storia della sessualità I*, Milano, 1978.

*Cours du 7 janvier 1976*; tr. it. di A.Fontana e P. Pasquino, *Corso del 7 gennaio 1976*, in *Microfisica del potere*, cit.

*Cours du 14 janvier 1976*; tr. it di A.Fontana e P.Pasquino, *Corso del 14 gennaio 1976*, in *Microfisica del potere*, cit.

*Vérité et pouvoir*, «L'arc», 70, 1977, pp. 16-26; tr. it. di di A.Fontana e P.Pasquino, *Intervista a Michel Foucault*, , in *Microfisica del potere*, cit.

*La vie des hommes infâmes*, «Les cahiers du chemin», 29, 1977, pp. 12-29.

*Non au sexe roi*, «Le Nouvel Observateur», 644, 1977, pp. 92-130.

Prefazione all'edizione italiana di *La volontà di sapere*, Milano, 1978.

*Sei to Kenryoku*, «Gendai-shisô», luglio 1978, pp. 58-77; tr. fr. *Sexualité et pouvoir*, in DE II, pp. 552-570.

*La poussière et la nuage*, in AA.VV., M. Perrot (éd.), *L'Impossible Prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIXe siècle*, Paris, 1980.

*Table ronde du mai 1978*, in AA.VV., M. Perrot (éd.), *L'Impossible Prison*, cit.

*Omnes et singulatim: Towards a Criticism of Political Reason*, in S. Mc Murrin (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values II*, Salt Lake City, 1981; ed. fr. *Omnes et Singulatim. Vers une critique de la raison politique*, in DE II, pp. 953-980.

*De l'amitié comme mode de vie*, «Gai Pied», 25, 1981, pp. 38-39.

*Sexuality and Solitude*, in «London review of Books», 9, 1981, pp. 3-6.

*Est-il donc important de penser?*, «Libération», 15, 30-31 maggio 1981, p. 21.

*Colloqui con Michel Foucault*, a cura di D.Trombadori, Salerno 1981.

*Subjectivité et vérité*, «Annuaire du Collège de France», 81<sup>e</sup> année, Histoire des systèmes de pensée, année 1980-81, 1981, pp. 385-389.

*Subjectivité et vérité*, Corso al Collège de France 1980-81 (inedito).

*The subject and the Power*, in H.L. DREYFUS e P. RABINOW, *Michel Foucault. Beyond structuralism and Hermeneutics*, Chicago, 1982; ed. fr. *Le sujet et le pouvoir*, in DE II, pp. 1041-1062; tr. it. di D. Benati, M. Bertani, I. Levirini, *Il soggetto e il potere*, in H.L. DREYFUS e P. RABINOW, *La ricerca di Michel Foucault*, Firenze, 1989.

*Entretien avec M.Foucault*, «Masques», 13, 1982, pp. 15-24.

*The Social Triumph of the Sexual Will*, «Christopher street», 64, 1982, pp. 36-41; tr. fr., *Le triomphe social du plaisir sexuel: une conversation avec Michel Foucault*, in DE II, pp. 1127-1133.

*Des caresses d'hommes considérées comme un art*, in «Libération», 323, 1982, p. 27.

*Sexual choice, sexual act*, «Salmagundi», 58-59, 1982; ed. fr. *Choix sexuel, acte sexuel*, in DE II, pp. 1139-1154.

*On the Genealogy of Ethics: An Overview of work in Progress*, in H.L. DREYFUS e P. RABINOW, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and hermeneutics*, II ed., Chicago, 1983; ed. fr., *À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours*, in DE II, pp. 1202-1230; tr. it. di D. Benati, M. Bertani, I. Levirini, *Sulla genealogia dell'etica: compendio di un work in progress*, in H.L. DREYFUS e P. RABINOW, *La ricerca di Michel Foucault*, cit.



*L'hermeneutique du sujet*, «Annuaire du Collège de France», 82<sup>e</sup> année, Histoire des systèmes des pensée, année 1981-1982, 1982, pp. 395-406.

*Usages des plaisirs et techniques de soi*, «Le débat», 27, 1983, pp. 46-72.

*L'usage des plaisirs. Histoire de sexualité II*, Paris, 1984; tr. it. di L.Guarino, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità II*, Milano, 1984.

*L'intellectuel et les pouvoirs*, «La Revue Nouvelle», 10, 1984, pp. 338-343.

*Le souci de soi. Histoire de sexualité III*, Paris, 1984, tr. it. di L.Guarino, *La cura di sé*, Milano, 1985.

*Alle fonti del piacere*, «Panorama», 945, 1984, pp. 186-193.

*What is Enlightenment?*, in P. Rabinow (ed.), *The Foucault Reader*, New York, 1984; ed. fr., *Qu'est-ce que les Lumières?*, in DE II, pp. 1381-1397.

*Qu'est-ce que les Lumières?*, «Magazine littéraire», 207 (1984), pp. 35-39, poi in DE II, pp. 1498-1507.

*Preface to the «History of Sexuality»*, in P. Rabinow (ed.), *The Foucault Reader*, cit.; ed. fr., *Préface à l'«Histoire de la sexualité»*, in DE II, pp. 1397-1403.

*Politics and Ethics: an Interview*, in P. Rabinow (ed.), *The Foucault Reader*, cit.; ed. fr., *Politique et éthique: une interview*, in DE II, pp. 1403-1409.

*Polémique, Politics, and Problematizations*, in P. Rabinow (ed.), *The Foucault Reader*, cit.; ed. fr., *Polémique, politique, et problematisations*, in DE II, pp. 1410-1417.

*Le retour de la morale*, «Le nouvelles», 2937, 1984, pp. 36-41.

*L'éthique du souci de soi comme pratique de liberté*, «Concordia», 6, 1984, pp. 99-116.

*Une esthétique de l'existence*, «Le Monde», 15-16 luglio 1984, p. XI.

*Le souci de la vérité*, «Magazine littéraire», 207, 1984, pp. 18-23.

*Qu'est-ce que les Lumières?*, «Magazine littéraire», 207, 1984, pp. 35-39.

*Foucault*, in D. Huisman (éd.), *Dictionnaire des philosophes*, Paris, 1984.

*Michel Foucault, an Interview: Sex, Power and the Politics of Identity*, «The Advocate», 400, 1984, pp. 26- 30; ed. fr. *Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité*, in DE II, pp. 1554-1565.

*Discourse and truth. The problematizations of Parrhesia*, Evanston Ill., 1985 (conferenze tenute presso l'università di Berkeley); tr. it. di A.Galeotti, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Roma, 1996.

*Technologies of the Self*, in L. H. Martin, H. Gutman., P. H. Hutton (eds.), *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, Anherst, 1988; ed. fr., *Les techniques de soi*, in DE II, pp. 1602-1632.

*Truth, Power, Self: an Interview with Michel Foucault*, in L.H. Martin, H. Gutman, P. H. Hutton (eds.), *Technologies of the Self*, cit.; ed. fr., *Verité, pouvoir et soi*, in DE II, pp. 1596-1602.

*Qu'est-ce que la critique?*, «Bulletin de la Société française de philosophie», n. 2., avril-juin 1990, pp. 35-63; tr. it. di P. Napoli, *Illuminismo e critica*, Roma, 1997.

*About the beginning of the Hermeneutics of the Self. Two lectures at Dartmouth*, «Political Theory», 2, 1993, pp. 198-227.

*L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France 1981-1982, Paris, 2001 (tr. it. M. Bertani, *L'ermeneutica del soggetto*, Milano, 2003).

### **3. Letteratura secondaria**

AA.VV., *Foucault and the Writing of History*, J. Goldstein (ed.), Oxford, 1994.

AA.VV., *Michel Foucault, lectures critiques*, D.C.Hoy (éd.), Paris, 1989.

AA.VV., *Rethinking sexuality. Foucault and Classical antiquity*, D.H.J.Larmour, P.A.Miller et alii (eds.), Princeton, 1998.

AA.VV., *Effetto Foucault*, cit.

AA.VV., *Il dispositivo Foucault*, a cura di F. Rella, Venezia, 1977.

AA.VV., *Michel Foucault. Critical Assessments*, 8 voll., B.Smart (ed.), London, 1994-95.

AA.VV., F. Gros-C. Lévy (éd.), *Foucault et la philosophie antique*, Paris, 2003.

AA.VV., P. F. Moreau (éd.), *Lectures de Michel Foucault, 3. Sur les Dits et écrits*, Paris, 2003.

AA.VV., *Habermas et Foucault. Parcours croisés, confrontations critiques*, Yves Cusset-S.Haber (éd.), Paris, 2006.

F.P. ADORNO, *Le style du philosophe. Foucault et le dire-vrai*, cit.

G. AGAMBEN, *Homo sacer. Il poter sovrano e la nuda vita*, Torino, 1995.

- R. BODEI, *Foucault: pouvoir, politique et maîtrise de soi*, «Critique», 471-472, 1986, pp. 898-917.
- ID., *Dire la verità*, in M.FOUCAULT, *Discorso e verità nella Grecia antica*, cit.
- M. BLANCHOT, *Michel Foucault tel que je l'imagine*, Montpellier, 1986.
- G. CANGUILHEM, *Le normale et le pathologique*, Paris, 1966.
- G. CANGUILHEM, *Mort de l'homme ou épousement du cogito*, «Critique», 242, luglio 1967, pp. 599-618; tr. it. di *Morte dell'uomo o scomparsa del cogito*, in M. FOUCAULT, *Le parole e le cose*, cit.
- P. CARUSO, *Conversazioni con Levi Strauss, Michel Foucault, Jacques Lacan*, Milano, 1969
- R. CASTEL, «*Problematization as a Mode of Reading History*», in *Foucault and the Writing of History*, cit.
- S. CATUCCI, *Introduzione a Foucault*, cit.
- J. COLOMBEL, *Michel Foucault*, Paris, 1994.
- E. CORRADI, *Filosofia della morte dell'uomo. Saggio sul pensiero di Michel Foucault*, Milano, 1977
- V. COTESTA, *Linguaggio, potere, individuo. Saggio su Michel Foucault*, Bari, 1979
- M. DARAKI, *Le voyage en Grèce de Michel Foucault*, «Esprit», 100, 1985, pp. 55-83.
- J. DELEUZE, *Foucault*, Paris, 1986 (tr. it. di P. A. Rovatti e F. Sossi, *Foucault*, Milano, 1987).
- ID., *Pourparlers*, Paris, 1990; tr. it. di S. Verdicchio, *Pourparler*, Macerata, 2000.
- P. DEWS, *The Return of the Subject in late Foucault*, «Radical philosophy», 51, 1989, pp. 37-41.
- V. DESCOMBES, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française*, Paris, 1979.
- C. DI MARCO, *Critica e cura di sé: l'etica di Michel Foucault*, Milano, 1999.
- C. DOVOLICH, *Singolare e molteplice, Michel Foucault e la questione del soggetto*, Milano, 1999.
- H. DREYFUS, P. RABINOW, *Michel Foucault. Beyond structuralism and Hermeneutics*,

- Chicago, 1983; tr. it. di D.Benati, M.Bertani, I.Levrini, *La ricerca di Michel Foucault*, Firenze, 1989.
- D. ERIBON, *Michel Foucault*, Paris, 1989.
- ID., *Michel Foucault et ses contemporaines*, Paris, 1994.
- M. FIMIANI, *Paradossi dell'indifferenza*, Milano, 1994.
- ID., *Foucault e Kant. Critica. Clinica. Etica*, Napoli, 1998.
- ID., *Erotica e retorica. Foucault e la lotta per il riconoscimento*, Verona, 2007.
- R. GARAUDY, *Structuralisme et "mort de l'homme"*, La Pensée, n. 135, 1967, pp. 107-124.
- C. GORDON, *Question, Ethos, Event: Foucault on Kant and Enlightenment*, «Economy & Society», 15, 1986, pp. 71-87.
- J.A. GUÉDEZ, *Foucault*, Paris, 1972, tr. it. *Che cosa ha veramente detto Foucault*, Roma, 1973
- G. GRAMPA, *Dialettica e struttura. Dibattito sull'antropologia nel marxismo francese contemporaneo*, Milano, 1974.
- F. GROS, *Foucault et la folie*, Paris, 1997.
- ID., *Situation du cours*, in M.FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, cit.
- J. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a. M., 1985, tr. it. *Il discorso filosofico della modernità*, Roma-Bari, 1988.
- ID., *Une flèche dans le coeur du présent*, «Critique», 471-472, 1986, pp. 794-856.
- P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, 1987.
- ID., *Exercices spirituels et philosophie antique*, 2<sup>a</sup> ed., Paris, 2002, tr. it. A.M. Marietti, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino, 2005.
- ID., *Réflexions sur la notion de «culture de soi»*, in *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale*, Paris, 1988.
- ID., *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Paris, 1955 (tr. it. di A. M. Marietti, *Che cos'è la filosofia antica*, Torino 1998).
- A. KREMER-MARIETTI, *Archéologie et généalogie*, Paris, 1985.
- H. JOLY, *Retour aux Grecs*, «Le débat», 325, 1986, pp. 100-121.

- P. MACHEREY, *Foucault, étique et subjectivité*, in «Autrement», 102, 1988, pp. 92-103.
- P. MCHUGH, *Dialectics, Subjectivity and Foucault's Ethos of Modernity*, «boundary 2», vol. 16, 1989, pp. 91-108.
- J. MERQUIOR, *Foucault*, Berkeley, 1987.
- S. NATOLI, *Foucault epistemologo e genealogista. In margine alla "Storia della sessualità"*, in «Il Centauro», 11-12 (1984), pp. 185-203.
- ID., *La verità in gioco. Scritti su Foucault*, Milano, 2005.
- A. PANDOLFI, *Tre studi su Foucault*, Napoli, 2000.
- P. PASQUINO, *La volonté de savoir*, «Le débat», 41, 1986, 93-99.
- P. PATTON, *Michel Foucault: the ethics of an Intellectual*, «Thesis Eleven», 10-11, 1984-1985, pp. 71-80.
- O. POMPEO FARACOVÌ, *Il Marxismo francese contemporaneo tra dialettica e struttura*, Milano, 1972.
- J. RAJCHMAN, *The freedom of philosophy*, New York, 1985.
- ID., *Ethics after Foucault*, «Social Text», 1986, Winter, pp. 165-183.
- ID., *Truth and Eros. Foucault, Lacan and the question of ethics*, London, 1991.
- ID., *Foucault: l'éthique et l'œuvre*, in *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale*, Paris, 1988.
- J. P. SARTRE, *Sartre répond*, «L'Arc», 30, 1966, pp. 87-96.
- W. SCHMID, *De l'éthique comme esthétique de l'existence*, «Magazine littéraire», 325, 1994, pp. 36-39.
- A. SHERIDAN, *Michel Foucault, The Will to Truth*, London and New York, 1980.
- B. SMART, *On the Subjects of Sexuality, Ethics, and Politics in the Work of Foucault*, «boundary 2», vol. 18, 1991, pp. 201-225.
- M. VEGETTI, *Foucault e gli antichi*, in P.A. Rovatti, a cura di, *Effetto Foucault*, cit.
- P. VEYNE, *Foucault révolutionne l'histoire*, in *Comment on écrit l'histoire*, Paris, 1979; tr. it. di M. Guareschi, *Foucault rivoluziona la storia*, in *Michel Foucault. La storia, il nichilismo e la morale*, Verona, 1998.
- ID., *Le dernier Foucault et sa morale*, «Critique», 471-472, 1986; tr. it. di M. Guareschi,

*L'ultimo Foucault e la sua morale*, in Michel Foucault. *La storia, il nichilismo e la morale*, cit.

ID., *È possibile una morale per Foucault?*, in P.A.Rovatti, a cura di, *Effetto Foucault*, cit.

ID., *Foucault et le dépassement du (ou achèvement) nihilisme*, Paris, 1989, tr. it. di M. Guareschi, *Foucault e il superamento (o compimento) del nichilismo*, in Michel Foucault. *La storia, il nichilismo e la morale*, cit.