

PER LA STORIA DELLA FILOSOFIA POLITICA

Stefania Ferrando

MICHEL FOUCAULT
LA POLITICA
PRESA A ROVESCIO
La pratica antica della verità
nei corsi al Collège de France

FrancoAngeli

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: www.francoangeli.it e iscriversi nella home page al servizio “Informatemi” per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità

Stefania Ferrando

MICHEL FOUCAULT
LA POLITICA
PRESA A ROVESCIO
La pratica antica della verità
nei corsi al Collège de France

FrancoAngeli

Il volume è stato pubblicato con il contributo del Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi di Padova con i fondi di ricerca del progetto PRIN MIUR 2008 "Crisi dei concetti politici, costituzione, nuove categorie".

Copyright © 2012 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito www.francoangeli.it.

Indice

Prefazione	pag.	7
I. Illuminismo e critica		
1. Politica della verità nell'Illuminismo	»	15
1. Intrecciare diversamente il pensiero e la realtà	»	15
2. Kant, dalla critica all'Aufklärung	»	19
3. Regimi di verità	»	23
4. «Un'analisi non più delle rappresentazioni del potere, ma del suo funzionamento reale»	»	27
2. L'inassimilabile dalla politica	»	39
1. Volontà e comunità d'azione	»	39
2. Spiritualità politica. La rivoluzione iraniana	»	44
3. Differenze che non fanno differenza: la governamentalità liberale	»	55
3. Le pieghe della critica: noi, attualità, ethos	»	63
1. Pensare nell'attualità	»	63
2. Per chi è il presente?	»	72
II. Estetica dell'esistenza e parrêsia democratica		
1. Vita, spiritualità e problematizzazione	»	85
1. I Greci nella modernità	»	85
2. La cura di sé come un capitolo della storia della verità	»	91
3. Una via stretta per la filosofia. Socrate e la materialità dei discorsi	»	98

2. Politica come esperienza e politica istituita: il campo della parrêsia	pag.	109
1. <i>Politeia</i> e <i>dunasteia</i> . Riproduzione e produzione politica	»	109
2. Parrêsia: il dir vero dell' <i>ethos</i>	»	117
3. Verità, libertà e rapporto alle norme. Cristianesimo antico e grecità	»	124
4. Il governo della differenza e l'estetica dell'esistenza	»	135
3. I piaceri e il gioco delle differenze in democrazia	»	145
1. Erotismo politico	»	145
2. Può la democrazia sopportare la verità?	»	155
III. La parrêsia filosofica		
1. Socrate e la vita della città	»	165
1. Un altro Socrate	»	165
2. Il soggetto <i>nella</i> politica	»	170
3. Educazione, vita della città e vita filosofica	»	177
2. Le <i>Lettere</i> di Platone		
Ascoltare la polis, governare chi governa	»	191
1. La voce della <i>politeia</i>	»	191
2. Il reale della filosofia: il filosofo consigliere	»	200
3. La volontà filosofica e la scrittura della città	»	209
3. Lo specchio incrinato: cinici, immaginazione e critica	»	221
1. I cinici e l'osceno del vivente	»	221
2. Diogene il cinico, Ipazia d'Alessandria: l'immaginazione politica	»	230
Bibliografia	»	251
Indice dei nomi	»	267

Prefazione

Di fronte all'inestricabile incoerenza del mondo, egli decise un giorno di consacrare la sua vita ad un progetto la cui necessità arbitraria non avrebbe avuto altro scopo al di fuori di sé: apprese per dieci anni la tecnica dell'acquarello, per venti anni viaggiò per ogni dove, dipingendo una marina ogni quindi giorni, che di volta in volta inviava ad un artigiano perché questi ne facesse un puzzle di legno. Per altri venti anni, poi, tornato in Francia, ricompose i puzzle così preparati, inviando ogni acquerello, ristrutturato in modo da ottenere un foglio perfettamente liscio, nel luogo nel quale venti anni prima lo aveva dipinto, affinché lì fosse immerso in una soluzione solvente da cui riemergeva alla fine un foglio di carta intonso. Così non rimase – o non sarebbe dovuta rimanere – traccia di quella fervente attività che per più di cinquanta anni lo aveva impegnato.

È questa la storia di Bartlebooth, che George Perec ci fa seguire nell'intrico di vicende, oggetti e personaggi che animano il palazzo parigino del suo romanzo *La vie mode d'emploi*, *La vita istruzioni per l'uso*. È la storia di una macchinosa attività che non vuole guadagnare nulla al di là di sé e che dovrebbe ritornare in sé, senza resti: «Inutile, essendo proprio la gratuità l'unica garanzia del rigore, il progetto si sarebbe distrutto da solo nel corso stesso del suo divenire; la sua perfezione sarebbe stata circolare: una successione di avvenimenti che, concatenandosi, si sarebbe annullata: partito da zero, Bartlebooth allo zero sarebbe tornato, attraverso trasformazioni precise di oggetti finiti»¹.

Ed è proprio questo che fa della storia di Bartlebooth l'immagine da cui partire per cominciare a parlare della singolare attività di pensiero e ricerca che anima i lavori di Michel Foucault, così come delle difficoltà di scriverne. Si potrebbe infatti sostenere che, anche per Foucault, il rigore è quello di un movimento a resto zero, che ha come fine non l'acquisizione di

¹ G. Perec, *La vie mode d'emploi*, Hachette, Paris 1978, tr. it. di D. Selvatico Estense, *La vita istruzioni per l'uso*, Rizzoli, Milano 2005, p. 128.

nuovi contenuti, non la dimostrazione di verità, ma la trasformazione dello sguardo e delle maniere di disporsi rispetto a quel che si è e a quel che si fa.

Attraversare i suoi scritti o ripercorrere i suoi corsi al Collège de France significa, allora, immergersi in un'analisi di testi e di pratiche che assume l'andamento di una narrazione. È una narrazione che abitua a porre domande diverse, addestra alla percezione dei nessi e dei particolari solitamente non colti, dei materiali espunti dalla tradizione, delle attività considerate marginali o ritenute incapaci di avere effetti sulla conformazione generale dei rapporti o sulla vita collettiva. È un racconto, e non un'attività che si concluda producendo qualcosa d'altro che la trasformazione continua di chi la pratica. Come scrive Nietzsche: «il prodotto del filosofo è la sua vita prima ancora delle sue opere. Questa è la sua opera d'arte. Ogni opera d'arte è anzitutto rivolta all'artista, e poi agli altri uomini»².

Così Foucault rivelò in un'intervista: «è per questo che ho lavorato come un matto, che ho lavorato come un matto tutta la vita. (...) questa trasformazione di sé attraverso il proprio sapere è, credo, qualcosa di molto vicino all'esperienza estetica. Perché mai un pittore lavorerebbe, se non per essere trasformato dalla pittura?»³. Il fine non è darsi un oggetto da conoscere e da esaurire nell'analisi, ma vedere e pensare diversamente, o, più precisamente, poter sempre vedere e pensare diversamente, per essere sempre altri da sé. Solo così il pensiero è mantenuto nella tensione che gli consente di rilanciarsi e di avere degli effetti – *spirituali* o *etici* dirà Foucault – su coloro che lo praticano.

Solo così le narrazioni, le finzioni, le immagini che vengono mobilitate nei lavori foucaultiani si mostrano per quello che sono: non dei contenuti da assumere o interrogare direttamente – con il rigore dello storico o del filosofo – ma delle operazioni da cogliere con uno sguardo obliquo, negli effetti che producono o vorrebbero produrre su chi si trova ad avere a che fare con esse. È in questo modo che Foucault si rapporta alla verità, la «verità che è cominciata dopo che il libro era stato scritto»⁴, la verità che egli spera che i suoi lavori acquisiscano una volta scritti, non prima.

Una tale attitudine fa tutta la difficoltà di un lavoro filosofico che voglia rapportarsi agli scritti, agli interventi e alle attività di ricerca di Michel

² F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente Sommer 1872 - Ende 1874*, hrsg. v. G. Colli und M. Montinari, tr. it. a cura di G. Campioni, *Frammenti postumi. Volume quarto. Estate-autunno 1873 - Fine 1874*, Adelphi, Milano 2005, *Estate-autunno 1873*, 29 [205], p. 125.

³ *Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggings*, DE II, 1983, n. 336, p. 1355.

⁴ *Foucault Examines Reason in Service of State Power*, DE II, 1979, n. 272, p. 805, tr. it. a cura di O. Marzocca, *Studiare la ragion di stato in Biopolitica e liberalismo. Detti e scritti su potere ed etica 1975-1984*, Medusa, Milano 2001, p. 155.

Foucault. In primo luogo, molto semplicemente, perché si tratta di chiedersi che cosa possa essere un discorso che restituisca o interroghi – e in qualche misura necessariamente assuma – un pensiero inteso e vissuto come una *pratica*. È la difficoltà che anche Simone Weil ci indica, quando definisce la filosofia con queste parole: «Filosofia (compresi i problemi della conoscenza), cosa esclusivamente in atto e pratica. Per questo è tanto difficile scrivere al riguardo. Difficile così come un trattato di tennis o di corsa a piedi, ma in misura superiore»⁵.

Volendo scrivere di Foucault o a partire da Foucault ci si trova, così, costantemente sbilanciati, sempre fuori asse rispetto alla traiettoria di un libro che assume un autore o un campo di indagine come suo oggetto. Si comprende, infatti, di dover resistere alla tentazione di fare di Foucault un filosofo, per portare piuttosto l'attenzione sui suoi movimenti rispetto, contro, dentro, attorno alla filosofia.

Il compito non è facile. Quel che si offre in cambio è l'esperienza di una non coincidenza della filosofia con se stessa e il mostrarsi di una pratica di pensiero che sorge vicino alla filosofia, *nei suoi pressi*, che non le aderisce mai del tutto, perché vuole e cerca anche qualcosa d'altro, ma che pure, in modi più o meno importuni, sempre la riguarda. Di questa pratica, Foucault trova forme diverse, dalla critica al *dir vero dicendolo tutto* – la *parrêsia* – all'esperienza spirituale che avvolge le pratiche antiche della verità.

Ed è così che quel che si credeva di conoscere dovrebbe scomporsi e farsi incerto tra le nostre mani: siamo proprio sicuri di sapere che cosa sia la *critica* e che cosa essa realmente richieda? Sapremmo riconoscerci negli accadimenti che ci hanno resi quello che siamo, che hanno dato forma a quello che è ancora il nostro modo, moderno, di pensare e praticare il sapere e il suo intervento nella vita collettiva? Sapremmo dire che cosa fa Kant quando prende la parola per dire ai suoi contemporanei che cos'è il presente in cui lui e loro si trovano e la cui differenza e singolarità pare assegnare a tutti un compito? Sono queste le domande che seguiremo in un primo tempo.

Esse non riguardano, però, solo quello che la prossimità potrebbe rendere più difficile mettere a fuoco: anche il pensiero antico è investito dallo sforzo di elaborare un racconto estraniante dell'esperienza filosofica. Ed è a esso che ci rivolgeremo in seguito. Sappiamo spiegarci perché Platone decise di salpare alla volta della Sicilia, per consigliare il tiranno di Siracusa? E riusciamo a vedere che nella Lettera VII, in cui Platone ci

⁵ S. Weil, *Cahiers, Œuvres complètes*, t. VI, vol. 4, Paris, Gallimard 2006, tr. it. a cura di G. Gaeta, *Quaderni (IV)*, Adelphi, Milano 1982-1993, p. 396. Per un commento di questo passo: L. Muraro, *Partire da sé e non farsi trovare...*, in Diotima, *La sapienza di partire da sé*, Liguori, Napoli 1996, p. 9.

racconta questa esperienza, una lettera citata e ripresa per la teoria della conoscenza che vi è presentata, in realtà non si fa altro che richiamare e mettere in gioco il rapporto tra filosofia e modo di vita, cioè il rapporto tra filosofia, politica ed etica? E come interrogare poi la singolare relazione di Socrate alla città, il suo ritrarsi dalle pratiche politiche della polis per poter fare, a suo dire, davvero politica?

Negli scritti e nelle testimonianze che riguardano la filosofia antica, così come nella pratica moderna della critica, c'è qualcosa che rimane nell'angolo cieco del nostro sguardo. È quello di cui Foucault cerca di ricostruire pazientemente le tracce nei suoi ultimi lavori, dalla fine degli anni '70 al corso *Le courage de la vérité*, tenuto nel 1984 e concluso alcuni mesi prima della morte. Questo arco temporale consente di individuare e saggiare uno snodo nella ricerca di Foucault, che torna infatti a rivolgersi al mondo antico, come aveva fatto nel suo primo corso al Collège de France, ma a partire da domande che prima non apparivano. Per interrogare tale movimento, il percorso qui proposto assume come quadro di riferimento testi di natura e statuto differente: libri, interviste, articoli con diverse destinazioni e trascrizioni dei corsi.

La posta in gioco di questo sguardo altro sulla filosofia è la possibilità di elaborare ed esperire diversamente il rapporto tra *pensiero, discorsi e pratiche*: è questo il filo che seguiremo, ripercorrendo e interrogando l'attraversamento foucaultiano dell'Illuminismo e della filosofia antica.

Il primo guadagno è riconoscere che, nel suo rapporto alla prassi, la filosofia non è sempre, e non è necessariamente, un sapere che vuole dare una *legge*, che pretende di elaborare un modello da cui possa essere dedotta una forma di vita o di azione comune. C'è dell'altro nella storia dell'esperienza filosofica. E questo altro può essere riattivato tornando a lavorare sulla pratica critica e sulle vicende che l'hanno segnata, dalle condotte divergenti che si sono formate in seno al cristianesimo (tra cui, ad esempio, la mistica) fino ai Lumi. Può essere ritrovato anche nella domanda, di alcuni filosofi, tra cui Kant, sulla differenza che caratterizza l'attualità in cui si prende la parola e si pensa. O può essere sollecitato dalla frizione tra filosofia e sofistica, che costringe la prima ad assumere la materialità che accompagna ogni discorso e i suoi effetti di governo e di verità, effetti imprevedibili e talvolta ingovernabili.

La questione si precisa nel passaggio attraverso l'esperienza antica della verità, che Foucault ripercorre nelle sue analisi dell'estetica dell'esistenza e poi seguendo le vicissitudini di una singolare maniera del dir-vero: la parrêsia, il parlare con coraggio, dicendo tutto ciò che c'è da dire. È il rapporto tra *filosofia e vita*, tra filosofia e modo d'essere e di governarsi, che viene alla luce in questo modo, come perno attorno al quale far ruotare

la trasformazione della nostra narrazione, e anche della nostra esperienza, della filosofia. Una tale torsione investe innanzitutto, e prima di tutto, Socrate e la specificità della differenza che la sua pratica di pensiero introduce nella città. Socrate si occupa dei modi di vivere, d'essere e di condursi di ognuno, e non delle strutture politiche né delle deliberazioni comuni. È un modo di prendere la politica a rovescio.

Ma il problema che così emerge è se questa vita filosofica sia vivibile per la città, se possa trasmettere il proprio movimento alla vita comune. In quale modo l'etica e le trasformazioni soggettive si inscrivono nella realtà? A quali condizioni trasformano la vita collettiva? Si tratta di questioni che si impongono anche a noi e che Foucault fa risuonare affinché sia per noi possibile disporci rispetto ad esse e metterle all'opera in uno scenario nel quale egli riconosce l'emergere di domande prima considerate marginali e non politiche – e che ruotano attorno ai problemi che riguardano la sessualità, la follia, i rapporti tra i sessi, la fine della vita – e che ora invece disegnano il campo in cui del nuovo e dell'inatteso può accadere sommuovendo le pratiche politiche consolidate. È questa un'altra forma in cui appare una politica presa a rovescio.

Il rapporto tra filosofia e vita porta poi a interrogarsi sulle forme di *trasmissione* di quelle pratiche di pensiero e di quelle maniere d'essere che sono capaci di introdurre – o di rapportarsi all'accadere di – un processo di differenziazione rispetto all'esistente. La filosofia di Socrate e di Platone, in attrito rispetto alla città, ha dovuto confrontarsi con un tale problema, criticando la pedagogia tradizionale e riflettendo sul problematico nesso tra pratiche di sapere e pratiche erotiche, attraverso le quali la trasmissione del sapere e l'insegnamento passavano. Cercheremo pertanto di tenere assieme – ed è questa una delle scommesse interpretative del libro – gli studi foucaultiani sulla parrêsia e il dir vero degli Antichi e quelli che compongono la sua *Storia della sessualità*.

Il nesso tra vita e filosofia ci offre infine un ultimo nodo problematico, che Foucault esplora particolarmente nelle lezioni dedicate ai cinici. In quel quadro, tanto la politica quanto la filosofia sono chiamate a rispondere alla sfida rappresentata da ciò che, nel vivente, nei corpi, nell'intersecarsi di condotte e di resistenze, non si lascia già inquadrare dal pensiero o dal governo, ma li mette in questione e li deborda, come un'eccedenza materiale che sorprende l'ordine stabilito e lo incrina, o lo costringe ad alterarsi. È anche così che la politica – e la filosofia – può essere presa a rovescio.

È una tale differenziazione interna della pratica filosofica che occorre riconoscere e, per quanto possibile, assumere, se si vogliono seguire i molteplici tracciati del percorso foucaultiano. Questo, però, non significa

disfarsi della filosofia, ma accettare che sia costantemente spostata dal suo centro e alterata. Se la filosofia è decentrata dal suo punto di equilibrio, la sfida è allora quella di sapere, di volta in volta, sbilanciarsi senza cadere, spostando il peso da un appoggio all'altro. Per questo, il percorso che proporrò nelle pagine che seguono non è solo una complicazione della filosofia, resa possibile dal confronto con Foucault, ma anche una complicazione filosofica del lavoro foucaultiano.

La storia del personaggio di Perec ci offre, infatti, un ultimo spunto. Bartlebooth muore prima di aver completato il suo progetto. Muore stringendo in mano l'ultimo pezzo del puzzle che stava ricomponendo, un pezzo che ha la forma di una X. Ma lo spazio vuoto che rimane nel puzzle, ci racconta Perec, è una W: l'ultimo pezzo non si incastra, rimane qualcosa tra le mani, qualcosa che non consente la perfezione circolare di un movimento in cui nulla d'altro si dà vedere o si produce.

L'operazione a resto zero rimane impigliata in un di più che non si compone con la pretesa di far ripiegare tutta l'attività su se stessa. E questo, lo vedremo, accade anche nel lavoro di Foucault. Sono innanzitutto delle domande, che non cessano di ripresentarsi a chi segua attivamente, interrogandolo, il suo accidentato e multiforme percorso di ricerca. Sono domande che portano a un corpo a corpo continuo con l'opera foucaultiana, con prese, attriti, contatti e pressioni. Sono le domande che strutturano l'attraversamento qui proposto e che ritrovano, di volta in volta, quei nodi che restano come problemi nell'attività di ricerca di Foucault: la questione del soggetto nella politica, la possibilità di pensare un "noi", le difficoltà inerenti al modo foucaultiano di intendere il pensiero e il suo rapporto con la prassi. Il nesso tra politica ed etica – e con esso la possibilità di *prendere la politica a rovescio* – viene così ripreso, sollecitato e interrogato nelle sue condizioni, nei suoi limiti e anche nelle sue potenzialità inesplorate dalla riflessione foucaultiana.

Analizzando il lavoro foucaultiano attorno al testo di Kant sull'Illuminismo e riprendendo i problemi e i tragitti che portano Foucault a far sorgere, al cuore della critica moderna, la necessità di un'*interferenza* – che prende il nome e la forma dell'estetica dell'esistenza e delle pratiche antiche della verità – mostrerò allora la forza del percorso che egli ci propone e, insieme, quello che, attorno ad esso, continua a premere per essere detto e pensato, ma che lì non trova il suo spazio e ci sfida, così, a cercare una diversa pratica di pensiero che possa, invece, indicarlo.

Ringraziamenti

Una delle più singolari scoperte che abbia fatto, e che la scrittura di questo libro ha nutrito e precisato, è che le cose che ci riguardano intimamente sono sempre molto poco nostre. Un modo per avere a che fare con l'insolita disposizione che ne consegue è, credo, ringraziare chi ha attraversato o ha preso parte all'accadere di un pensare e di un dire che ci domanda parole e invenzioni, che passa attraverso i nostri punti di forza e che si consuma sui nostri limiti, ma che poi così poco dipende da quel che crediamo di essere, di voler dire e pensare.

Ringrazio il professor Giuseppe Duso, per avermi sfidata a riprendere quel che avevo scritto su Foucault e per la discussione comune che, nel corso degli anni, ha sostenuto e trasformato il mio percorso di studio, aprendosi alla possibilità di essere rimodulata da quel che vi accadeva. Lo ringrazio inoltre di aver accolto in questa collana il mio testo. E ringrazio il professor Sandro Chignola, per avermi sottoposto obiezioni importanti durante il lavoro di tesi.

Un ringraziamento particolare va poi a Paolo Slongo e a Francesco Callegaro. Nelle conversazioni col primo ho imparato a riconoscere la possibilità di una fedeltà a quanto di sé non si possiede come già pensato; nelle nostre discussioni, Francesco ha invece rappresentato una controparte critica indispensabile, come può esserlo solo un caro amico che non concede di sottrarsi alla radicalità della riflessione. La mia gratitudine a entrambi per aver letto e commentato alcune parti di questo testo.

Ringrazio il professor Bruno Karsenti per la generosa pazienza con cui mi ha portata a trasformare alcune delle mie domande. Anche a lui questo libro deve molto. La mia riconoscenza va poi ai partecipanti al suo seminario e a tutti coloro che hanno animato i seminari padovani di filosofia politica.

La mia gratitudine ad Annarosa Buttarelli, Barbara Carnevali, Pierpaolo Cesaroni, Erminia Macola, Paolo Napoli, Mario Piccinini e Massimiliano Tomba per le preziose discussioni. E ai bibliotecari e curatori dell'*Institut*

Mémoires de l'édition contemporaine (IMEC) di Caen, la disponibilità e la professionalità dei quali mi hanno consentito di accedere a testi inediti che si sono rivelati fondamentali per lo sviluppo della riflessione qui proposta.

Ringrazio gli amici parigini, che hanno visto in me qualcosa che da sola non sapevo vedere; Maddalena Pezzato, Fernando Vincenzi, che trova sempre la domanda che non mi aspetto, Susanna, Antonella e Luigi, Luisa e Beppe, Simone e Antonietta. In particolare ringrazio Luisa Muraro e Clara Jourdan, maestre di scrittura, e Alessia, che riempie il silenzio di attesa, in modo che io cominci a parlare.

Un ringraziamento speciale è dedicato infine ai miei genitori, per la forza e la delicatezza del loro sostegno, a Marina, Massimo e Lara, che sanno riportarmi a casa, e a mio nonno Enrico, cui devo il primo grande racconto sulla politica.

Questo libro, in quel che c'è di bello e nei suoi limiti, è dedicato a chi mi insegna, giorno per giorno, ad avere a che fare con quel bello e con quei limiti, senza soffermarmi troppo né sull'uno né sugli altri. A Riccardo.

I

1. Politica della verità nell'Illuminismo

1. Intrecciare diversamente il pensiero e la realtà

«Blanchot insegna che la critica comincia con l'attenzione, la presenza e la generosità»
*Michel Foucault et l'Iran*¹

Anche la critica ha la sua storia ed è una storia che, per Foucault, comincia e ricomincia con l'Illuminismo. Il cammino di cui si seguiranno le tracce inizia dunque così, dall'intenso lavoro foucaultiano su quel celebre scritto in cui Kant, scommettendo su una nuova potenzialità del pensiero, prende la parola nella contingenza del suo presente e risponde alla domanda “*che cos'è l'Illuminismo?*”². È un testo che non cessa di ripresentarsi e di scriversi nel percorso di Foucault, dalla volta in cui, nel 1978, egli ne fa l'oggetto del suo intervento alla *Société française de Philosophie*³, fino alle analisi che intrecciano e affiancano le riflessioni sul dir vero degli antichi nei suoi ultimi corsi al Collège de France⁴.

¹ *Michel Foucault et l'Iran*, DE II, 1979, n. 262, p. 762.

² I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784), in *Gesammelte Schriften*, Akademieausgabe, B. VIII, hrsg. v. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Reimer Verlag- W. de Gruyter, Berlin 1902, tr. it. a cura di F. Gonnelli, *Risposta alla domanda: cos'è illuminismo?*, in I. Kant, *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 45-52.

³ *Qu'est-ce que la critique?* (*Critique et Aufklärung*), in «Bulletin de la société française de philosophie», vol. 84, n. 2, avril-juin 1990, pp. 35-63, tr. it. a cura di Paolo Napoli, *Illuminismo e critica*, Donzelli, Roma 1997.

⁴ Si tratta della prima lezione del corso (GSA, pp. 11-47) e della conferenza *What is Enlightenment?* (*Qu'est ce que les Lumières?*, DE II, 1984, n. 339, pp. 1381-1397, tr. it. di S. Loriga, *Che cos'è l'illuminismo?*, in *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste, Archivio III. 1978-1985*, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 217-232). Un rife-

La linea guida di tali interventi può essere riassunta in poche parole: non facciamo critica così come la facciamo perché siamo esseri razionali, ma perché viviamo ancora nell'orizzonte di quel modo d'essere che l'Illuminismo ha inaugurato o a cui ha dato un nuovo inizio⁵. Questa maniera d'essere porta con sé modalità specifiche di articolare e praticare il rapporto tra il pensiero e la realtà⁶, modalità che talvolta si saldano le une alle altre e a volte si oppongono in un conflitto che ne insedia alcune al centro del campo e ne sospinge altre ai margini.

Riconoscere che il nostro atteggiamento critico prende forma in queste vicissitudini significa, allora, situare nella sua differenza storica una tale pratica, superando la tentazione di renderne conto permanendo soltanto nell'orizzonte del pensiero e delle disposizioni che esso strutturalmente implicherebbe. E significa, con ciò, fare un passo a lato della nostra immersione nell'attitudine critica moderna lasciando affiorare il problema di possibilità altre di praticare il rapporto tra pensiero e realtà. Sono possibilità che restano nell'angolo cieco della nostra esperienza, ma che possono brillare nella frizione tra questa e altre esperienze o nel cortocircuito tra ciò che ne vediamo e il percorso accidentato attraverso cui la nostra esperienza è arrivata ad essere quello che è.

Un'esperienza che, in Foucault, è innescata dagli effetti di un taglio prospettico ben preciso:

quali che siano i piaceri o le ricompense che accompagnano questa curiosa attività di critica, sembra che normalmente essa non solo si appelli a una certa utilità rigorosa, ma

rimento, più rapido, per quanto rilevante nell'economia del discorso, allo scritto kantiano sull'Illuminismo, compare anche in altri testi, sempre compresi tra il 1978 e la metà degli anni '80: *Introduction par Michel Foucault*, DE II, 1978, n. 219, pp. 431-433; *Pour une morale de l'inconfort*, DE II, 1979, n. 266, pp. 783-784; *Structuralisme et post-structuralisme*, DE II, 1983, n. 330, p. 1257 e p. 1267, tr. it. a cura di M. Bertani, *Intervista a Michel Foucault* in *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, Einaudi, Torino 2001³, pp. 301-332. E infine in *La vie, l'expérience et la science*, DE II, n. 361, pp. 1584-1587, tr. it. *La vita, l'esperienza e la scienza* in *Archivio III*, cit., pp. 317-329. Il legame di Foucault con Kant ha però una lunga storia: Foucault dedicò infatti la sua tesi complementare di dottorato all'*Antropologia* di Kant, ora pubblicata in I. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, précédé de Michel Foucault, *Introduction à l'Anthropologie*, présentation par D. Defert, F. Ewald, F. Gros, Vrin, Paris 2008, tr. it. a cura di M. Bertani e G. Garelli, *Antropologia dal punto di vista pragmatico. Introduzione e note di Michel Foucault*, Einaudi, Torino 2010. Su questo si veda ad esempio AA. VV. *Foucault lecteur de Kant: le champ anthropologique*, «Lumières» n. 16, 2011.

⁵ Cfr. *Qu'est-ce que les Lumières?*, cit., p. 1387.

⁶ Cfr. *Discourse and Truth. The problematisation of Parrhesia*, 1985, pubblicato come *Fearless Speech*, a cura di J. Pearson, Semiotext(e), Los Angeles 2001, tr. it. a cura di A. Galeotti, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli, Roma 2005, pp. 113-114.

che sia sostenuta anche da un imperativo più generale – ancora più generale di quello di evitare gli errori. Vi è qualcosa nella critica che si associa alla *virtù*⁷.

Che cosa riusciamo a vedere della critica e della realtà in cui essa si colloca se non la consideriamo solo come un'attività in cui il pensiero opera su se stesso per emendarsi da errori e illusioni, ma riconosciamo che un imperativo più profondo la lavora e chiede che sia sostenuta da un certo modo d'essere? Uno dei primi effetti è il guadagno di un diverso sguardo sulla *filosofia*, che viene spostata dal suo asse, messa fuori centro rispetto alla sua illusione di non essere una pratica e di potersi per questo esaurire nei propri contenuti. Più precisamente, si vede nascere nei suoi paraggi, in una *prossimità* che la sfiora e la turba, una pratica di pensiero che, pur sorgendo a ridosso, è sempre anche qualcosa d'altro dalle forme in cui la filosofia si deposita e diventa riconoscibile.

A questa pratica, nel testo del 1978, Foucault, dà il nome di *critica*, come quel «progetto che non smette di formarsi, di prolungarsi, di rinascere ai confini della filosofia, nelle sue immediate vicinanze, contro di essa, a sue spese, in direzione di una filosofia a venire, in luogo forse di ogni possibile filosofia»⁸. Troverà poi, mano a mano, altri nomi, ricorrenze e forme: la pratica del dire il vero dicendolo tutto, cioè la *parrêsia*, le esperienze spirituali che accompagnano il rapporto degli antichi alla verità, lo stretto rapporto tra esistenza, verità e pratiche di sé che caratterizza la filosofia antica ma che è ancora all'opera in Montaigne, Spinoza o Nietzsche. Sarà la traccia di queste esperienze il filo che seguiremo.

La posta in gioco di una tale indagine sulla pratica filosofica non è indifferente: nella messa in questione di un pensare ripiegato su se stesso si può trovare una rincorsa per slanciarsi oltre il rapporto tra pensiero e prassi che la modernità ha assestato. È un rapporto per il quale, ad esempio, dimenticando che la filosofia è di per sé anche una pratica, le si chiede di dedurre e costruire una prassi che corrisponda ai contenuti e alle norme che nel suo orizzonte proprio, intatto e separato, il pensiero ha posto.

Secondo il quadro che Foucault schizza in un intervento in Giappone del 1978 – *La philosophie analytique du pouvoir* – prima della rivoluzione francese, il filosofo in Occidente non elaborava filosofie che dirigessero l'organizzazione politica: Alessandro era stato discepolo di Aristotele ma il suo impero non fu aristotelico e anche lo stoicismo, per quanto fosse penetrato nei costumi dell'età tardo antica, non rese stoico l'impero romano: «Lo stoicismo era per Marco Aurelio un modo d'essere imperatore; non era

⁷ *Illuminismo e critica*, cit., p. 35.

⁸ *Ivi*, p. 34.

né un'arte né una tecnica per governare l'impero⁹. Vi furono filosofi legislatori, filosofi pedagoghi o consiglieri dei principi¹⁰, ma questo non diede mai luogo ad una ristrutturazione della prassi politica sulle fondamenta gettate dalla filosofia. Fu solo alla fine del Settecento che il rapporto tra filosofia e organizzazione dei rapporti tra gli uomini mutò:

Il XIX secolo ha visto apparire in Europa qualcosa che non era mai esistito fino ad allora: degli Stati filosofici, stavo per dire degli Stati-filosofie, delle filosofie che sono al contempo degli Stati, e degli Stati che si pensano, riflettono su se stessi, si organizzano e definiscono le loro scelte fondamentali muovendo da proposizioni filosofiche, e all'interno di sistemi filosofici, e come la verità filosofica della storia¹¹.

Foucault coglie un amaro risvolto comico delle vicende dei filosofi moderni che, pur tentando di pensare in uno scarto rispetto all'esistente, pur mettendo in questione le forme di rapporto che veicolano la dominazione, di fatto «servono ad autorizzare delle forme eccessive di potere»¹². Questo perché si tratta sempre, nonostante le differenze, di una filosofia che ambisce a *realizzarsi come legge*, che vuol trarre da sé una legge da dare alla legge, una legge per dare una forma nuova all'insieme dei rapporti. Come tale non può, secondo Foucault, che condividere con ciò che vorrebbe limitare un medesimo orizzonte, venendo così riassorbita nei meccanismi moderni di riproduzione dell'esistente e nelle pratiche politiche che li sostengono¹³.

⁹ *La philosophie analytique du pouvoir*, DE II, 1978, n. 232, p. 538, tr. it. *La filosofia analitica della politica* in *Archivio III*, cit., pp. 98-113. Gli interrogativi che attraversano questo primo paragrafo devono molto al saggio di S. Chignola, *Michel Foucault y la política de los gobernados. Gubernamentalidad, formas de vida, subjetivación*, in «Deus Mortalis» Cuaderno de Filosofía Política, Número 9, 2010, pp. 223-226. Si veda S. Chignola, *Biopotere e gubernamentalità. Michel Foucault e la politica dei governati* in S. Marcenò e S. Vaccaro (a cura di), *Il governo di sé. Il governo degli altri*, Due punti Edizioni, Palermo 2011, pp. 91-93 in particolare.

¹⁰ Cfr. *La philosophie analytique du pouvoir*, cit., p. 537.

¹¹ *Ivi*, pp. 538-539.

¹² *Ivi*, p. 539.

¹³ Cfr. *ivi*, p. 540. È interessante notare, però, che, tra i filosofi moderni che hanno conosciuto un tale destino, Foucault cita Nietzsche: «questa è stata anche la triste comicità di Nietzsche, le cui opere complete sono state date da Hitler a Mussolini in occasione del viaggio a Venezia che doveva sanzionare l'Anschluss» (*ivi*, p. 539). Anche Nietzsche, che non aveva il problema di costruire sistemi, ma invece, piuttosto, di «compiere esperienze dirette» (*Entretien avec Foucault*, DE II, 1980, n. 281, p. 862, tr. it. a cura di D. Trombadori, *Colloqui con Foucault. Pensieri, opere, omissioni dell'ultimo maître-à-penser*, Castelvecchi, Roma 2005, p. 31) ha offerto una presa a un tale utilizzo del suo pensiero. Certo, è più che possibile pensare che in questa indicazione Foucault stia cercando di depistare il lettore, mettendo in crisi, con riferimenti equivoci e non coerenti, la funzione autoriale che poteva essergli attribuita. Credo, però, che al contempo si possa osservare una difficoltà ulteriore, in

Una filosofia che pensa di potersi realizzare come una teoria da cui dedurre una prassi: questa è la tentazione cui l'attività filosofica è esposta e cui presta tanto più il fianco quanto più rappresenta se stessa come un puro pensiero che ha, con la situazione in cui si produce, dei rapporti semplicemente *accidentali* e indifferenti rispetto alla realtà del suo pensare.

La critica pare distinguersi proprio su questo punto, per il suo essere avvertita di una tale tentazione. Essa si mostra, infatti, come una maniera di pensare, di agire e di dire che è consapevole di essere sempre riferita a qualcosa d'altro: è il punto di passaggio per una verità o un avvenire che non sarà ma che piuttosto vedrà accadere, è lo sforzo di mettere ordine non dall'esterno, ma a partire dal movimento proprio delle circostanze, delle forze in gioco¹⁴. Per tale ragione la critica deve sapersi modulare come una virtù o un'arte. Ed è questo che mette in questione la filosofia e il rapporto tra pensiero e prassi che l'accompagna.

Tutto ciò è possibile, però, solo a patto che si scorga nella pratica critica anche quello che, a partire dall'Illuminismo, nel rapporto tra pensiero e azione, ma più in generale, nel rapporto tra pensiero e realtà, è stato al contempo detto e negato, fatto e disfatto. Questa è la posta in gioco dell'analisi, storica e filosofica, con cui Foucault dalla fine degli anni '70 investe una tale pratica, in una sorta di critica della critica. È la posta in gioco di *Illuminismo e critica*, la conferenza alla *Société française de philosophie*.

2. Kant, dalla critica all'*Aufklärung*

Siamo portati a pensare la modernità come l'età in cui la conoscenza fa problema in se stessa e che, per questo, è attraversata e caratterizzata da un insieme di domande: che cosa significa conoscere? Quali limiti ha il nostro conoscere? Quale rapporto c'è tra la conoscenza e il mondo? Quale rapporto dunque tra soggetto e oggetto¹⁵? Sulla scorta di tali questioni, il rapporto tra pensiero e realtà si presenta come un problema *gnoseologico*, che interroga le possibilità del pensiero di rappresentare la realtà e i limiti oltre i quali tale sforzo non è più legittimo e non può che produrre errori.

L'operazione tentata da Foucault in *Illuminismo e critica* è incrinare una tale comprensione e l'idea di modernità che l'accompagna, collocando la

cui, bene o male, Foucault si trova preso: il recupero della filosofia – se è possibile – non può essere soltanto un diverso modo personale di praticarla, ma richiede di individuare, nelle pratiche di sapere e di potere in cui si colloca, gli spazi in cui un differente modo di produrre discorsi possa effettivamente inscrivere nella realtà la propria differenza.

¹⁴ Cfr. *Illuminismo e critica*, cit., p. 35.

¹⁵ Cfr. SV, IMEC, C63 (2), lezione del 6 gennaio 1981, registrazione da 31:38.