

## Foucault e la storia critica del pensiero

di Raffaele Ariano

*L'uomo, per bisogno o per noia, vuole esistere socialmente come in un gregge, egli è spinto a concludere la pace, e tende a far scomparire dal suo mondo almeno il bellum omnium contra omnes [...] A questo punto viene fissato ciò che in seguito dovrà essere la « verità »; in altre parole, viene scoperta una designazione delle cose uniformemente valida e vincolante, e la legislazione del linguaggio fornisce altresì le prime leggi della verità*

F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*

1. Introduzione; 2. Una storia di verità piccole e non appariscenti, trovate con metodo severo; 3. Esperienza, ordine, episteme: una prima caratterizzazione del metodo foucaultiano; 4. Archeologia e genealogia: problemi di terminologia e periodizzazione; 5. L'indagine archeologica: enunciati, formazioni discorsive, regole di formazione; 6. Il movimento genealogico: discontinuità, molteplicità, contingenza; 7. Realismo, razionalità della scienza, naturalismo: confutazione o sospensione del giudizio?; 8. Conclusioni: critica trascendentale e critica storica.

### 1. Introduzione

In questo articolo cercherò di esporre la concezione foucaultiana della storia delle idee, evidenziandone al contempo gli aspetti metodologici e le finalità filosofiche più generali. Dato il carattere intrinsecamente asistemático ed *in progress* dell'opera di Foucault, mi sembra a tal fine necessaria una duplice opera di sintesi: da un lato, una considerazione simultanea di ciò che Foucault *afferma di fare* nei suoi scritti metodologici e di ciò che egli *effettivamente fa* nelle sue ricerche storiche – le due cose, infatti, non coincidono con esattezza –; dall'altro, una lettura trasversale delle varie fasi della sua produzione che sappia far emergere, al di sotto dei ripensamenti e dell'occasionalità delle diverse formulazioni, la continuità d'intenti che la muove. Tra le numerose “etichette” utilizzate da Foucault per definire il suo lavoro, quella di «storia critica del pensiero»<sup>1</sup> mi sembra la più adeguata. Il suo carattere generico permette di intendere “archeologia” e “genealogia” come i due momenti teorici dell'indagine foucaultiana, senza che l'una o l'altra possa aspirare, da sola, a ricoprirne per intero il campo; il riferimento alla “critica” esplicita sin da subito la filiazione kantiana del progetto di Foucault, e anticipa il compito, cui cercheremo di assolvere nelle conclusioni, di chiarire in quale misura esso riprenda il criticismo kantiano e in quale misura, invece, ne compia un radicale rovesciamento.

## 2. *Una storia di verità piccole e non appariscenti, trovate con metodo severo*

Aperto un qualsiasi testo di Foucault balza subito all'occhio il ruolo defilato ricoperto nelle sue ricostruzioni storiche dalle grandi individualità. Nella *Storia della follia nell'età classica* a Cartesio non vengono consacrate che poche paginette, a margine delle centinaia e centinaia dedicate alla scrupolosa analisi di oscuri trattati di medicina, regolamenti di istituti correzionali, editti regi sulla gestione della mendicizia. Ne *Le parole e le cose* la storia naturale di Buffon, le politiche economiche di Colbert o le teorie logiche di Arnauld ricevono uno spazio più ampio del pensiero di Kant, che pure costituisce il plesso teoretico fondamentale del libro. Non si tratta, peraltro, soltanto di una attenzione ai "minori", ai documenti dell'opinione comune, alle parole incerte della vita quotidiana. La storia materiale vi gioca un ruolo altrettanto importante. Impossibile spiegare, in *Sorvegliare e punire*, i mutamenti nel discorso sull'illegalità e sulla punizione senza far riferimento ai cambiamenti economici, demografici e sociali connessi ai processi di urbanizzazione ed industrializzazione tra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo; o ancora, ne *La volontà di sapere*, comprendere l'espansione del discorso psichiatrico sulla sessualità senza tener conto delle emergenze sociali relative a prostituzione e sifilide. Lo storico della cultura, insomma, deve accettare di sporcarsi le mani, appuntando il proprio sguardo su materiali poco nobili, su fenomeni banali e quasi invisibili<sup>2</sup>. Deve rifuggire, per usare l'espressione di Foucault, una *storia di vertici*<sup>3</sup>. La sua attività è grigia, «meticolosa, pazientemente documentaria. Lavora su pergamene ingarbugliate, raschiate, più volte riscritte»<sup>4</sup>. Di qui, un primo motivo di vicinanza – altri ne vedremo in seguito – tra la storia del pensiero di Foucault e la storia della civiltà materiale praticata dalla Scuola delle Annales.

Questa concretezza e questa acribia sono indice innanzitutto dell'*ethos* empirista e scettico con cui Foucault interpreta la professione di storico<sup>5</sup>: scarso rispetto per i venerandi maestri del passato, poca fiducia nella letteratura secondaria, messa tra parentesi delle partizioni disciplinari comandate; in compenso molta ingratitudine, molta attenzione ai documenti e una spiccata multidisciplinarietà. Multidisciplinarietà non tanto negli strumenti teorici utilizzati per la spiegazione storica – Foucault ne costruisce di originali e cerca di attenersi scrupolosamente – quanto nel materiale empirico preso in considerazione. Egli non è, infatti, soltanto uno storico della scienza. Non si occupa di "scienze", bensì di *formazioni discorsive*, oggetti che hanno insieme maggior ampiezza e confini più sfrangiati. Il discorso sulla follia, per fare un esempio, viene analizzato nel già citato testo del 1961 a cavaliere tra diritto, scienza naturale, medicina, filosofia, letteratura, teatro ed arte figurativa.

Ruolo marginale delle grandi individualità, attenzione per la storia materiale, approccio multidisciplinare: conseguenze di un *ethos*, certo, ma anche, come avremo modo di vedere, scelte di metodo che sono sorrette da precise motivazioni teoriche e filosofiche.

## 3. *Esperienza, ordine, episteme: una prima caratterizzazione del metodo foucaultiano*

È bene, a questo punto, fare un passo indietro e chiedersi: qual è l'oggetto specifico della storia critica del pensiero? Ovvero, che cos'è questo "pensiero" cui si fa riferimento dicendo di volerne fare una storia critica? Foucault insiste nel differenziare la propria indagine da quella degli storici della scienza, delle idee, della mentalità e dello spirito<sup>6</sup>. Afferma di non volersi limitare alla ricostruzione superficiale del susseguirsi delle opinioni che questa o quell'epoca, questa o quella

classe sociale, questa o quella testa pensante hanno professato per un certo tempo in un determinato ambito del sapere; di non limitarsi, cioè, a ciò che definisce *dossologia*<sup>7</sup>. Sostiene di non studiare semplicemente né i mutevoli comportamenti degli uomini né le rappresentazioni che questi se ne fanno<sup>8</sup>. Che cosa allora?

Un primo concetto che può aiutarci a caratterizzare la peculiarità del suo ambito di studi è quello di *esperienza*. Nella *Storia della follia* l'intenzione di Foucault è di evidenziare, attraverso una ricostruzione dei mutamenti nella percezione culturale e nel trattamento sociale dei folli tra XVII e XVIII secolo, l'emergere di una sorta di *esperienza fondamentale* che di questi mutamenti avrebbe costituito il criterio interno di senso<sup>9</sup>; ovvero, nel caso specifico, l'emergere dell'esperienza di ciò che chiama *sragione*<sup>10</sup>. Da un certo momento, sostiene Foucault, tutto un insieme di saperi e di pratiche sembra coordinarsi ad una esperienza culturale grezza, urgente ed efficace, nella quale una data cultura «mette in gioco i valori che le sono propri»<sup>11</sup>. Qualche anno dopo, in *Le parole e le cose*, Foucault scrive di voler analizzare quell'«esperienza nuda dell'ordine e dei suoi modi d'essere»<sup>12</sup> che, per ogni cultura, costituisce il «basamento positivo delle conoscenze», «ciò a partire da cui conoscenze e teorie sono state possibili»<sup>13</sup>. Tale esperienza dell'ordine determinerebbe lo «spazio d'identità, di similitudini, d'analogie»<sup>14</sup> che organizza il mondo per gli appartenenti ad una data comunità di parlanti, ovvero quei «codici fondamentali»<sup>15</sup> che, all'interno di una cultura, definiscono i campi empirici con cui ogni individuo ha a che fare. Non storia delle idee, delle istituzioni o delle pratiche, quindi, ma *storia dell'esperienza*; di una esperienza, cioè, che da un lato muta col mutare delle epoche, e quindi è storicamente determinata, ma che, dall'altro, ha la facoltà di determinare i saperi, i poteri e i comportamenti che caratterizzano un certo ambito socio-culturale.

Quest'uso disinvolto e un po' enigmatico del concetto di esperienza è stato, in seguito, rigettato esplicitamente dallo stesso Foucault, nella convinzione che esso si ponga ancora troppo vicino ad una storiografia essenzialistica, che ammette nella storia l'esistenza di qualcosa come un soggetto anonimo e generale<sup>16</sup>. Non significa, però, che il progetto di una storia dell'esperienza venga rigettato definitivamente. Nell'*Introduzione a L'uso dei piaceri*, e quindi nell'ultima riflessione metodologica che Foucault ci abbia consegnato, si afferma infatti di voler studiare la sessualità proprio in quanto esperienza, e cioè – per usare le parole del filosofo francese – come «correlazione, in una cultura, fra campi del sapere, tipi di normatività e forme di soggettività»<sup>17</sup>. Non siamo più, come si vede, di fronte ad una concezione dell'esperienza come dato grezzo ed originario, ma come prodotto di «giochi di verità» e pratiche sociali attraverso cui, leggiamo, «l'essere si costruisce storicamente come esperienza, vale a dire come essere che può e deve essere pensato»<sup>18</sup>. È ancora possibile quindi, in questo secondo senso, concepire l'indagine di Foucault come una storia critica dell'esperienza, e cioè come una indagine storica sulle condizioni di possibilità ed i limiti dell'esperienza umana. Se si afferma, però, che l'esperienza è ciò che *può* e *deve* essere pensato a partire da determinate condizionanti storiche, vuol dire che non le si attribuisce più un valore *costituente*, ma che, al contrario, la si considera – in modo coerente con il criticismo kantiano – come *costituita*. Col che rimane quindi aperta la domanda su che cosa costituisca

l'esperienza. Qual è, dobbiamo chiederci ancora una volta, l'ultima istanza cui fa appello la storia del pensiero? I giochi di verità, come si diceva poc'anzi. Ma che cosa sono i giochi di verità?

A farla da padrone ne *Le parole e le cose* è, come noto, il concetto di *episteme*. Raccogliendo nel modo più esplicito l'eredità teorica dello strutturalismo, Foucault designa con tale parola quelle *griglie semiologiche* che, in modo inconscio ed anonimo, e cioè indipendentemente da un soggetto che sia in grado di coglierle ed attualizzarle consapevolmente, determinano le modalità storiche in cui vengono connesse le parole e le cose. Tali griglie semiologiche danno luogo all'*ordine delle cose*<sup>19</sup> che caratterizza un certo spazio socioculturale; costituiscono, cioè, quel criterio d'ordine fondamentale di cui si è parlato sopra.

Nel testo del 1966 Foucault descrive tre *epistemi* successive e tra loro discontinue: quella rinascimentale, basata sulla *somiglianza*, quella classica, basata sulla *rappresentazione* e quella moderna, basata sull'*organizzazione*. Leggiamo in proposito: «In una cultura e a un momento preciso, non esiste che una sola *episteme*, la quale definisca le condizioni di possibilità di ogni sapere: sia quello che si manifesta in una teoria, sia quello che è silenziosamente investito in una pratica»<sup>20</sup>. Il passo in questione riguarda la relazione tra le teorie economiche dell'età classica e le politiche monetarie perseguite dai governi nello stesso periodo, e potrebbe, perciò, far semplicemente riferimento all'esistenza di una sola ed unica *episteme* per quanto riguarda il campo specifico del sapere economico classico. Al contempo, è difficile trascurare che, nella maggioranza dei casi in cui il concetto di *episteme* ricorre ne *Le parole e le cose*, esso fa riferimento alla griglia trans-disciplinare che regge, simultaneamente, tutti i saperi presi in esame da Foucault, ovvero l'analisi delle ricchezze, la grammatica generale e la storia naturale. È probabile quindi, per quanto Foucault non sia del tutto esplicito in proposito, che il passo sopra citato vada inteso in questo modo: esiste una ed una sola *episteme* nel Rinascimento, una ed una sola nell'Età classica, una ed una sola nell'Età moderna.

Se non era questa l'intenzione di Foucault, è in tal senso, ad ogni modo, che è andata l'interpretazione dei suoi detrattori. Facendo autocritica nell'*Introduzione* dell'*Archeologia del sapere*, Foucault lamenta infatti che in *Le parole e le cose* «da mancanza di una base metodologica ha potuto far credere ad analisi in termini di totalità culturale»<sup>21</sup>. Il concetto di *episteme* è stato, cioè, assimilato a quello di *Weltanschauung*<sup>22</sup>; una confusione che, capiremo in seguito per quale motivo, sarebbe risultata esiziale per il conseguimento dei compiti che Foucault si propone con la sua indagine. Per far fronte alle critiche giunte all'indomani della pubblicazione di *Le parole e le cose*, Foucault s'impegna quindi a definire le *epistemi* facendone apparire con la maggior chiarezza possibile il carattere derivato e secondo<sup>23</sup>. Correttamente inteso, spiega, il concetto di *episteme* non fa riferimento ad altro che ad alcune circoscritte relazioni di isomorfismo e coesistenza che possono essere riscontrate, in sede d'indagine empirica, tra due o più saperi appartenenti ad una medesima epoca; la qual cosa significa che, a seconda del piano d'indagine che si sceglie e dei saperi che si pongono a confronto, l'analisi storica potrà rivelare molteplici *epistemi* tra loro incompatibili all'interno di uno stesso periodo storico. «L'*episteme* – scrive Foucault nell'*Archeologia del sapere* – non è una forma di conoscenza o un tipo di razionalità che, passando attraverso le scienze più diverse, manifesti la sovrana unità di un soggetto, di una mente o di un'epoca; è l'insieme delle relazioni

che per una data epoca si possono scoprire tra le scienze quando si analizzano al livello delle regolarità discorsive»<sup>24</sup>.

Neanche le *epistemi*, così come l'esperienza, rappresentano quindi l'ultima istanza che cercavamo, ovvero una buona caratterizzazione di quei giochi di verità cui si è fatto riferimento. Nella sua formulazione più articolata, e cioè quella esposta negli interventi metodologici su *L'archeologia del sapere* e *L'ordine del discorso*, la storia critica del pensiero concerne *pratiche discorsive*, ovvero *enunciati, formazioni discorsive e regole di formazione*. La loro descrizione è ciò che Foucault chiama *archeologia del sapere*. Prima di capire di che cosa si tratti è, però, necessaria una digressione terminologica.

#### 4. *Archeologia e genealogia: problemi di terminologia e periodizzazione*

Foucault ha fornito definizioni discordanti di alcuni dei suoi più rilevanti termini tecnici; in particolar modo dei concetti di archeologia e genealogia, che caratterizzano, come noto, nel modo più ampio la sua storia critica del pensiero. Il filosofo di Poitiers ha ammesso che dagli interventi degli anni '70 in poi si è verificata, nella sua riflessione, una certa soluzione di continuità, coincisa con una più corretta tematizzazione del problema del potere e delle sue relazioni col sapere. Nello stesso periodo, Foucault rivendica in modo sempre più esplicito ed insistito il suo debito filosofico nei confronti di Nietzsche; non più però, come avveniva negli anni '60, sul filo dei temi dell'*essere del linguaggio* e della *morte dell'uomo*, bensì di quelli del potere e della genealogia. Il concetto nietzscheano di genealogia viene in questa fase utilizzato, apparentemente in sostituzione di quello di archeologia, per caratterizzare nel modo più generale l'approccio foucaultiano alla storia, al punto da affermare, in un'intervista del 1975, che a voler essere pretenziosi si potrebbe dare al suo lavoro nientemeno che il titolo di *genealogia della morale*<sup>25</sup>. Nella stessa intervista, Foucault afferma che Nietzsche gli appare soprattutto colui che ha saputo dare come «bersaglio» al pensiero filosofico i rapporti di potere senza, però, rinchiudersi nelle angustie di una teoria politica incentrata sul problema della sovranità<sup>26</sup>.

Filosofia della forza ed ontologia della contingenza<sup>27</sup> sono strettamente collegate in Nietzsche, così come in Foucault la riflessione sul potere e il compito di pensare la storia in senso genealogico, e cioè, come vedremo, attraverso le categorie filosofiche della singolarità e della contingenza. Ciononostante, non credo sia corretto inferire, come hanno fatto talvolta gli interpreti, che la caratteristica peculiare della genealogia sarebbe essenzialmente il suo riferimento al problema del potere. Sottoscrivendo questa generalizzazione, alla quale indirizzano peraltro alcune affermazioni dello stesso Foucault<sup>28</sup>, si è portati ad interpretare nei seguenti termini la frattura teorica tra anni '60 ed anni '70: nella prima fase, Foucault si sarebbe concentrato esclusivamente sul problema del sapere, rimanendo confinato nell'ambito angusto di una archeologia delle formazioni discorsive; nella seconda fase, invece, la scoperta del più complesso campo di relazioni tra sapere e potere avrebbe dischiuso il livello d'indagine proprio della genealogia del potere. Stando a questa interpretazione, archeologia del sapere e genealogia del potere si distinguerebbero quanto alla natura del loro oggetto e caratterizzerebbero, di conseguenza, due distinte fasi della produzione foucaultiana.

Mi sembra che una simile generalizzazione non quadri con il concreto andamento del lavoro di Foucault. Se è vero, infatti, che il testo archeologico per eccellenza, *Le parole e le cose*, esclude programmaticamente dalla propria considerazione tutto quanto attiene all'ambito delle pratiche sociali e delle istituzioni – ciò che, appunto, negli anni '70 verrà definito come «potere» –, dedicandosi unicamente alla ricerca delle regolarità discorsive, altrettanto non può dirsi per gli altri due grandi studi del primo periodo, *La storia della follia nell'età classica* e *La nascita della clinica*. In essi non troviamo ancora, è vero, una riflessione esplicita ed articolata sul rapporto sapere/potere, ma è ciononostante chiaro che è proprio di questo che si sta parlando effettivamente: come spiegare altrimenti il tentativo ivi condotto di leggere la nascita della psichiatria in relazione a quella del manicomio, o quella della medicina clinica in relazione al sorgere dell'istituzione ospedaliera moderna? Inoltre, come vedremo meglio in seguito, nel testo metodologico del 1969, *L'archeologia del sapere*, le pratiche discorsive sono esplicitamente concepite come il prodotto di relazioni che «si stabiliscono tra istituzioni, processi economici e sociali, forme di comportamento, sistemi di norme, tecniche, tipi di classificazione, modi di caratterizzazione», le quali «determinano il fascio di rapporti che il discorso deve effettuare per poter parlare di questi e di quegli oggetti, per poterli trattare, nominare, analizzare, classificare, spiegare»<sup>29</sup>. Come ha rilevato giustamente Deleuze, è evidente che già in questo testo sull'archeologia Foucault abbozza la concezione di una «filosofia politica», ovvero, onde evitare equivoci, di una analitica dei rapporti tra sapere e potere<sup>30</sup>.

Per questi motivi, sono convinto che il modo più corretto di concepire i rapporti tra archeologia e genealogia sia quello di coglierle, coerentemente con quanto ha sostenuto lo stesso Foucault, come «dimensioni necessariamente simultanee della stessa analisi»<sup>31</sup>, che non si distinguono quanto all'*oggetto* della loro indagine bensì, piuttosto, quanto alle sue *modalità*. In questa prospettiva, sembra più esatto considerare l'archeologia come quel metodo che permette alla storia del pensiero di costituirsi in quanto indagine sulle pratiche discorsive – e cioè su quella particolare dimensione della prassi umana in cui il sapere ed il potere si scambiano vicendevolmente e si producono l'uno con l'altro –, e la genealogia come quel gesto filosofico attraverso il quale i materiali prodotti dall'archeologia vengono indirizzati alla valorizzazione della singolarità, della contingenza e della discontinuità nel discorso storico<sup>32</sup>. In altre parole, archeologia del sapere/potere e genealogia debbono essere considerate come i due momenti permanenti in cui la pratica storico-filosofica<sup>33</sup> di Foucault si è articolata ininterrottamente, dalle opere dei primi anni '60 fino a quelle degli anni '80; due momenti che, vorrei ipotizzare, possono esser fatti corrispondere a due livelli successivi di elaborazione teorica: la descrizione archeologica ad una riflessione di *metodologia della storia della cultura*, il movimento genealogico ad una di *filosofia della storia della cultura*. Poco importa che la parola «genealogia» emerga soltanto nel 1970<sup>34</sup>, o che da quel momento in poi i riferimenti all'«archeologia» si facciano più radi; il concetto di genealogia ben descrive alcuni aspetti delle ricerche condotte negli anni '60 e riassume persino alcune delle riflessioni teoriche – in particolare sui concetti di rarità, esteriorità, cumulo e discontinuità – contenute nel testo metodologico del 1969<sup>35</sup>; il concetto di archeologia, a sua volta, continua a descrivere accuratamente la metodologia foucaultiana ben oltre la soglia del 1970<sup>36</sup>.

### 5. L'indagine archeologica: enunciati, formazioni discorsive, regole di formazione

L'intera ricerca storica di Foucault può, quindi, essere concepita come indagine archeologica, ovvero, sin dall'inizio, come analitica delle relazioni tra sapere e potere. Enunciati, formazioni discorsive e regole di formazione sono il suo oggetto permanente, dalla *Storia della follia* del 1961 al terzo volume della *Storia della sessualità*, pubblicato nel 1984. È ora di capire in concreto che cosa ciò significhi.

La produzione del discorso è, secondo Foucault, sottoposta in ogni società a delle procedure di controllo, selezione, organizzazione e distribuzione<sup>37</sup>. Esse non si limitano, come si potrebbe immaginare frettolosamente, ai meccanismi di censura e di «interdetto», che pure esistono e vengono da Foucault tenuti in considerazione<sup>38</sup>. Non si tratta di strategie di controllo che siano messe in atto consapevolmente da qualche soggetto, individuale o collettivo – una comunità di studiosi, una istituzione, una classe –, nonostante in esse si giochi con chiarezza una «lotta politica»<sup>39</sup>. Non sono descrivibili attraverso i classici concetti di repressione ed ideologia<sup>40</sup>. Il punto è che tali procedure non investono il discorso *dall'esterno*, una volta ch'esso si sia formato in modo autonomo, bensì *dall'interno*, organizzando sin dall'inizio le modalità stesse della sua produzione<sup>41</sup>. La produzione del discorso è, cioè, in se stessa *regolare*: avviene in ottemperanza a determinate *regole di formazione* degli enunciati, le quali danno luogo a *regolarità discorsive*. Gli enunciati dell'economia politica, della storia naturale, della psichiatria o dell'etica tardo-antica sono tali in quanto manifestano delle regolarità discorsive e, quindi, il rispetto di alcune regole di formazione comuni. Con l'agilità del filosofo di professione, Foucault si muove nella costitutiva ambiguità semantica del concetto di regola, intendendolo talvolta come «andamento più o meno ordinato e costante di un complesso di eventi» e talaltra come «precepto, norma indicativa di ciò che si deve fare in certe circostanze»<sup>42</sup>. Nel primo caso, siamo di fronte a regolarità che, al pari di quelle della natura, possono essere scoperte ed eventualmente spiegate dallo studioso in sede di ricerca empirica, ma che non hanno bisogno, per questo, di qualcuno che ne sia stato l'artefice. Nel secondo caso, invece, il riferimento sembra essere appunto a dei precetti, che, in quanto tali, dovrebbero derivare da qualcuno che ne abbia data una formulazione esplicita. Questa ambiguità è sciolta da Foucault con il tentativo, in un certo senso paradossale, di pensare dei «precetti» che siano inconsci ed anonimi, ovvero regole che, come le *epistemi* di cui si è parlato in precedenza, non abbiano bisogno di venir formulate consapevolmente nell'intelletto di chi le segue. Regole che sono efficaci, e ciononostante non fanno parte del contenuto intenzionale dell'agire degli individui. Regole, per fare un esempio, che inconsapevolmente lo psichiatra segue nell'enunciare il discorso terapeutico ai suoi pazienti, ma sulle quali egli non saprebbe dire una volta interrogato esplicitamente e che, quindi, non coincidono esattamente né con quanto sta scritto nei manuali di psicoterapia né con ciò che è prescritto dai regolamenti degli ospedali psichiatrici. L'unico modo coerente per pensare l'anonimato post-soggettivo di queste regole di formazione è concepirle come la procedura ordinata che caratterizza alcune *pratiche*, ovvero quelle che ne *L'archeologia del sapere* vengono chiamate *pratiche discorsive*. Per questo motivo, Foucault assimila il concetto di *regola* di formazione e quello di *pratica* discorsiva, definendo quest'ultimo come «un insieme di regole anonime, storiche, sempre determinate nel tempo e nello spazio che hanno definito in una data epoca, e per una data

area sociale, economica, geografica o linguistica, le condizioni di esercizio della funzione enunciativa»<sup>43</sup>. Rimane problematico, ad ogni modo, lo statuto ontologico di simili entità. Sono esse, come talvolta Foucault sembra far intendere, nient'altro che un modo che lo storico della cultura ha per designare, a posteriori ed ipoteticamente, le regolarità che l'indagine empirica ha rivelato? Oppure hanno una consistenza ed un'efficacia assolutamente reali ed autonome? Si tratta, come si vede, di una versione della disputa tra interpretazione realistica ed interpretazione metodologica del concetto di struttura; una disputa alla quale Foucault non sembra prendere parte con una posizione perfettamente definita.

La natura di questo «inconscio», peraltro, non va fraintesa. Le regole di formazione degli enunciati sono inconscie non nel senso che risiedono nel fondo nascosto della coscienza degli psichiatri; tantomeno esse sono il contenuto rimosso di una qualche coscienza collettiva, quella dell'istituzione psichiatrica, del «medicalismo» o, magari, della società borghese. Le regole di formazione sono inconscie proprio *nella misura in cui* sono anonime, ovvero prive di un autore e di un soggetto. Non si esercitano dal fondo di una qualche interiorità, individuale o collettiva, ma nell'esteriorità dispiegata di una proliferazione senza soggetto<sup>44</sup>. Se la descrizione archeologica, come si è detto sopra, non vuole limitarsi alla superficialità della dossologia, non per questo guarda alle profondità che interessano le discipline dell'interpretazione. Il suo procedere si distingue nettamente da quelli dell'esegesi e dell'ermeneutica: non cerca nel Testo la presenza sovrana delle intenzioni del suo autore, né quella dell'impensato essenziale che ne avrebbe determinato silenziosamente il pensiero consapevole. Non vuol «dire per la prima volta quel che tuttavia era già stato detto e ripetere instancabilmente ciò che, nondimeno, non era mai stato detto»<sup>45</sup>; vuole descrivere gli enunciati nella loro regolarità ed inferire, da essa, le regole che hanno reso possibile la loro formazione.

In tal modo, Foucault ritiene di porsi all'interno di un generale processo di ridefinizione dei compiti della ricerca storica, che caratterizzerebbe tanto storia delle idee e delle scienze a lui contemporanea, in particolare nella figura di autori come Bachelard, Canguilhem, Serres e Guérault, quanto la storia *tout cour*, e in particolare quella della *École des Annales*, cui appartenevano, per citarne alcuni, autori come Bloch, Febvre, Braudel e Le Goff. Tale ridefinizione concerne la posizione che lo studioso assume nei confronti del documento storico e comporta, secondo l'autore dell'*Archeologia del sapere*, l'abbandono della concezione prevalente della pratica storiografica come di una sorta di versione estesa della facoltà umana della memoria<sup>46</sup>. La storia non deve più proporsi di *interpretare* il documento storico, ricostruendo *ex-negativo*, a partire dalla traccia costituita dalla sua materialità inerte, ciò che hanno fatto, detto e pensato gli uomini del passato; essa dev'essere invece «l'impiego e la messa in opera di una materialità documentaria»<sup>47</sup>. Il suo compito è di lavorare dall'interno ed elaborare il documento storico: «lo organizza, lo seziona, lo distribuisce, lo ordina, lo suddivide in livelli, stabilisce delle serie, distingue ciò che è pertinente da ciò che non lo è, individua degli elementi, definisce delle unità, descrive delle relazioni»<sup>48</sup>. Si concentra, appunto, su regolarità e strutture. Deriva da qui l'espressione «archeologia del sapere»: «C'era un tempo – scrive Foucault – in cui l'archeologia, come disciplina dei monumenti muti, delle tracce inerti, degli oggetti senza contesto e delle cose abbandonate dal passato, tendeva alla



storia e acquistava significato soltanto mediante la restituzione di un discorso storico; si potrebbe dire, giocando un poco con le parole, che attualmente la storia tenda all'archeologia, alla descrizione intrinseca del monumento»<sup>49</sup>.

Discorsi, regole di formazione e pratiche discorsive eccedono quindi gli individui, li attraversano, li sovrastano nel tempo e nello spazio. Per questo motivo l'indagine archeologica decide di sospendere, o quantomeno di porre in secondo piano, i riferimenti ad entità come quelle di *autore*, *opera* e *libro*, le quali, nel discorso storico sulla cultura, agiscono secondo Foucault come rimando costante alla coscienza umana quale soggetto sovrano dei discorsi, quale loro origine e quale causa del loro modificarsi. L'archeologia sceglie di non riferirsi ad esse come se potessero fungere da unità empiriche «elementari» della storia della cultura; mancano loro i requisiti di stabilità ed oggettività che sarebbero richiesti a tale scopo. La designazione d'autore, per cominciare, non è l'equivalente né di una descrizione definita né di un nome proprio; è piuttosto una funzione culturale complessa, epistemologicamente onerosa e storicamente mutevole, che andrebbe problematizzata ed analizzata in quanto tale<sup>50</sup>. Altrettanto si può dire per la designazione d'opera: la scelta di cosa includere nell'*opus* di un autore è carica di una moltitudine di decisioni ermeneutiche preliminari che, quand'anche rimangano del tutto inconsapevoli, sono non per questo meno determinanti<sup>51</sup>. Persino il libro, a dispetto della sua apparente compattezza, è secondo Foucault molto più «il nodo di un reticolo»<sup>52</sup> che quello scrigno chiuso, dotato saldamente di un inizio e di una fine, che ci è suggerito dalla sua presenza materiale. Anche un singolo libro, infatti, sussiste unicamente in virtù di una trama complessa di inferenze ad altri libri, documenti, discorsi di senso comune, pratiche sociali, etc. Per essere più chiari: Foucault non vuole sostenere che il testo delle *Meditazioni metafisiche*, l'*opus* cartesiano o l'individuo Renato Cartesio non siano di nessuna importanza per la storia del pensiero; vuole mostrare, piuttosto, che è possibile una storia della cultura che metta coerentemente in secondo piano la loro descrizione. Una simile decisione metodologica consente di sfuggire alla soggezione nei confronti delle grandi individualità del pensiero, per approdare ad uno studio dei contesti enunciativi che determinano la regolarità dei discorsi geniali ed innovativi dei grandi autori non meno di quella dei discorsi grigi ed ordinari che circolano nelle istituzioni carcerarie, nella legislazione degli Stati, nei manuali di botanica o di medicina. Non l'originale è ciò che conta per la storia critica del pensiero, ma, appunto, il regolare<sup>53</sup>. Deriva da qui la natura a *patchwork* dei libri di Foucault, il cui andamento è caratterizzato da un accumulo ordinato di citazioni e frammenti di teorie che, se analizzati nel loro *locus* testuale ed autoriale originario, risulterebbero in molti casi tra loro contraddittori, ma che, una volta decontestualizzati, contribuiscono coerentemente a disegnare la figura di una formazione discorsiva<sup>54</sup>. Di qui, inoltre, il carattere erudito della sua ricerca, che può essere efficace solo se prende in considerazione una moltitudine vertiginosa di documenti dalle provenienze più disparate, anziché soltanto quegli autori “canonici” che siano stati già familiarizzati dalla ricerca storica.

È importante spiegare, a questo punto, che cosa venga prescritto dalle regole di formazione, ovvero, il che è lo stesso, quali siano le caratteristiche comuni che gli enunciati di una medesima formazione discorsiva devono condividere per essere considerati tali. Foucault avanza numerose

proposte a questo riguardo, eppure non elabora mai una teoria del tutto esaustiva e definita. Nella necessità di operare una sintesi, che tenga conto al contempo di ciò che Foucault proclama negli scritti metodologici e di ciò che fa effettivamente nelle sue ricerche empiriche, mi pare che il miglior modo sia affermare che le regole di formazione prescrivono 1) le *modalità di produzione degli oggetti del discorso* e 2) le *modalità di qualificazione dei soggetti parlanti*. Le regole di formazione, per dirla altrimenti, prescrivono le pratiche di soggettivazione ed oggettivazione che, all'interno di una certa *veridizione* (o anche, *gioco di verità*), delimitano i soggetti e gli oggetti possibili per il discorso vero<sup>55</sup>.

Muoverò ancora una volta dall'esempio della psichiatria. Essa disegna secondo Foucault un'unica formazione discorsiva, che è rimasta sostanzialmente invariata dalla sua nascita nell'Ottocento fino ad oggi. Al suo interno si sono succeduti concetti, teorie, regimi terapeutici anche molto differenti, ed, anzi, talvolta apertamente in contrasto tra loro; non si è modificato, però, quanto risulta essenziale per il livello archeologico della descrizione.

Ad essere rimaste invariate sono, innanzitutto, le pratiche sociali di produzione degli oggetti del suo sapere. Dall'Ottocento ad oggi, le differenze individuali che fanno scattare la designazione di «malattia mentale» si evidenziano a partire da un insieme costante di superfici d'emergenza e delimitazione. Si è malati mentali perché designati come tali nella famiglia, nel gruppo sociale vicino, nell'ambiente di lavoro, nella comunità religiosa, ovvero in istituzioni certamente antiche, ma che nel mondo contemporaneo assumono caratteristiche peculiari sotto la spinta di specifici processi economici, demografici, politici, etc. Una volta avvenuta questa designazione iniziale, la parola passa all'istituzione medica e a quella giudiziaria, dalla interazione delle quali l'oggetto "folle" riceve una ulteriore specificazione dei suoi caratteri: appare, in tal modo, come un individuo la cui devianza sta posta a metà strada tra la patologia medica ed il comportamento criminale. A sua volta e di conseguenza, la criminalità, come del resto le forme della sessualità "perversa", vengono così ad esser concepite non più come semplici infrazioni ad un codice del lecito e dell'illecito, come avveniva nelle età precedenti, ma come forme patologiche dell'identità, che caratterizzano l'individuo dal fondo della sua biografia, dell'ambiente sociale in cui è vissuto, delle relazioni familiari, eventualmente del suo codice genetico. Questo complesso psichiatrico-giudiziario si caratterizza inoltre per le specifiche modalità in cui le informazioni su questi soggetti patologici vengono raccolte, conservate, catalogate e divulgate; modalità che costituiscono una prima embrionale griglia di classificazione del fenomeno patologico.

Per proseguire l'analisi in questa direzione è necessario, ad ogni modo, prendere in considerazione in modo sistematico non solo le superfici sociali da cui emerge la follia, ma anche lo statuto dei soggetti che sono autorizzati a tenere su di essa un discorso. I due aspetti, infatti, sono complementari. È necessario porsi, perciò, le seguenti domande: «chi parla? [...] Qual è lo statuto degli individui che hanno – e sono i soli ad averlo – il diritto regolamentare o tradizionale, giuridicamente definito o spontaneamente accettato, di profferire un simile discorso?»<sup>56</sup>. E ancora: quali sono «le posizioni istituzionali da cui il medico tiene il suo discorso, e dove quest'ultimo trova la sua legittima origine e il suo punto di applicazione?»<sup>57</sup>. Lo psichiatra è un soggetto che si è formato in base a specifici criteri di scientificità, in istituzioni universitarie caratterizzate da peculiari regolamenti, norme pedagogiche, procedure di promozione del merito, meccanismi di accumulo e trasmissione del sapere; un soggetto che opera in una istituzione ospedaliera che è

dotata di alcune gerarchie non sovvertibili, che intrattiene specifiche relazioni col potere politico, con l'erario dello stato, con la ricerca privata, con l'apparato giudiziario, i laboratori, le biblioteche; una istituzione che si fa carico, dinnanzi al resto della società, di specifici compiti di studio sistematico e gestione della popolazione.

Si tratta solo di un esempio, ma sufficiente, mi auguro, ad esplicitare la convinzione di Foucault che esista tutto un complesso di relazioni – tra istituzioni, processi economici e sociali, forme di comportamento, tecniche, tipi di classificazione, sistemi di norme – che determina contemporaneamente i *criteri di visibilità* dei campi empirici, ovvero «il fascio di rapporti che il discorso deve effettuare per poter parlare di questi e di quegli oggetti, per poterli trattare, nominare, analizzare, classificare, spiegare»<sup>58</sup>, e i *criteri d'esercizio dello sguardo*, ovvero le modalità enunciative che si legano ad una «qualificazione e una assegnazione di ruoli per i soggetti parlanti»<sup>59</sup>. L'indagine archeologica sceglie deliberatamente di concepire soggetto ed oggetto dei discorsi nient'altro che come le variabili funzioni di alcune pratiche discorsive, e cioè come i posti vuoti che, *per regolamento*, devono essere occupati di volta in volta da coloro che vogliono partecipare ai giochi di verità che chiamiamo psichiatria, medicina, economia politica, biologia, etc. Se, come scrive Foucault, «non si può in qualunque epoca parlare di qualunque cosa», se «non basta aprire gli occhi, fare attenzione, o prendere coscienza, perché immediatamente nuovi oggetti si illuminino»<sup>60</sup>, non è perché le cose resisterebbero, a causa di chissà quale impedimento, in un oblio, in una invisibilità dalla quale emergeranno solo quando l'efficacia di una «scoperta» o di una conversione dello sguardo permetteranno loro di imporsi in tutta la loro neutrale oggettività; dal punto di vista dell'indagine archeologica, gli oggetti non preesistono al sapere, ma, al contrario, si formano *nel* sapere; vengono prodotti da determinate pratiche sociali, che ne costituiscono la condizione d'esistenza. Al contempo, quando l'archeologia fa riferimento a dei «soggetti d'enunciazione» non sta in tal modo riconducendo il discorso a qualcosa come una coscienza costituente, una «pura istanza fondatrice di razionalità»<sup>61</sup>, ma alle condizioni di produzione degli enunciati che una certa pratica prescrive a coloro che la intraprendono. «Le pratiche – scrive Foucault nel 1984 – intese come modo di agire e di pensare, offrono la chiave d'intelligibilità per la costituzione correlativa del soggetto e dell'oggetto»<sup>62</sup>. È evidente, inoltre, che in questa riflessione sulle pratiche discorsive è all'opera una tematizzazione dei rapporti circolari e produttivi tra sapere e potere: non solo il sapere viene applicato e riprodotto nelle relazioni di potere che sono tipiche di una società, ma trova in esse le proprie condizioni di possibilità, pur non potendo in alcun modo essere considerato quale loro mera sovrastruttura ideologica.

Una pratica discorsiva costituisce, in definitiva, il basamento epistemologico a partire da cui potranno essere prodotti concetti, enunciati, teorie e applicazioni estremamente variabili e, persino, incompatibili tra loro; costituisce cioè, per utilizzare una fondamentale espressione foucaultiana sulla quale dovremo tornare più diffusamente, l'*a priori storico* dei discorsi che permette di costruire.

## 6. Il movimento genealogico: discontinuità, molteplicità, contingenza

Una volta spiegato in cosa consista il metodo «archeologico» della storia del pensiero, è necessario chiedersi quali siano, nel senso più ampio, le sue finalità. Si tratta di capire, cioè, in che cosa

consista il *movimento genealogico* che Foucault vuole imprimere alla sua indagine. A titolo di caratterizzazione preliminare, si può affermare che il concetto di genealogia designa il tentativo di rovesciare i rapporti abituali tra contingenza e necessità nell'indagine storica.

Lo studioso di storia muove dai fatti: documenti, testi, avvenimenti, decisioni, fenomeni. Nel momento in cui li accoglie per la prima volta, essi non sono altro che una molteplicità caotica e dispersa, nella quale sembra non disegnarsi ordine qualsivoglia. Secondo la concezione tradizionale della ricerca storica, il suo compito sarà, appunto, quello di identificare quest'ordine, mostrando l'inevitabilità di ciò che, solo per un difetto di conoscenza, era potuto inizialmente apparire come accidentale. Varie strategie vengono percorse a questo fine.

La *spiegazione causale*: l'evento viene ricondotto ad una catena di cause che si prolunga indefinitamente nel tempo; il "dopo" trova fondamento nel "prima", la contingenza non figura altro che come il punto zero del conoscere. La *narrazione teleologico-continuistica*: con l'ausilio di categorie come quelle di tradizione, influenza, sviluppo, evoluzione, progresso il materiale storico, ed in particolare quello culturale, viene ricomposto nella figura di grandi narrazioni continuistiche, nelle quali ogni frattura ed ogni novità risultano isolate su di uno sfondo rassicurante di persistenza; ogni frammento di tempo prende senso inserendosi in un disegno più grande<sup>63</sup>. La *totalizzazione*: categorie come quelle di *Weltanschauung*, mentalità, civiltà, spirito e ideologia consentono di rintracciare tra i fenomeni simultanei o successivi di una certa epoca una identità di senso, una trama di rispecchiamenti simbolici che coordinano ogni evento accidentale ad un complesso unitario di significati nascosti; la sovranità di una coscienza collettiva viene utilizzata come principio di unità e di spiegazione<sup>64</sup>. Il *riferimento all'origine concepita come essenza*: il percorso storico accidentato e contraddittorio di una istituzione, di un concetto o di una disciplina viene compreso facendo riferimento al momento, definito da Foucault «metafisico», della sua nascita; l'origine viene concepita come quell'attimo in cui le cose si rivelano nel loro splendore e, insieme, nella loro verità essenziale ed è, perciò, considerata contenere *in nuce* tutti gli sviluppi successivi<sup>65</sup>. Concepita in tal modo, e cioè come lavoro di rimozione della contingenza degli eventi, la storia contribuisce, secondo Foucault, a rinserrarci nel nostro presente: legittima ciò che siamo e ciò che pensiamo; afferma che non avremmo potuto essere altrimenti da quello che siamo diventati e che, in fondo, è un bene che sia così, perché se qualcosa muta nella storia non è che in meglio, in direzione di un uomo disalienato, conciliato, finalmente riappropriatosi di sé<sup>66</sup>.

A tutto ciò Foucault oppone il tentativo di «reperire la singolarità degli avvenimenti al di fuori di ogni finalità monotona»<sup>67</sup>. Innanzitutto insistendo sulla *discontinuità*. A volte, in pochi anni «una cultura cessa di pensare come aveva fatto fino allora e si mette a pensare altro e in altro modo»<sup>68</sup>. Questo è secondo Foucault *un fatto*, un'evidenza empirica che lo storico della cultura ha il compito di accogliere come tale. Fratture, soglie, mutazioni, tagli semplicemente *esistono*. Posto questo dato di partenza, sono possibili due strategie opposte. La storia delle idee tradizionale sceglie di lavorare in vista di una riduzione e ricomposizione della discontinuità, dimostrando come il nuovo non faccia che riprendere, dall'alto di una maggiore evidenza empirica, di un metodo più accurato o di una ragione più cosciente di se stessa, ciò che già prima era stato pensato. La storia genealogica sceglie, al contrario, di sottolineare deliberatamente l'esistenza della discontinuità. Va a cercarla

anche in quei discorsi che sembrano all'apparenza dire il medesimo; si sforza di mostrare che, insieme al nuovo, ad irrompere nel pensiero è *l'altro*, ciò che prima sarebbe stato semplicemente impensabile, insensato, irragionevole. Al mutare delle condizioni epistemologiche dei discorsi, sono i campi empirici stessi con cui gli uomini hanno a che fare a mutare profondamente: la follia studiata degli psichiatri dell'Ottocento è tutt'altra cosa da quella dei medici del XVII secolo, la produzione di cui parla l'economia politica di Ricardo tutt'altra cosa rispetto a quella indagata nell'«analisi delle ricchezze» classica, la «vita» della biologia darwiniana tutt'altra cosa rispetto alle «specie viventi» della storia naturale. La genealogia cerca, insomma, di reperire tagli e fratture «dove meno li si aspetta e in ciò che passa per non aver storia»<sup>69</sup>; essa «reintroduce nel divenire tutto ciò che si era creduto immortale nell'uomo»<sup>70</sup>.

Al fianco della discontinuità e per gli stessi motivi, una storia del pensiero genealogicamente concepita deve valorizzare la *molteplicità* dei discorsi e dei loro criteri d'enunciazione. Questo tema attraversa, mi pare, molti dei problemi metodologici affrontati da Foucault: la revisione del concetto di *episteme*, condotta, come si è già spiegato, a cavallo tra *Le parole e le cose* e *L'archeologia del sapere*; il rigetto delle categorie di civiltà, spirito, *Weltanschauung* e mentalità quali strumenti adeguati per il discorso sulla cultura<sup>71</sup>; la critica alla concezione del potere che Foucault definisce «giuridico-discorsiva»<sup>72</sup> o, anche, «giuridico-negativa»<sup>73</sup>, e in particolare alla convinzione che il potere si eserciti secondo un meccanismo intrinsecamente piramidale, irradiando da una fonte unica – lo Stato, i rapporti di produzione, la sovranità giuridica – e trasmettendosi in modo omogeneo fino alle periferie del corpo sociale<sup>74</sup>. Per Foucault, al contrario, la cultura implica in ogni epoca la coesistenza di giochi di verità differenti e tra loro incompatibili, di discorsi molteplici e differenziali che non sorgono da un grande soggetto collettivo che ne costituisca la necessità salda ed unitaria, bensì da una moltitudine «microfisica» di superfici istituzionali, pratiche, rapporti di forza che agiscono nelle pieghe minute del corpo sociale. Di quei saperi che sembrano discendere all'unisono dalla purezza essenziale di una intuizione comune, la genealogia cerca di mostrare, quindi, che essi «sono senza essenza, o che la loro essenza fu costruita pezzo per pezzo a partire da figure che le erano estranee»<sup>75</sup>. Insistendo su discontinuità e molteplicità, la storia del pensiero vuole stabilire, quindi, «che noi siamo differenza, che la nostra ragione è la differenza dei discorsi, la nostra storia la differenza dei tempi, il nostro io la differenza delle maschere»<sup>76</sup>.

Infine, di contro alla ricerca di un'origine essenziale e veneranda che ci dica chi siamo e che cosa dobbiamo essere, Foucault oppone quello che definisce un uso parodistico e buffonesco della storia<sup>77</sup>, che sappia mostrare come ogni cosa abbia origine, in verità, dal suo opposto: «l'inizio storico è basso [...], derisorio, ironico, atto a distruggere tutte le infatuazioni»<sup>78</sup>. Ricordare che i supplizi, che ancora nel XVIII secolo imperversavano per la cristianissima Europa, sono stati abbandonati non a causa di un miglioramento dei nostri sentimenti morali, ma per il bisogno di un potere di punire più efficace e capillare, che solo la prigione e il moderno apparato di polizia hanno saputo garantire<sup>79</sup>; mostrare che l'atto di fondazione della ragione moderna, ovvero l'affermazione cartesiana dell'indubitabilità del *cogito*, ha avuto bisogno, quale suo presupposto non dichiarato, della rimozione dell'esperienza dei folli e, addirittura, del loro internamento nelle case di correzione<sup>80</sup>; suggerire, in generale, che al di sotto delle grandi impalcature empiriche e

metodologiche delle nostre scienze, non sta tanto la potenza seminale di un “eureka”, o il genio di qualche pioniere della conoscenza, bensì la formazione regolare dei discorsi che viene resa possibile dalla grigia efficacia di istituzioni, pratiche sociali e norme pedagogiche.

L’approccio genealogico, come ha sostenuto Foucault nell’unico testo che abbia mai esplicitamente dedicato al pensiero di Nietzsche, implica, in definitiva, il rovesciamento delle tre forme di storiografia che vengono prese in considerazione nella *Inattuale Sull’utilità e il danno della storia per la vita*: alla venerazione dei monumenti del passato (storia monumentale) oppone la loro parodistica riduzione in ridicolo; al rispetto delle antiche continuità che definirebbero ciò che siamo (storia antiquaria) oppone una dissociazione sistematica della nostra identità; alla critica delle ingiustizie del passato condotta in nome delle verità che l’uomo possiede nel presente (storia critica) oppone la decostruzione del soggetto della conoscenza attraverso l’analisi dei giochi di verità<sup>81</sup>. In tal modo, la genealogia può riconsegnare il materiale storico al registro genuino della contingenza, permettendo di «scoprire che alla radice di quel che conosciamo e di quel che siamo – non c’è la verità e l’essere, ma l’esteriorità dell’accidente»<sup>82</sup>.

La storia critica del pensiero vuole descriverne l’accadere contingente, l’errare arbitrario. La domanda cui vuole rispondere è: «qual è il cammino aleatorio della verità?»<sup>83</sup>. Il fine della sua pratica è il poter *pensare altrimenti*, qui ed ora, «liberare il pensiero da ciò che esso pensa silenziosamente e permettergli di pensare in modo diverso»<sup>84</sup>. Scrive Foucault: «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?»<sup>85</sup>.

### 7. *Realismo, razionalità della scienza, naturalismo: confutazione o sospensione del giudizio?*

Possiamo a questo punto situare la concezione foucaultiana delle formazioni discorsive all’interno del dibattito dell’epistemologia e della filosofia della scienza novecentesche. L’indagine archeologica, come abbiamo visto, sceglie di mettere deliberatamente tra parentesi il problema del referente; essa chiede di sostituire «al tesoro enigmatico delle “cose” di prima del discorso, la formazione regolare degli oggetti che si disegnano soltanto in esso»<sup>86</sup>. Foucault sembra assumere, così, una posizione epistemologica di tipo *contestualista* e *costruttivista*: per indagare il rapporto tra le parole e le cose non basta fare riferimento all’esistenza di un mondo “là fuori”, inteso come correlato neutrale e inerte della nostra coscienza; conoscere non equivale semplicemente a nominare adeguatamente una realtà che è indipendente dal soggetto e dal linguaggio, bensì a sottostare a tutto un insieme di condizioni che sono insieme più restrittive e più onerose. Ponendosi in questa prospettiva, la verità non è quindi concepita come relazione tra enunciati e stati di cose nel mondo, ma come relazione, interna ad un regime di pratiche discorsive, tra enunciati e condizioni storiche d’esercizio della funzione enunciativa. È come se Foucault stesse affermando che tra noi ed il mondo “là fuori” sussiste sempre la mediazione di un “mondo” che è il costruito sociale storicamente determinato di certe pratiche discorsive, ovvero di un sistema complesso di relazioni tra saperi, istituzioni, processi economici, relazioni sociali, forme di comportamento, sistemi di norme, tecniche, procedure di classificazione, etc.

Foucault non è interessato ad affermare che il “mondo-là-fuori” non esiste, o che esso, in quanto tale, è inconoscibile. Si limita ad affermare, invece, che è possibile e coerente un’indagine – appunto l’indagine archeologica – che si incentri esclusivamente sul “mondo-costrutto”, tralasciando completamente la considerazione del “mondo-là-fuori”. Per quanto Foucault sembri talvolta inclinare verso una sorta di “idealismo discorsivo”, possiamo altrettanto trovare nei suoi scritti esplicite prese di posizione di segno opposto, come quando afferma, ad esempio, che il fatto che le modalità di produzione degli oggetti del discorso mutino nel tempo «non significa che di fronte non c’è nulla e che è tutto frutto della mente di qualcuno»<sup>87</sup>. In molti momenti Foucault sembra avallare il motto nietzscheano secondo cui non ci sono fatti, ma soltanto interpretazioni; ciononostante, se accolta nella sua formulazione esplicita, la metodologia foucaultiana risulta, in ultima istanza, indifferente al problema metafisico del realismo e dell’idealismo, e può essere perciò utilizzata fruttuosamente tanto all’interno di una cornice epistemologica realista quanto all’interno di una idealista<sup>88</sup>; l’interesse di Foucault per tali problemi rimane, in definitiva, limitato alla volontà di garantire uno spazio di possibilità ed autonomia al livello archeologico di indagine, non mirando mai alla costruzione di una teoria gnoseologica conclusa.

Al costruttivismo *sui generis* di Foucault sono collegate le sue posizioni in merito alla razionalità della scienza e al naturalismo. Per quanto attiene al primo problema, Foucault sembra avvicinarsi decisamente alle posizioni di Kuhn e Feyerabend. Come il primo, riconduce i criteri di verifica degli enunciati scientifici alle mutevoli condizioni storiche che caratterizzano i differenti “paradigmi”, negando così l’esistenza di forme trans-paradigmatiche di razionalità scientifica ed affermando, di conseguenza, che le fratture “rivoluzionarie” non possono in alcun modo essere descritte come momenti di progresso delle conoscenze; esse comportano, piuttosto, una ristrutturazione dei criteri di razionalità tanto profonda da rendere le conoscenze valide all’interno di un paradigma incommensurabili rispetto a quelle valide nel paradigma successivo. Come Feyerabend, ritiene che la filosofia debba proporsi un compito esattamente contrario rispetto alla ricerca di un criterio normativo di demarcazione tra scienza e pseudo-scienza. L’esistenza di simili criteri è in realtà un *fatto*, che può e deve essere studiato attraverso gli strumenti della sociologia della scienza e della storia della cultura; ma passando dal fatto della demarcazione all’esigenza normativa di una demarcazione si insegue l’opposto di quello che, tanto per Foucault quanto per Feyerabend, è il compito precipuo di una riflessione filosofica sulla scienza, ovvero una critica delle forme attuali della nostra razionalità che ci permetta di pensare altrimenti, di liberare il nostro pensiero dalle costrizioni cui è attualmente sottoposto.

La negazione dell’intrinseca razionalità della scienza e la messa tra parentesi, per non dire la confutazione, del tema del suo progresso storico possono essere considerati, quindi, tra i motivi di fondo della metodologia di Foucault, come lui stesso non ha mancato di sottolineare esplicitamente<sup>89</sup>. Ciononostante, è possibile rimarcare anche in questo caso l’intrinseca “apertura” della cassetta degli attrezzi foucaultiana: persino il più convinto assertore del progresso delle conoscenze potrà fruttuosamente far propria la metodologia storiografica proposta da Foucault, al solo patto di non far intervenire il tema del progresso come criterio esplicativo *prima facie* del cambiamento culturale, preferendo ad esso l’indagine sistematica delle relazioni tra pratiche, saperi e poteri.

Se col termine “naturalismo” intendiamo la posizione ontologica secondo cui esiste qualcosa come una “natura umana” e quella epistemologica secondo cui tale natura è accessibile alle scienze dell’uomo, ovvero la convinzione, sviluppata in particolar modo in filosofia della mente, che «gli eventi e i processi mentali sono parte della nostra storia naturale non meno della digestione, della mitosi, della meiosi o della secrezione di enzimi»<sup>90</sup>, non si può dubitare che Foucault inclini verso una forma di anti-naturalismo. L’anti-naturalismo foucaultiano ha, però, la peculiarità di non implicare alcuna assunzione di tipo antropologico o biologico sull’uomo, sulla plasticità del suo apprendimento e del suo linguaggio, sulla reale proporzione tra quanto egli apprende dai suoi simili e quanto riceve, invece, dal suo patrimonio genetico. Non discende, per dirla altrimenti, da una presa di posizione positiva circa i rapporti tra natura e cultura nella costituzione dell’umano ma, appunto, dal suo costruttivismo epistemologico<sup>91</sup>. Non solo, in generale, il discorso scientifico viene da lui considerato come prodotto di un determinato sistema di saperi e di poteri che ne costituiscono la condizione di enunciabilità; più in particolare, il discorso delle scienze umane ha, secondo Foucault, la peculiarità di essere stato investito in modo massiccio e diffuso in quello che chiama *bio-potere*, ovvero in una rete complessa di istituzioni e pratiche che sono in grado di plasmare la realtà sociale tanto a livello della popolazione, compiendo una *bio-politica*, quanto a livello degli individui, compiendo una *anatomo-politica* del corpo umano<sup>92</sup>. Aspetti determinanti di quella “natura umana” che le scienze sociali si propongono di “scoprire” risultano, perciò, influenzati da quelle stesse istituzioni e pratiche all’interno delle quali le scienze umane si esercitano e si applicano; è questo il caso, per citare il più lampante tra gli esempi che troviamo nell’opera di Foucault, della devianza sessuale, che secondo il francese è stata non solo scoperta e studiata dalla moderna *scientia sexualis* ma, piuttosto, suscitata, eccitata, installata nel corpo sociale attraverso il gioco continuamente rilanciato della cura, della sorveglianza e della correzione che genitori, pedagoghi e psichiatri sono chiamati ad esercitare a tutto campo<sup>93</sup>.

Foucault non propone, come si vede, una negazione aprioristica del naturalismo. Mostra piuttosto, attraverso specifiche e circoscritte archeologie, che le pretese naturalistiche di saperi quali la psichiatria e la criminologia risultano quantomeno affrettate ed ingenuie dinnanzi all’indagine archeologica, non tenendo conto del carattere “politico” della volontà di sapere che le muove; ma soprattutto, propone come opzione metodologica preliminare, e non necessariamente quindi come approdo definitivo, una generale sospensione della convinzione naturalista, che serva da presupposto e condizione di possibilità ad una storia critica delle scienze umane. Per concludere, nonostante Foucault sembri talvolta propendere verso posizioni anti-realiste, irrazionaliste ed anti-naturaliste, la sua metodologia è altrettanto compatibile con le posizioni contrarie. A questo proposito, l’unico vero e proprio punto fermo della sua proposta è la necessità di sospendere, nella ricostruzione storica del pensiero scientifico, i riferimenti al “mondo-la-fuori”, al progresso della conoscenza e alla universale e trans-storica natura dell’uomo. Chi vorrà mantenere simili presupposti non potrà che assumere nei confronti del sapere scientifico un atteggiamento di legittimazione che non sarebbe improprio definire *ideologico*; chi accetterà l’*epoché* scettica proposta da Foucault, al contrario, potrà eventualmente riguadagnare naturalismo, fede nella razionalità della scienza e realismo dalla posizione privilegiata di chi ha sottoposto le proprie convinzioni al vaglio di una autentica *critica*.



### 8. Conclusioni: critica trascendentale e critica storica

Una mole crescente di letteratura secondaria vede nel rapporto con l'eredità filosofica di Kant il nucleo teoretico fondamentale a partire da cui è possibile avanzare un'interpretazione complessiva del pensiero di Foucault<sup>94</sup>. Approcciando il problema dal punto di vista della biografia intellettuale, non si può non segnalare che ad una ridiscussione critica del pensiero kantiano sono dedicati alcuni brevi ma fondamentali interventi che segnano, per così dire, l'inizio e la conclusione della parabola filosofica di Foucault. Risale al 1960 l'*Introduzione all'«Antropologia» di Kant*, presentata come tesi complementare di dottorato, nella quale il giovane Foucault interpreta la configurazione kantiana dei rapporti tra filosofia critica e antropologia come una anticipazione di quel «sonno antropologico»<sup>95</sup> nel quale, a suo avviso, sarebbe rimasto intrappolato tutto il pensiero successivo<sup>96</sup>. Al periodo compreso tra 1978 e 1984 risalgono, invece, gli interventi sull'illuminismo, che scorgono ancora una volta in Kant il punto d'origine dei filoni dominanti del pensiero contemporaneo – in particolare in relazione alla concezione della filosofia come critica – proponendo, al contempo, di ripercorrere in direzione contraria il movimento con cui Kant ha tradotto in critica trascendentale la critica *tout court*<sup>97</sup>.

A più riprese Foucault prende le distanze dall'approccio trascendentalista: ne *Le parole e le cose*, ad esempio, quando denuncia la contraddittorietà costitutiva del tentativo, condotto dalla fenomenologia husserliana, di conferire valore trascendentale ai contenuti empirici<sup>98</sup>; o ne *L'archeologia del sapere*, quando sostiene che ciò che è essenziale per la sua metodologia è affrancare la storia del pensiero da quella che definisce «soggezione» o, anche, «narcisismo» trascendentale<sup>99</sup>, affermando, in seguito, di voler contribuire alla crisi di «quella riflessione trascendentale con cui dopo Kant si è identificata la filosofia»<sup>100</sup>. Ciononostante, Foucault non manca, altrove, di affermare esplicitamente che se la sua opera «si iscrive nella tradizione filosofica, lo fa nella tradizione *critica* di Kant»<sup>101</sup>.

Mi sembra vi sia un solo modo per tenere insieme queste affermazioni in apparenza contraddittorie, e cioè affermare che Foucault è un kantiano nella misura in cui riprende dal filosofo di Königsberg il progetto della critica, ovvero l'indagine sui limiti e sulle condizioni di possibilità del conoscere, ma un kantiano anomalo, che rifiuta recisamente la declinazione trascendentale che Kant prima, e dopo di lui Husserl e Heidegger, hanno voluto conferire a tale ricerca. La distanza tra i due approcci risulta segnata nella differente concezione dell'oggetto dell'indagine critica, ovvero nella caratterizzazione dei limiti e delle condizioni di possibilità del conoscere: per Kant e per la tradizione prevalente nel pensiero contemporaneo, le condizioni della conoscenza sono trascendentali, e cioè *universali* per estensione e *necessarie* per modalità; Foucault, al contrario, indaga le condizioni storiche del conoscere, e cioè condizioni che sono relative a *particolari* e *contingenti* ambiti socio-culturali e alle pratiche discorsive che li caratterizzano<sup>102</sup>. Foucault propone, così, il passaggio da una *critica trascendentale* a quella che potremmo definire *critica storica*, ovvero ad una storia critica del pensiero. Il concetto di *a priori storico* segnala con l'incisività della formula tale passaggio: Foucault indaga gli *a priori* storici dei saperi, ovvero le regole di formazione e le pratiche discorsive che ne costituiscono la condizione storica di possibilità ed i limiti. Assieme alla necessità e all'universalità delle condizioni di possibilità, è necessario

abbandonare anche un altro perno della configurazione kantiana del problema critico: il suo riferimento ad una soggettività costituente. L'*a priori* di Foucault non risiede nella trascendenza di un soggetto costituente, bensì nell'immanenza di un regime di pratiche storiche. Leggiamo: «il punto in cui [la mia indagine] si separa da tutte le filosofie della conoscenza consiste nel non riferire questo fatto [dell'esistenza dei discorsi] all'istanza di una donazione originaria che fondi il fatto e il diritto in un soggetto trascendentale, ma ai processi di una pratica storica»<sup>103</sup>. Si passa così da un *a priori* soggettivo a quello che, con riferimento all'uso kantiano del termine, mi pare di poter definire *a priori pragmatico*, in cui le condizioni del conoscere risultano radicate nel concreto esercizio di alcune pratiche e sono perciò sia costituenti, e quindi *a priori*, che *costituite*, e cioè storiche.

Sono convinto, peraltro, che non sempre Foucault colga nel segno con i suoi distinguo dall'approccio kantiano. Se ha, infatti, fondate ragioni per porre la propria indagine critica in un contesto post-soggettivista e post-trascendentalista, non credo ne abbia altrettante quando, in un passo dell'*Archeologia del sapere*, rifiuta al suo *a priori* storico il carattere della *formalità*. Leggiamo: «Di fronte agli *a priori* formali la cui giurisdizione si estende senza contingenza, esso è una figura puramente empirica [...] Niente sarebbe dunque più piacevole, ma più inesatto, che concepire questo *a priori* storico come un *a priori* formale che sia, per di più, dotato di una storia. [...] L'*a priori* formale e l'*a priori* storico non sono né dello stesso livello né della stessa natura»<sup>104</sup>.

Per quanto forzo si profonda nel concepire le pratiche discorsive come condizioni *immanenti* dei saperi, una qualche distinzione tra ciò che è condizione e ciò che è condizionato deve pur essere ammessa. Con buona pace di Foucault, mi sembra che l'unico modo coerente per concepire tale distinzione sia precisamente quello seguito da Kant nel differenziare “forma” e “contenuto” dell'esperienza. La differenza tra l'approccio di Kant e quello di Foucault, quindi, non mi pare essere segnata tra il formalismo del primo e l'anti-formalismo del secondo, ma tra l'universalità e necessità delle forme kantiane e la contingenza e storicità di quelle di Foucault; una differenza che, nel passo in questione, Foucault confonde appunto con quella tra carattere formale e carattere empirico della conoscenza, quando afferma che il suo *a priori* storico si differenzia da quello formale perché la sua giurisdizione non «si estende senza contingenza». Mi sembra sia stato proprio Foucault a dimostrare, applicando gli strumenti dell'analisi strutturale alla ricerca storica, che tra formalismo e contingenza non sussiste necessariamente contraddizione.

Pur con tutta l'enfasi che pone sulle differenze che li separano, mi pare che Foucault non intenda “confutare” l'approccio trascendentale della critica di Kant. Vuole mostrare che è possibile impostare una indagine che sia critica in senso kantiano e che faccia, ciononostante, a meno di qualsiasi riferimento al trascendentale<sup>105</sup>. Non si può escludere, come ha scritto Foucault, che persino una simile indagine, che tenta di storicizzare tutto lo storicizzabile, si trovi un giorno di fronte ad un residuo irriducibile, che potrebbe a quel punto essere definito, anche nella sua prospettiva, come il trascendentale. Critica trascendentale e critica storica disegnano, in definitiva, campi di ricerca distinti, ma non necessariamente escludentisi. Ciò detto, esiste almeno un punto di vista da cui il loro orientamento non può che apparire come opposto. Le condizioni di possibilità dell'esperienza di Kant sono universali e necessarie. Valgono per tutti allo stesso modo, a qualsiasi latitudine ed in qualsiasi epoca. Ignorare i limiti che esse impongono equivale, perciò, a fare un uso

illegittimo delle nostre facoltà conoscitive. La critica kantiana, di conseguenza, e cioè precisamente dal momento che è critica trascendentale, può costituirsi come teoria della conoscenza retta, ovvero come una indagine che fa corrispondere al riconoscimento dei limiti delle nostre facoltà conoscitive il ritrovamento, al di qua di questi limiti, dei loro usi fondati e legittimi. Le condizioni di possibilità di cui parla Foucault, al contrario, non sono né necessarie né innate. Esse mutano col mutare dei luoghi e delle epoche e non possono valere, perciò, in quanto criterio normativo. L'indagine foucaultiana, quindi, non ha come fine la critica delle forme illegittime del conoscere, bensì quella delle sue forme *attuali*. La storia critica del pensiero vuole fornire strumenti che permettano di *liberarci dal nostro a priori storico*, o meglio, poiché il plurale è più corretto, *dai nostri a priori storici*. Rispetto agli *a priori* contingenti che essa descrive, è sempre possibile mettere in atto delle pratiche di dislocazione del nostro punto di vista, produrre quelle che Foucault chiama *eterotopie*: luoghi non-luoghi, luoghi assolutamente altri che, con la loro presenza illusoria, rivelano l'illusorietà dello spazio in cui viviamo, lasciando alla promessa del tempo e dell'azione la possibilità che, un giorno, *l'attuale* divenga *l'altro*<sup>106</sup>. La storia critica di Foucault è una ontologia inattuale dell'attualità.

## Note

<sup>1</sup> M. Foucault, voce Foucault in D. Huisman (a cura di), *Dictionnaire des philosophes*, P.U.F., Paris 1984; trad. it. Foucault in *Archivio Foucault 3. 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1998, p. 248.

<sup>2</sup> “Far vedere quel che non si vedeva, può voler dire spostarsi di livello, rivolgersi ad un livello che sino ad allora non era storicamente pertinente, non aveva nessuna valorizzazione, né morale, né estetica, né politica, né storica. Che il modo in cui si trattano i pazzi faccia parte della storia della ragione è oggi una cosa evidente. Ma non lo era cinquant'anni fa, quando la storia della ragione era Platone, Cartesio, Kant o ancora Archimede, Galileo e Newton”. M. Foucault, *Conversazione sulla prigione: il libro e il suo metodo*, in M. Foucault, *Microfisica del potere. Interventi politici*, a cura di A. Fontana e P. Pasquino, Einaudi, Torino 1977, p. 132.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 119.

<sup>4</sup> M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in M. Foucault, *Microfisica del potere. Interventi politici*, op. cit., p. 29.

<sup>5</sup> Ad insistere meritevolmente sullo scetticismo di Foucault è la monografia P. Veyne, *Foucault*, Éditions Albin Michel, Paris 2008; trad. it. *Foucault. Il pensiero e l'uomo*, a cura di L. Xella, Garzanti, Milano 2010.

<sup>6</sup> Tesi sostenuta a vario titolo lungo l'intero svolgimento di *L'archeologia del sapere*.

<sup>7</sup> M. Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966; trad. it. *Le parole e le cose*, a cura di E. Panaitescu, BUR, Milano 2006, p. 221.

<sup>8</sup> M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Gallimard, Paris 1984; trad. it. *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, a cura di L. Guarino, Feltrinelli, Milano 2008, p. 10.

<sup>9</sup> Cfr. M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique suivi de Mon corps, ce papier, ce feu et La folie, l'absence d'œuvre* (1961), Gallimard, Paris 1972; trad. it. *Storia della follia nell'età classica*, a cura di Franco Ferrucci, BUR, Milano 2008, p. 177. Questa stessa espressione, “esperienza fondamentale”, torna anche nella *Nascita della clinica*. Cfr. M. Foucault, *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical* (1963), Presses Universitaires de France, Paris 1972; trad. it. *Nascita della clinica. Una archeologia dello sguardo medico*, a cura di A. Fontana, Einaudi 2007, p. 4.

<sup>10</sup> M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, op. cit., p. 176.

<sup>11</sup> *Ivi*.

<sup>12</sup> M. Foucault, *Le parole e le cose*, op. cit., p. 11.

<sup>13</sup> Ivi, p. 11.

<sup>14</sup> Ivi, p. 9.

<sup>15</sup> Ivi, p. 10.

<sup>16</sup> Con particolare riferimento all'uso che di questo concetto veniva fatto nella Storia della follia, cfr. M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969; trad. it. *L'archeologia del sapere*, a cura di G. Bogliolo, BUR, Milano 2006, p. 23..

<sup>17</sup> M. Foucault, *L'uso dei piaceri*, op. cit., p. 10.

<sup>18</sup> Ivi, p. 12

<sup>19</sup> Per l'opera che conosciamo come *Le parole e le cose*, Foucault aveva scelto in origine il titolo "L'Ordre des choses", che gli fu, però, sconsigliato dall'editore Pierre Nora in quanto già in uso in più di libro afferente al filone strutturalista. Foucault decise così di optare per "Les Mots et les choses", mantenendo, in seguito, il titolo originale per l'edizione inglese dell'opera (The Order of Things). Cfr. *Cronologia*, in M. Foucault, *Archivio Foucault 1. 1961-1970. Follia, scrittura, discorso*, a cura di J. Revel, Feltrinelli, Milano 1996, p. 39.

<sup>20</sup> M. Foucault, *Le parole e le cose*, op. cit., p. 185.

<sup>21</sup> M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, op. cit., p. 23.

<sup>22</sup> Sembra sia stato in particolare Raymond Aron, durante un seminario tenuto alla Sorbona il 17 marzo 1967, a far notare a Foucault la spiccata somiglianza tra i due concetti. Cfr. M. Foucault, *Archivio Foucault 1. 1961-1970. Follia, scrittura, discorso*, op. cit., p. 41.

<sup>23</sup> Cfr. M. Foucault, *Sur les façons d'écrire l'histoire, intervista con R. Bellour*, in *Les Lettres Françaises*, n. 1187, 15-21 giugno 1967; trad. it. Sui modi di scrivere la storia, in *Archivio Foucault 1*, op. cit., pp. 153-169, nonché M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, op. cit., p. 209.

<sup>24</sup> M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, p. 251.

<sup>25</sup> M. Foucault, *Conversazione sulla prigione. Il libro e il suo metodo*, op. cit., p. 135.

<sup>26</sup> Ivi.

<sup>27</sup> Cfr. V. Sorrentino, *Il pensiero politico di Foucault*, Meltemi editore, Roma 2008, pp. 232-242.

<sup>28</sup> Nella già citata introduzione a *L'uso dei piaceri* Foucault distingue archeologia e genealogia in base al loro oggetto d'indagine, affermando che la dimensione archeologica è quella che analizza le forme di problematizzazione che caratterizzano una cultura mentre la dimensione genealogica è quella che analizza la loro formazione a partire dalle "pratiche". M. Foucault, *L'uso dei piaceri*, op. cit., p. 16.

<sup>29</sup> M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, op. cit., pp. 61-63.

<sup>30</sup> G. Deleuze, *Foucault*, Les Editions de Minuit, Paris 1986; trad. it. *Foucault*, a cura di P. A. Rovatti e F. Sossi, Edizioni Cronopio, Napoli 2002, p. 38.

<sup>31</sup> M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique? (Critique et Aufklärung)*; trad. it. *Illuminismo e critica*, a cura di P. Napoli, Donzelli, Roma 1997, p. 60. Si veda anche quanto Foucault sostiene in *L'ordine del discorso*: "Tra l'impresa critica e quella genealogica la differenza non è tanto di oggetto o di ambito, quanto di punto d'attacco, di prospettiva e di delimitazione". M. Foucault, *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris 1971; trad. it. *L'ordine del discorso e altri interventi*, a cura di A. Fontana, M. Bertani, V. Zini, Einaudi, Torino 1972, p. 34.

<sup>32</sup> In *Illuminismo e critica*, ad esempio, Foucault definisce il livello archeologico come quella "procedura che, sottraendosi al criterio della legittimazione e, di conseguenza, al punto di vista fondamentale della legge, percorre il ciclo della positività, muovendo dal dato dell'accettazione [dei discorsi] al sistema dell'accettabilità analizzato alla luce del gioco sapere-potere". Della genealogia Foucault afferma, invece, che essa si oppone "a una genesi che si orienta verso l'unità di una causa principale gravida di una discendenza multipla", costituendosi quindi come un "tentativo di restituire le condizioni dell'emergere di una singolarità a partire da fattori multipli di determinazione". M. Foucault, *Illuminismo e critica*, op. cit., p. 56-59.

<sup>33</sup> Ivi, p. 49.

<sup>34</sup> Cfr. M. Foucault, *L'ordine del discorso*, op. cit., p. 31.

<sup>35</sup> Cfr. M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, op. cit., pp. 159-168.

- <sup>36</sup> Mi sembra di proporre, così, una interpretazione che coincide, per quanto solo parzialmente, con la lettura “assiale” della produzione foucaultiana proposta in T. R. Flynn, *Sartre, Foucault, and Historical Reason, Volume One: Toward an Existentialist Theory of History*, University of Chicago Press, Chicago 1997 e T. R. Flynn, *Sartre, Foucault, and Historical Reason, Volume Two: A Poststructuralist Mapping of History*, University of Chicago Press, Chicago 2005.
- <sup>37</sup> M. Foucault, *L'ordine del discorso*, op. cit., p. 5.
- <sup>38</sup> Ibidem.
- <sup>39</sup> M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, op. cit., p. 162.
- <sup>40</sup> M. Foucault, Intervista a Michel Foucault, in M. Foucault, *Microfisica del potere. Interventi politici*, op. cit., pp. 11-13.
- <sup>41</sup> Riprendo questa distinzione tra procedure di controllo “dall'interno” e “dall'esterno” da M. Foucault, *L'ordine del discorso*, op. cit., p. 11.
- <sup>42</sup> Riprendo queste due definizioni dalla voce “Regola” di N. Zingarelli, *Lo Zingarelli. Vocabolario della Lingua Italiana*, Zanichelli, Milano 2007, p. 1548.
- <sup>43</sup> M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, op. cit., pp. 157-158.
- <sup>44</sup> Non potendo approfondire il problema, mi limito a segnalare che le formazioni discorsive sono caratterizzate dalla stessa forma di proliferazione nell'esteriorità, senza autore e senza referente, che caratterizza, secondo l'interpretazione foucaultiana, la “parola” della letteratura moderna. Cfr. M. Foucault, *La pensée du dehors*, da *Critique*, giugno 1966, in *Dits et écrits*, Gallimard, Paris 1994; trad. it. *Il pensiero del di fuori*, a cura di C. Milanese, in *Scritti letterari*, Feltrinelli, Milano 2004, pp. 111-134.
- <sup>45</sup> M. Foucault, *L'ordine del discorso*, op. cit., p. 13.
- <sup>46</sup> M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, op. cit., p. 10.
- <sup>47</sup> Ibidem.
- <sup>48</sup> Ibidem.
- <sup>49</sup> Ivi, p. 11.
- <sup>50</sup> Cfr. M. Foucault, *Qu'est-ce-qu'un auteur*, in *Dits et écrits*, op. cit.; trad. it. *Che cos'è un autore*, in M. Foucault, *Scritti letterari*, op. cit., pp. 1-21.
- <sup>51</sup> M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, op. cit., pp. 33-34.
- <sup>52</sup> Ivi, p. 32.
- <sup>53</sup> Ivi, pp. 186-196.
- <sup>54</sup> Si veda ad esempio l'uso sintetico che Foucault fa delle dottrine fissiste di Cuvier e di quelle evoluzioniste di Darwin, considerate tradizionalmente all'opposto le une delle altre, al fine di delineare i caratteri complessivi della biologia moderna in M. Foucault, *Le parole e le cose*, op. cit., pp. 285-302.
- <sup>55</sup> Di queste due formulazioni che propongo, la prima è più aderente a *L'archeologia del sapere* e *L'ordine del discorso*, la seconda alla sintesi fornita nella voce Foucault (Cfr. M. Foucault, *Archivio Foucault 3. 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, op. cit., pp. 248-252), scritta dal nostro sotto pseudonimo nel periodo degli studi della cosiddetta “svolta etica”, ovvero dei volumi secondo e terzo della *Storia della sessualità*, del seminario su *Discorso e verità nella Grecia antica* e dei corsi tenuti al Collège de France tra 1980 e 1984.
- <sup>56</sup> M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, op. cit., pp. 68-69.
- <sup>57</sup> Ivi, p. 69.
- <sup>58</sup> Ivi, pp. 61-63.
- <sup>59</sup> M. Foucault, *L'ordine del discorso*, op. cit., p. 23.
- <sup>60</sup> M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, op. cit., p. 61.
- <sup>61</sup> Ivi, p. 73.
- <sup>62</sup> M. Foucault, Foucault, in *Archivio Foucault 3. 1978-1986. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, op. cit., p. 252.
- <sup>63</sup> M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, op. cit., pp. 29-30.
- <sup>64</sup> Ibidem.
- <sup>65</sup> M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, op. cit., p. 31.

<sup>66</sup> È qui in azione la critica al moderno “umanesimo”, che costituisce uno dei plessi teorici fondamentali del Foucault degli anni '60 ma, altresì – seppur in modo più nascosto – dell'intera sua riflessione.

<sup>67</sup> M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, op. cit., p. 29.

<sup>68</sup> M. Foucault, *Le parole e le cose*, op. cit., p. 65

<sup>69</sup> M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, op. cit., p. 29.

<sup>70</sup> Ivi, p. 42.

<sup>71</sup> M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, op. cit., p. 30.

<sup>72</sup> M. Foucault, *La volontà di sapere*, Gallimard, Paris 1976; trad. it. *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, a cura di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano 2008, p. 73.

<sup>73</sup> M. Foucault, *Microfisica del potere*, op. cit., p. 15.

<sup>74</sup> A proposito della sessualità, Foucault scrive ad esempio: “dallo Stato alla famiglia, dal principe al padre, dal tribunale alla moneta spicciola delle punizioni quotidiane, dalle istanze di dominio sociale alle strutture costitutive del soggetto troveremmo un'unica forma del potere, soltanto su scale diverse”. M. Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, op. cit., p. 76.

<sup>75</sup> M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, op. cit., p. 32.

<sup>76</sup> M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, op. cit., pp. 175-176.

<sup>77</sup> M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, op. cit., p. 49.

<sup>78</sup> Ivi, p. 32.

<sup>79</sup> Cfr. M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris 1975; trad. it. *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, a cura di A. Tarchetti, Einaudi, Torino 2008.

<sup>80</sup> Cfr. Michel Foucault, *Il mio corpo, questo foglio, questo fuoco*, in *Storia della follia nell'età classica*, op. cit., pp. 485-509.

<sup>81</sup> M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, op. cit., pp. 49-54.

<sup>82</sup> Ivi, p. 35.

<sup>83</sup> M. Foucault, *Questions à Michel Foucault sur la géographie*, in *Hérodote*, n. 1, I trimestre 1976, pp. 71-85; trad. it. *Domande a Michel Foucault sulla geografia* in M. Foucault, *Microfisica del potere. Interventi politici*, op. cit., p. 150.

<sup>84</sup> M. Foucault, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, op. cit., p. 14.

<sup>85</sup> Ibidem.

<sup>86</sup> M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, op. cit., pp. 64, 65.

<sup>87</sup> M. Foucault, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté* in *Concordia. Revista internacional de filosofía*, n. 6, luglio-dicembre 1984; trad. it. *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, in *Archivio Foucault 3. 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, op. cit., p. 290.

<sup>88</sup> È questa la tesi sostenuta in C. G. Prado, *Searle and Foucault on Truth*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.

<sup>89</sup> Cfr. ad esempio la già citata Introduzione al secondo volume della Storia della sessualità: “Un certo spostamento teorico mi era parso necessario per analizzare ciò che spesso veniva designato come il progresso delle conoscenze: esso mi aveva portato a interrogarmi circa le forme di pratiche discorsive in cui si articolava il sapere.” M. Foucault, *L'uso dei piaceri*, op. cit., p. 11.

<sup>90</sup> J. Searle, *The Rediscovery of the Mind*, MIT Press, Boston 1992; trad. it. *La riscoperta della mente*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, p. 17.

<sup>91</sup> Mi pare che la mancata comprensione di questa differenza abbia finito per mandare fuori bersaglio alcune delle critiche mosse in proposito a Foucault. Diego Marconi, ad esempio, nel capitolo Il ritorno della natura umana del suo *Filosofia e scienza cognitiva* (D. Marconi, *Filosofia e scienza cognitiva* [2001], Laterza, Bari 2008, pp. 124-139), si concentra soprattutto sull'appartenenza di Foucault ad una generica temperie culturalista del pensiero del secondo Novecento, nella quale vengono fatti rientrare indistintamente la psicanalisi, l'esistenzialismo, l'ermeneutica, l'etnoantropologia e la critica letteraria, mancando di cogliere la specificità della sua posizione ed avendo, perciò, buon gioco nel ritenere l'antinaturalismo di Foucault semplicemente “confutato” dall'avvento della linguistica chomskiana e delle scienze cognitive.

<sup>92</sup> M. Foucault, *La volontà di sapere*, op. cit., p. 123.

<sup>93</sup> Ivi, pp. 36-48.

<sup>94</sup> Cfr. M. Djaballah, *Kant, Foucault, and Forms of Experience*, Routledge, London 2008; B. Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault. Entre l'histoire et le transcendantal*, Jérôme Millon, Grenoble 1998; C. Koopman, *Historical Critique or Transcendental Critique in Foucault: Two Kantian Lineages*, in *Foucault Studies*, n. 8, February 2010, pp. 100-121; R. Nigro, *Foucault e Kant: la critica della questione antropologica*, in *Foucault oggi*, a cura di Mario Galzigna, Feltrinelli, Milano 2008, pp. 278-287; K. Thompson, *Historicity and Transcendentality: Foucault, Cavailles, and the Phenomenology of the Concept*, in *History and Theory*, n. 47, February 2008, pp. 1-18.

<sup>95</sup> M. Foucault, *Le parole e le cose*, op. cit., pp. 66-68.

<sup>96</sup> Cfr. M. Foucault, *Introduzione all'«Antropologia» di Kant*, in I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*. Introduzione e note di Michel Foucault, a cura di M. Bertani e G. Garelli, Einaudi, Torino 2010, pp. 9-94.

<sup>97</sup> Cfr. oltre al già citato *Illuminismo e critica*, M. Foucault, *What is Enlightenment*, in P. Rabinow, *The Foucault Reader*, Pantheon Books, New York 1984, pp. 32-50; trad. it. *Che cos'è l'Illuminismo?*, in *Archivio Foucault 3*, op. cit., pp. 217-232; M. Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières*, in *Magazine littéraire*, n. 207, maggio 1984, pp. 35-39 (estratto della lezione del 5 gennaio 1983 al Collège de France); trad. it. *Che cos'è l'Illuminismo*, in *Archivio Foucault 3*, op. cit., pp. 253-261; M. Foucault, *La vie: l'expérience et la science*, in *Revue de métaphysique et de morale*, gennaio-marzo 1985, a. 90, n.1, pp. 3-14; trad. it. *La vita: l'esperienza e la scienza*, in *Archivio Foucault 3*, op. cit., pp. 317-329.

<sup>98</sup> M. Foucault, *Le parole e le cose*, op. cit., p. 268.

<sup>99</sup> M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, op. cit., pp. 264-256.

<sup>100</sup> Ivi, p. 266.

<sup>101</sup> M. Foucault, *Foucault*, in *Archivio Foucault 3*. 1978-1985. *Estetica dell'esistenza, etica, politica*, op. cit., p. 248.

<sup>102</sup> Riprendo la formulazione del problema qui proposta da C. Koopman, *Historical Critique or Transcendental Critique in Foucault: Two Kantian Lineages*, op. cit., 109.

<sup>103</sup> M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, op. cit., p. 252.

<sup>104</sup> M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, op. cit., pp. 171-172.

<sup>105</sup> M. Foucault, *I problemi della cultura. Un dibattito Foucault-Preli*, in *Il bimestre*, n. 22-23, settembre-dicembre 1972.

<sup>106</sup> Cfr. M. Foucault, *Les hétérotopies Les corps utopique*, Institut National de l'audiovisuel, Paris 2004; trad. it. *Utopie Eterotopie*, a cura di A. Moscati, Edizioni Cronopio, Napoli 2008.