

Università degli Studi di Napoli Federico II



**Dipartimento degli Studi Umanistici
Sezione di Filosofia**

Dottorato di Ricerca in Scienze Filosofiche

XXVI Ciclo

Percorsi critici per un'Ontologia del Presente

Tutor

Ch.mo prof. Gianfranco Borrelli

Candidato

Dott. Federico
Simonetti

Coordinatore

Ch.mo prof. Giuseppe di Marco

*L'odore delle rose
è una reazione chimica
se un giorno lo scoprissi
non l'ameresti più?
Il senso delle cose,
è una coperta stesa
su un passato ancora vivo
ma te lo ricordi tu?
[...]
Ma le cose in cui credevo io
sono le stesse da una vita
cambia forse lo scenario
cambia il gusto, ma che fa?*

F.F.

Introduzione

La tematica dell'ontologia è stata messa in questione, nel ventesimo secolo, a partire dal programma heideggeriano e poi decostruzionista: si è trattato di demolire ogni rapporto con l'immutabile, l'eterno, con le grandi narrazioni, con l'illusione che la storia avesse un senso univoco e che tale senso fosse in qualche modo comprensibile, da parte dell'uomo.

La rottura con il piano dell'ontologia, però, ha messo in questione anche l'elaborazione di una teoria del soggetto come agente, di un soggetto capace di donare *sensu* alle proprie azioni: soprattutto, ha messo in crisi la capacità di azione e di opposizione allo *stato di cose presenti*, in riferimento a principi che connotassero quell'azione: mancando i punti stabili di un'ontologia, il pensiero è divenuto debole, il giudizio sempre relativo, l'azione sempre opinabile.

La filosofia stessa, in questa lunga messa a dimora dell'ontologia, ha sofferto di una sostanziale periferizzazione, nel campo della produzione intellettuale: malgrado molto si sia scritto a proposito del ruolo del *pensiero debole* nell'elaborazione di un nuovo modo di orientare l'azione quotidiana così come quella politica e collettiva, pochi sono stati i tentativi capaci di trasmettere una visione d'insieme realmente capace di ispirare un cambiamento possibile.

È nostra convinzione che solo un approccio rinnovato all'elaborazione di una ontologia possa tracciare le *linee di fuga* strategiche, necessarie a un ripensamento del presente: questo ripensamento, seppure in forme e modalità nettamente distanti tra loro, si può rintracciare nella produzione di due autori: Michel Foucault e Alain Badiou.

Come vedremo nel corso del primo capitolo, l'intera produzione teorica di Michel Foucault consiste nello sforzo costante verso la costruzione di una *ontologia del presente*. L'ontologia va qui intesa – in opposizione alla tradizione filosofica occidentale e metafisica – come una forma di genealogia: ci si è riferiti, storicamente, all'ontologia come alla scienza che studia gli attributi dell'essere in quanto tale e le sue proprietà, cioè la scienza di ciò che è eterno, universale, dell'uno dal quale si origina la molteplicità. Scienza del necessario dal quale consegue il contingente. Tradizionalmente, dunque, fare ontologia significa avere un occhio atto a vedere dietro la realtà, alle sue *apparenti differenze* trovandovi un unico principio costitutivo.

Al contrario, per Foucault il presente, il reale, il mondo in cui viviamo non è il risultato di un insieme ordinato e organico di forze, intenzioni profonde o necessità storiche, ma la *composizione* di linee di forza che si intrecciano tra loro componendo, piuttosto casualmente, il quadro discorsivo, istituzionale e ideologico nel quale ci muoviamo. La realtà non è

attraversata da un principio di identità forte, che opererebbe alle spalle di una *apparente* molteplicità di enti ed eventi, una essenza permanente e identica a se stessa nella quale è possibile leggere il fine ultimo di ciò che accade, la realizzazione piena o la norma determinante il giudicare: a esistere è solo una miriade di processi incrociati, all'interno dei quali è possibile, però, tracciare una rotta, tirare delle somme, scoprire delle regole di condotta e determinare delle linee di fuga. Il compito dell'ontologia del presente, per Foucault, è di spiegare in che modo, secondo quali linee tortuose e spesso casuali, *siamo arrivati dove siamo* e obliterare, in questo modo, ogni pretesa immutabilità del presente.

Il presente, questo istante infinito, si incontra attraversando la storia e il passato, ma a sua volta è totalmente originale e totalmente nuovo: la storicità del presente non implica la sua necessità, ma anzi esso è un risultato aleatorio. Attraverso l'operazione genealogica (che comprende una forma particolare di indagine storica, quella foucaultiana) cogliamo il carattere artificiale e costruito di ogni "verità" come assunzione di *un'unica* interpretazione tra le molte possibili: in questo senso, ogni nuova volontà produce inevitabilmente nuove verità.

Ciò nonostante, confrontarsi con il presente, significa prendere in considerazione quelle che sono le determinazioni storico-ideologiche del presente: ogni discorso sulla storia, ogni genealogia, è in realtà una *battaglia per la verità*. All'interno di

questa battaglia, la linea del fronte è variabile, asimmetrica, somiglia più che altro a una faglia geologica: sono i rapporti di forza a determinare la validità collettiva di un'interpretazione o di un'altra. In questo, i processi di soggettivazione e di individuazione giocano un ruolo centrale nell'adozione di un punto di vista singolare.

La decisione spezza il rapporto con il presente e rende le scelte assunzioni (filosofiche) di responsabilità: si tratta di sapere in che misura il lavoro del pensiero sulla propria storia possa liberare dal pensiero di ciò che *si pensa in silenzio* e permettere di pensare in un altro modo.

La posta in gioco del presente, dunque, consiste nel mettere a disposizione dei soggetti le possibilità per decidere nuove forme di soggettivazione.

A differenza del tentativo foucaultiano, in Badiou la politica non ha una relazione costitutiva del piano ontologico, ma è l'ontologia (in quanto teoria assiomatica) a essere un campo sul quale si gioca la molteplicità delle esperienze umane. Il secondo capitolo di questo lavoro, dedicato a un'analisi dell'*ontologia transitoria* badiouiana, si interrogherà sul rapporto esistente tra soggetto e verità, in un senso universalistico, slacciato dunque dal discorso politico in senso stretto, se non in quanto "sottratto" alla realtà contingente nel quale gli enti si muovono. Per Badiou, infatti, non esiste discorso filosofico sulla politica,

ma unicamente un discorso “metapolitico” che valga come decostruzione del quadro esistente.

La formulazione di un'ontologia parte, per Badiou, da una rilettura del tema del soggetto e della *novità* nell'essere, che si qualifica come *evento*. Badiou riconosce una distinzione tra il dominio generale dell'ontologia, da una parte, e la teoria del soggetto, dall'altra, senza confonderli. Piuttosto, ciò che guida la sua investigazione è la *tensione* tra i due.

Per Badiou la questione dell'agire non è tanto la questione di come un soggetto possa *iniziare* un'azione in maniera autonoma, ma piuttosto come un soggetto *emerga* attraverso una catena autonoma di azioni in una situazione in divenire. Non sono le azioni o decisioni quotidiane ad attestare l'agire, ma quelle decisioni ed azioni straordinarie che *isolano* un attore dal suo contesto, quelle azioni che mostrano che un uomo può realmente essere un agente libero e dare il via ad una *nuova* catena di azioni e reazioni. Per questa ragione non qualsiasi essere umano è un soggetto, ma alcuni esseri umani *diventano* soggetti: coloro che agiscono secondo una *fedeltà* ad un incontro casuale con un *evento* che spezza la *situazione* nella quale si trovavano.

Badiou sposta il problema dell'agire dal livello dell'umano al livello dell'essere: il suo problema non è di capire come un soggetto individuale inizi una nuova catena di azioni, dato che

per lui il soggetto emerge proprio nel corso di una tale catena di azioni. Il suo problema è spiegare come una situazione esistente – dato che *essere*, per Badiou, non è altro che le molteplici situazioni – possa essere interrotta e trasformata da questa catena di azioni.

Se le decisioni sono prese dai soggetti, per tirare le conseguenze di tali eventi, *nuove situazioni* emergono come risultato del loro lavoro: tali eventi non fanno parte di “ciò che è” e non cadono sotto la portata dell'ontologia generale. La relazione tra l'essere del soggetto e il dominio generale dell'ontologia di Badiou è una relazione *contingente*, che dipende dall'occorrenza di un evento e la decisione di un soggetto di agire in fedeltà a quell'evento: il riferimento di Badiou a un'*ontologia transitoria* si riferisce all'impossibilità di chiudere *una volta per tutte* il rapporto del soggetto, tanto con la situazione, quanto con se stesso. Il lavoro di inchiesta e di militanza continuo, che spetta al filosofo, riguarda non tanto la ricerca della coerenza dell'essere alle cose, ma piuttosto un continuo adattamento, una continua sperimentazione di sé stessi, una continua *messa alla prova* dell'evento.

L'ontologia del presente emerge come un'etica delle verità, non un programma da dimostrare o rendere reale, ma un atteggiamento nei confronti della complessità delle determinazioni, delle reti di poteri, della molteplicità di *effetti* che coinvolgono e strutturano i soggetti, gli individui; questi,

tuttavia, *malgrado il loro essere composti*, di volta in volta riescono a *eccedere* la situazione, a strutturare nuovi rapporti, a superare il *già dato*. Che ciò avvenga in risposta alla chiamata di un evento-verità, come in Badiou, o si verifichi in relazione a un atto di *parresia*, come nell'ultimo Foucault, le azioni che ne risultano possono cambiare in modo determinato la nostra percezione della realtà, solo nella misura in cui gli individui reinterpretano in modo profondo innanzitutto il rapporto che hanno con se stessi.

L'ontologia del presente, quindi, che cercheremo di delineare nelle prossime pagine, è innanzitutto un percorso *etico*, che si svolge negli individui e nella loro capacità di incontrare, riconoscere e *vivere* un rapporto con la verità.

Capitolo I

Questa prima parte del lavoro sarà dedicata all'analisi della produzione foucaultiana, al percorso storico-critico che ha guidato l'analisi dell'autore francese dalla fine degli anni '50 alla metà degli anni '80: l'obiettivo che ci prefiggiamo, è quello di mostrare come le questioni relative al problema dello statuto del soggetto e della verità abbiano costituito, fin dagli esordi del pensiero foucaultiano, un suo nodo centrale.

Il discorso sul rapporto tra soggetto e verità, veicolato da quella particolare “forma culturale” che è la filosofia, è presente sin dai primissimi lavori, seppure evolutosi nel corso degli anni. Come vedremo nelle pagine che seguono, quello dell'*etica* non è un tema nuovo nel discorso foucaultiano, che appare negli ultimi anni della sua produzione, ma il portato di una speculazione costante e variegata, i cui punti di articolazione – seppure molteplici – tendono tutti allo stesso fine: l'analisi del soggetto, il rapporto tra soggetto e potere come relazione a se stessi e non come mero assoggettamento, la costituzione di un quadro discorsivo all'interno del quale gioca un ruolo primario la costituzione di *verità*.

Una filosofia critica

Giunto ormai vicino al termine della sua vita, scrivendo la voce dedicata a se stesso per il *Dictionnaire des philosophes*¹ Michel Foucault definirà il suo lavoro come una “storia critica del pensiero”. Ciò che qui egli intende con “pensiero” è «l’atto che pone, nelle loro diverse relazioni possibili, un soggetto e un oggetto²». Malgrado Foucault sia tornato spesso sulla propria opera, in un lavoro costante di rilettura e sistemazione, è forse possibile ricostruire il pensiero dell’autore francese, a partire dal suo progetto di analizzare le «condizioni nelle quali si siano formate o modificate certe relazioni del soggetto all’oggetto, nella misura in cui esse sono costitutive di un sapere possibile³». La relazione tra soggetto e conoscenza, i suoi contenuti, le condizioni di possibilità e di legittimità di un sapere, sono il campo d’azione di una simile disciplina, ciò che apre il campo per lo studio dell’*ontologia del presente* foucaultiana.

In questo senso, il rapporto tra soggetto e verità rappresenta un punto di partenza imprescindibile: se è un soggetto *legittimo* a essere portatore di un discorso che si possa definire “vero”, quali sono le condizioni che ne garantiscono la legittimità?

1 Denis Huisman (dir.), *Dictionnaire des philosophes*, PUF, Paris 1984

2 Maurice Florance (pseud. di Michel Foucault), “Foucault”, ora in Michel Foucault, *Antologia. L’impazienza della libertà*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 1

3 *ibidem*

Questo è uno degli interrogativi che percorrono tutta la produzione foucaultiana. Ciò che viene messo in questione non è l'oggettività dell'oggetto né i limiti di questa, ma i processi e i dispositivi in base ai quali si viene a formare un soggetto di conoscenza.

All'interno della storia della cultura occidentale, Foucault rintraccia la genesi di oggetti di conoscenza cruciali che, di volta in volta, tematizzano in maniera preferenziale, il rapporto tra soggetto e oggetto: la follia, la prigione e i dispositivi disciplinari, la sessualità. In modi diversi e secondo procedure differenti, questi tre campi segnano uno scarto all'interno dell'architettura del sapere, a partire dalla modernità.

Nel corso al Collège de France del 1980 intitolato *Subjectivité et Vérité*⁴, Foucault afferma che sono esistiti storicamente due approcci generali differenti al problema della soggettività e della conoscenza: un approccio filosofico e uno positivista. Il primo orientamento, che l'autore fa risalire a una tradizione che da Platone giunge fino a Kant, riguarda le condizioni attraverso le quali un soggetto può raggiungere la conoscenza vera (o, verosimilmente, una conoscenza più completa) assunto che non può darsi conoscenza vera se non a partire da un soggetto che la consideri tale. L'indagine positivista, al contrario, si è occupata

⁴ Del Corso, in fase di pubblicazione presso Gallimard e previsto per il 2014, è disponibile il solo "Resumé", ora in *Dits et écrits, Tome 2*, Gallimard, Paris 2001, (d'ora in avanti abbreviato in DE) pp. 1032-1037.

di analizzare la possibilità stessa del soggetto di conoscere, incaricandosi di valutare la possibilità e la legittimità degli strumenti e le procedure di conoscenza, indirizzandoli verso il soggetto stesso. Da una parte, dunque, la conoscenza è un problema di *disposizione soggettiva*; dall'altra, invece, essa riguarda i limiti degli strumenti o i limiti stessi del soggetto.

A un'analisi critica delle condizioni di possibilità del soggetto di conoscenza e a uno studio sullo statuto epistemologico degli strumenti di cui questo dispone, Foucault aggiunge un'analisi "storico-filosofica" dell'*esperienza* che il soggetto ha di se stesso, nel momento in cui è portato a formulare dei discorsi sulla verità: l'interesse centrale di Foucault, infatti, è volto a indagare quali ricadute, in termini di rapporto del soggetto con se stesso e quali pratiche sociali, sono legittimate in virtù del riconoscimento della verità di taluni discorsi del sé sul sé, discorsi che fanno diventare il soggetto stesso un *oggetto di conoscenza*.

In questo senso, è lo stesso autore a definire, nell'ultima parte della sua vita⁵, le tre fasi di elaborazione del suo pensiero: una prima analisi ha riguardato una ricostruzione della formazione delle scienze umane nel passaggio tra il XVII e il XVIII secolo, messa al centro di *Le parole e le cose*⁶ e de *L'archeologia del sapere*⁷; una seconda fase, nella quale il francese ha analizzato

5 Maurice Florence (pseud. di Michel Foucault), "Foucault", op. cit., p. 3

6 Michel Foucault, *Le parole e le cose*, BUR, Milano 2001

7 Michel Foucault, *L'archeologia del sapere*, BUR, Milano 1984

quei processi di soggettivazione che, mettendo al centro una determinata relazione oggettivante con il sé, hanno prodotto una verità sulla normalità, sulla sanità e l'integrità sociale dell'uomo; un terzo percorso, che Foucault intraprende alla fine degli anni '70 e che la sua scomparsa ha lasciato solo abbozzato, con l'indagine di quei percorsi e processi che strutturano una esperienza del rapporto del soggetto a se stesso, che coinvolge la capacità del singolo di "dire la verità su di sé" e di modificare autonomamente il proprio comportamento, nell'ambito di una *costruzione del soggetto* a opera del sé. È questa terza parte della sua produzione ad aprire in modo deciso alla possibilità di elaborare una vera e propria *etica delle verità*, un'etica costruita sulla capacità di cambiare il presente cambiando la propria disposizione nei confronti di una verità soggettivante, un principio, un'affermazione, una disposizione soggettiva o una presa di posizione sul mondo in grado di cambiare completamente il punto di vista dell'individuo.

È nell'ambito della prima fase della produzione foucaultiana, che abbraccia l'*Introduzione alla Antropologia Pragmatica di Kant*⁸, *Storia della Follia*⁹ l'*Introduzione a Sogno ed esistenza* di Binswanger¹⁰ e *Le parole e le cose*, che si delineano i caratteri

8 Michel Foucault, "Introduzione alla Antropologia Pragmatica di Kant", ora in Immanuel Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, Einaudi, Torino 2010

9 Michel Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, BUR, Milano 1980

10 Michel Foucault, *Il sogno*, Raffaello Cortina, Milano 2003

la scelta metodologica di rottura con ogni “universale antropologico”: Foucault considerava, infatti, necessaria per questa sua *storia critica del pensiero* la *problematizzazione* di quei concetti relativi alla natura umana sui quali hanno trovato legittimità pratiche teoriche e sociale di separazione tra gli individui. Già a partire dai primi testi, emerge chiaramente una posizione critica rispetto a ogni filosofia che presupponga un legame non riletto con l’antropologia. La contestazione di un simile legame viene svolta, come è noto, nella prima opera “metodologica” di Foucault, utilizzando il punto di vista privilegiato offerto dalla frattura epistemologica, radicale per il pensiero occidentale, verificatasi tra XVIII e XIX secolo.

Sapere, scienza ed *episteme*

Pubblicato nel 1966, *Le parole e le cose*, rappresenta per Foucault un’indagine sullo spazio a partire dal quale i saperi moderni si sono costituiti, uno studio sull’insieme di regole e convinzioni che hanno reso possibile la costituzione del concetto di conoscenza tipico della modernità occidentale. Foucault chiamerà “*episteme*” l’insieme di condizioni, convinzioni e regole che costituiscono il “sapere” della modernità: scopo del suo lavoro, dunque, è quello di indagare le condizioni a partire dalle quali è stato possibile costituire il campo delle scienze umane, come interesse specifico e nodo problematico della cultura occidentale tra ‘700 e ‘800, come

punto di differenza e di distanza rispetto al quadro di conoscenze precedenti.

Tale spostamento, per Foucault, si compone di due passaggi epocali: il primo passaggio, posto tra la fine del XVII e l'inizio del XVIII secolo ha segnato l'inizio dell'*âge classique*, mentre il secondo passaggio, posto tra il XVIII e il XIX secolo, ha segnato l'effettivo ingresso nell'età moderna. Nel descrivere la seconda frattura, Foucault intende mostrare come, da un certo momento in poi, nel sistema di saperi occidentale, la riflessione filosofica si sia legata in maniera quasi strutturale ai saperi positivi, tanto da non rappresentare più, rispetto a essi, una prospettiva critica, ma assumendo oggetti e metodologie provenienti dai campi empirici, propri della riflessione scientifica moderna. In altre parole, la linea di discontinuità che si è prodotta tra l'*âge classique* e la compiuta modernità, consegna allo studio scientifico, attraverso la mediazione filosofica, i campi del lavoro, della vita e del linguaggio che le scienze positive si occupano di studiare e analizzare e che spetterà alla filosofia tematizzare come oggetti di conoscenza.

Contemporaneamente, scompare l'idea di una *mathesis* universale come fondamento di una visione unitaria del campo del sapere: la filosofia perde la sua funzione critica nei confronti del sapere, in virtù di un cambiamento profondo, tanto della configurazione epistemica quanto del modo d'essere degli oggetti propri delle scienze.

Il primo ambito a essere problematizzato da Foucault, è quello del linguaggio: fino a tutta l'*âge classique* il *discorso* – parlato o scritto – aveva formato un mezzo trasparente di rappresentazione, i cui elementi linguistici corrispondevano ai primitivi elementi del mondo. Secondo la ricostruzione di Foucault, sino al XVII secolo il linguaggio si dà semplicemente come mediazione, operata dall'uomo, tra l'essere e la sua rappresentazione. Quest'ultima è considerata come un elemento neutro, un mero strumento di conoscenza dal momento che l'ordine del mondo si presenta come un tutto organico, comprensibile, strutturato appunto come un linguaggio: il mondo intero risulta ordinato così come è ordinato il linguaggio umano, e, come per decifrare una lingua umana, per comprendere il mondo vanno semplicemente colte le chiavi di cifratura. Sulla base di questa assunzione del linguaggio come semplice *medium*, riposa una assenza di indagine sulla conoscenza dell'uomo come essere finito e dunque un'assenza di analisi del soggetto come oggetto di conoscenza.

Ma è proprio a livello del linguaggio che si compie una prima frattura. A mano a mano che nuovi campi di conoscenza vengono aperti, abbracciando l'economia e l'analisi comparativa del linguaggio, si verifica un cambiamento nella configurazione epistemica moderna, che comporta il superamento della rappresentazione come sede esclusiva della conoscenza

dell'uomo, producendo un cambiamento profondo sia in filosofia che nell'ambito delle scienze positive. Da una parte, l'indagine filosofica consentirà di sviluppare un campo di riflessione sulle forme pure (o trascendentali) della conoscenza: con la scomparsa della rappresentazione come termine medio (e quindi di garante) della conoscenza, anche essa si dovrà sottoporre a un'analisi che ne metta alla prova il fondamento ultimo. D'altra parte, il superamento della rappresentazione permette all'analisi dei saperi positivi di istituire nuove scienze, nei campi che tradizionalmente erano appartenuti alla filosofia: nascono così le nuove scienze del lavoro (economia), del linguaggio (grammatica) e della vita (biologia). A partire dagli ultimi anni del XVIII secolo, con la costituzione di una *grammatica generale*, di una *storia naturale* e di una *analisi delle ricchezze*, salta il rapporto tradizionale tra segni e rappresentazioni e l'analisi delle identità e delle differenze che poteva stabilirsi sul semplice confronto delle rappresentazioni: gli oggetti di osservazione non possono più essere catalogati e analizzati sulla base di un elemento *visibile, esterno* come, ad esempio, il rapporto apparente tra le parole e i loro significati rappresentati nelle diverse lingue; ora, dopo l'*âge classique*, l'analisi va condotta a partire da elementi irriducibili a quel raddoppiamento, a elementi formali, strutturali, a meccanismi *interni al linguaggio stesso*. Si produce dunque un diverso rapporto tra visibile e invisibile, che è al centro anche nell'opera

di Cuvier o nel *Glossarium comparativum totius orbis*, nei quali la classificazione degli esseri viventi e delle lingue non avviene a partire dalle caratteristiche più evidenti, ma da quelle più interne e formali, alla ricerca di un ordine che ha a che fare con relazioni completamente estranee alla rappresentazione del visibile: c'è un ordine tra le cose, ma non si esprime come un linguaggio. Le lingue vengono confrontate non più in base a ciò che le parole designano, ma in base agli elementi formali e strutturali che le connettono le une alle altre, così come gli esseri viventi vengono comparati in base all'organizzazione funzionale dei loro organi e non a caratteristiche descrittive visibili dall'esterno.

Il rapporto della rappresentazione con se stessa e le relazioni indipendenti che essa consentiva, si trasmettono ora alla rappresentazione in virtù di condizioni esterne, specifiche per ogni campo: «nell'età classica le lingue avevano una grammatica perché avevano capacità di rappresentare; ora rappresentano movendo da tale grammatica che è per esse come un rovescio storico, un volume interno e necessario di cui i valori rappresentativi non sono più che la faccia esterna, scintillante e visibile¹¹».

A partire dai lavori di Adam Smith, di Jussieu, di Lamarck e di chi come loro cominciò a interessarsi in modo nuovo al problema delle scienze empiriche, si produce un cambio di

11 Michel Foucault, *Le parole e le cose*, op. cit., p. 257

paradigma «infimo, ma essenzialissimo¹²» che ha condizionato l'evolversi del pensiero occidentale: a partire da queste analisi «classificare non sarà dunque riferire il visibile a se stesso, incaricando uno dei suoi elementi di rappresentare gli altri; classificare sarà, attraverso un movimento che fa ruotare l'analisi su se stessa, riferire il visibile all'invisibile, come alla sua ragione profonda, poi risalire da quest'architettura segreta verso i segni manifesti che ne sono offerti alla superficie dei corpi¹³».

Ma se il linguaggio non è fatto più soltanto di rappresentazioni fedeli di ciò che è, allora la storia della lingua non è più soltanto legata al modificarsi nel tempo del pensiero e delle conoscenze. Essa diviene storia dell'organizzazione interna della lingua, la storia della sua struttura e delle sue funzioni: come accadrà per la storia dei viventi con Lamarck e Darwin, essa sarà sempre già dietro e dentro le rappresentazioni portatrici di significato.

Questa irruzione della storia caratterizza, per Foucault, l'età moderna e segna la rottura più significativa con l'episteme classica; oltre alle analisi sulla storicità delle lingue, infatti, con Ricardo il valore delle ricchezze comincerà ad essere determinato dalle loro condizioni di produzione e dunque dalla quantità di lavoro impiegato a produrle, con il tempo che irrompe come misura del valore; allo stesso tempo, le analisi di anatomia comparata di Cuvier, evidenziando la discontinuità

12 *Ivi*, p. 258

13 *Ivi*, p. 248

negli esseri e la possibilità dell'incompatibilità biologica, faranno emergere la storicità propria della vita che si sottrae al tempo delle successioni cronologiche e si insedia nel vivente costituendone il modo di essere fondamentale.

La scoperta di una irriducibilità del linguaggio, della vita e del lavoro al mero spazio della rappresentazione è, per Foucault, contemporanea all'assunzione filosofica del tema trascendentale: la critica kantiana, infatti, interroga il sapere a partire dai nessi tra le rappresentazioni e le loro condizioni di possibilità. Essa muove dalla considerazione del carattere *finito* della conoscenza umana e ricerca nel soggetto trascendentale il fondamento di ciò che può essere dato alla sua conoscenza. L'analisi trascendentale si muove così su due fronti: dal lato del soggetto, ciò che essa cerca, è un fondamento per la possibile sintesi delle rappresentazioni nella conoscenza; dal lato dell'oggetto, viceversa, attraverso i saperi positivi, viene indagato il rapporto interno a queste rappresentazioni «a livello dell'essere stesso che vi si trova rappresentato¹⁴», dal momento che la vita, il lavoro e il linguaggio costituiscono quegli oggetti mai completamente svelati alla rappresentazione, nelle cui condizioni di esistenza si ricerca la condizione di possibilità dell'esperienza.

Dunque, nella rappresentazione non è più possibile scorgere l'origine né la garanzia della verità dei suoi oggetti, giacché tale

14 *Ivi*, p. 264

garanzia e tale origine si sono ritirate in un irraggiungibile ordine delle cose stesse, di cui è disponibile solo una rappresentazione fenomenica. È solo a partire da questo punto, di compiuta finitudine, che il pensiero moderno ha potuto tematizzare l'uomo: ciò che viene rappresentato non ha più una relazione diretta con le cose stesse, ma è il rapporto tra queste cose è l'uomo a essere oggetto di rappresentazione. In sostanza, l'uomo diviene l'artefice dell'ordine cosmico, prendendo il posto che era di Dio nell'episteme classica: laddove Dio era artefice dell'ordine di tutte le cose e le aveva rese comprensibili attraverso la rappresentazione, ora è l'uomo ad essere l'origine di quell'ordine. Eppure, malgrado abbia preso in carico questo ruolo centrale, egli rimane pur sempre in una posizione di inferiorità rispetto al mondo, che insieme lo precede e lo sovrasta. La "comparsa" dell'uomo nello spazio del sapere e dunque come *oggetto* di sapere, è accompagnata da questa duplicità: pur essendo il fondamento di ogni conoscenza possibile sul mondo e su se stesso, l'uomo si trova sempre dominato e determinato da quegli elementi che sono irriducibili alla sua rappresentazione come il lavoro, la vita e il linguaggio. "Analitica della finitudine" è il nome che Foucault dà alla condizione per la quale l'uomo appare in un posizione ambigua di soggetto che conosce e di oggetto di un sapere. Il posto dell'uomo, allora, non è assolutamente privilegiato, ma rappresenta «una cavità predisposta dai viventi, dagli oggetti di

scambio e dalle parole¹⁵» nel momento in cui questi abbandonano il terreno della rappresentazione per ritrarsi nella profondità delle cose. Il ruolo dell'uomo, allora, è quello di essere oggetto di questi saperi. Il posto riservatogli è certo imperioso, ma ambiguo: la preesistenza delle cose e dei ordini della produzione, del linguaggio e della vita detengono la verità prima di qualsiasi ordinamento. E l'uomo stesso, non appena pensa, si svela solo nella forma di un essere che è già impigliato in un'irriducibile anteriorità: un vivente, uno strumento di produzione, un veicolo per parole che gli preesistono. Questa finitudine si annuncia all'uomo proprio con la positività del sapere: «si sa che l'uomo è finito, nel modo stesso in cui si conosce l'anatomia del cervello, il meccanismo dei costi di produzione, o il sistema della coniugazione indo-europea; o piuttosto, nella filigrana di tutte queste figure solide, positive e piene, vengono percepiti la finitudine e i limiti da esse imposti, viene intravisto come in bianco tutto ciò che esse rendono impossibile¹⁶».

Eppure questa finitudine non si presenta mai come definitiva, ma proprio in quanto instabile: essa apre a scenari nei quali appare l'indefinizione, la possibilità che l'evoluzione della specie, dei rapporti di produzione, del linguaggio, non cessi e che sia comunque possibile scoprire sistemi e forme nuove. Aniché delineare il rigore del limite, la finitudine sembra allora

15 *Ivi*, p. 337

16 *Ivi*, p. 338

indicare la monotonia di un percorso che può lasciare spazio a delle aperture, alla possibilità dell'intervento umano. Se fino all'*âge classique* la finitudine è pensata in riferimento all'infinito, cioè come "inadeguatezza", ora il finito è pensato a partire da se stesso. In questo quadro si articola una relazione costante di identità e differenza tra ciò che è positivo e ciò che è fondamentale: se le positività della vita, del lavoro e del linguaggio, che hanno in sé le proprie condizioni di possibilità, determinano il carattere limitato della conoscenza, d'altra parte tale limitatezza fa sì che quegli elementi si diano alla conoscenza nella loro positività. In questo ripiegarsi della positività su se stessa, si svolge per Foucault la fine della metafisica dell'infinito, che era necessaria nel quadro discorsivo classico – legato all'infinità della rappresentazione – ma che ormai è resa superflua allorché i contenuti empirici vengono slegati da ogni rappresentazione e nascondono in sé il principio della propria esistenza, sostituita dall'analitica della finitudine.

A quest'ultima si oppone la *tentazione* di costruire altre metafisiche: una metafisica del lavoro, una metafisica del linguaggio, una metafisica della vita. Queste, che prendono a oggetto gli elementi irriducibili e centrali della nuova finitezza, vengono tuttavia minate dall'interno, poiché sempre misurate a partire dalle finitudini umane: esse sono pur sempre prodotti di un essere finito, l'uomo, seppure questo ne è interamente costituito. È qui che il pensiero moderno «contesterà se stesso

nei propri avamposti metafisici¹⁷», rivendicando l'esperienza della finitudine e della sua analitica come fine della metafisica. Foucault definisce a questo punto l'uomo come un *allotropo empirico-trascendentale*, «un essere tale che in esso verrà acquistata conoscenza di ciò che rende possibile ogni conoscenza¹⁸»: contemporaneamente appare come un essere tra gli altri, sempre già determinato da forme concrete della sua esistenza e in quanto oggetto trascendentale, deputato al compito di fondare la conoscenza, stabilendo un ordine delle cose che in qualche modo lo eccede.

Sono la funzione e la posizione dell'uomo, allora, a rappresentare il nodo problematico che la modernità si trova ad affrontare: è l'antropologia, dunque, per Foucault ad aver avuto un posto di primo piano, una funzione costituente nel pensiero moderno. In quanto scienza dell'uomo, essa si rende necessaria, nel momento in cui la rappresentazione perde le sue caratteristiche di autonomia e il gioco delle rappresentazioni non può più essere risolto o fondato unicamente nella sovranità dell'io penso.

È proprio la finitudine dell'uomo, dopo l'*âge classique* a poter caratterizzare e fondare la conoscenza come finita: per Foucault è esattamente questo a spingere il Kant della *Logica* a porre, accanto alle tre domande canoniche della sua opera Critica, una

17 *Ivi*, p. 342

18 *Ivi*, p. 343

quarta e più fondamentale questione, *Was ist der mensch?*¹⁹ Questa interrogazione, come abbiamo visto, implica sempre una confusione e un ripiegamento tra i piani empirico e trascendentale, nella quale «la funzione trascendentale copre col proprio imperioso reticolo lo spazio inerte e grigio dell'empiricità; inversamente i contenuti empirici si animano, si sollevano a poco a poco, si drizzano, e vengono immediatamente sussunti in un discorso che ne allontana la presunzione trascendentale²⁰» spingendo, tuttavia, la filosofia ad assopirsi in un nuovo sonno. Questa volta non si tratta del “sonno dogmatico” cui fa riferimento Kant, ma di un sonno antropologico: ogni conoscenza empirica riferita all'uomo, in questo contesto, vale in quanto campo filosofico possibile, all'interno del quale va indagato il fondamento della conoscenza, i suoi limiti e la verità di ogni verità. Il compito che dunque Foucault affida a *Le parole e le cose* è quello di smascherare la precarietà della posizione delle scienze umane nell'episteme moderna e di mostrare la necessità filosofica di esercitare uno scetticismo sistematico di stampo nietzscheano: la difficoltà di collocare le scienze umane nell'ambito generale del sapere, le discussioni sulla loro scientificità, non deriverebbero dalla complessità del loro oggetto, ma da quel cambiamento radicale nelle disposizioni fondamentali del sapere, a seguito del quale queste scienze si sono costituite,

19 Cfr. *Ivi*, p. 366

20 *Ivi*, p. 367

andando a occupare lo spazio vuoto lasciato da altri saperi.

L'apparizione dell'uomo sulla scena della conoscenza, come oggetto e soggetto delle scienze, ha prodotto per Foucault una frammentazione del campo epistemologico, suddivisi così in un "triedro dei saperi" così composto: a un estremo le scienze matematiche e fisiche; a un secondo estremo le scienze empiriche del linguaggio, della vita e del lavoro; al terzo estremo, la riflessione filosofica. Malgrado la loro distinzione, ciascuno dei tre campi presenta un'intersezione possibile con gli altri due: ad esempio, la matematica può applicarsi alle scienze empiriche e le scienze fisiche possono essere indagate da un punto di vista filosofico. In questo triedro, le scienze umane trovano una collocazione inedita: pur essendo escluse in maniera specifica da tutte e tre le dimensioni, sono tuttavia prossime a ognuna di esse, sviluppando la propria specificità non a partire da un percorso già tracciato per loro dalle scienze empiriche, ma in uno spazio centrale vuoto, lasciato incolto, che esse in seguito si prenderanno il compito di coprire e analizzare. Se l'emergere storico di ciascuna delle singole discipline che comporranno le scienze umane fu un tentativo di rispondere a un problema scientifico non risolto o a un interesse pratico, ciò non toglie che esse siano potute sorgere unicamente grazie all'introduzione dell'uomo come oggetto di scienza. Anche questo "evento nell'ordine del sapere" si è prodotto in seguito a una redistribuzione generale dell'episteme, del quadro

discorsivo dei saperi, nella quale la conoscenza sull'uomo appariva della stessa grana della conoscenza delle scienze empiriche. Nello squilibrio originato dall'irruzione dell'uomo come fondamento della conoscenza e come oggetto delle scienze umane sorge la doppia contestazione, nel dibattito tra scienze umane e scienze in genere, «di cui le prime invincibilmente aspirano a fondare le seconde, le quali senza posa devono cercare il proprio fondamento, la giustificazione del loro metodo e la purificazione della loro storia, contro lo “psicologismo”, contro il “sociologismo”, contro lo “storicismo”; e quella costituisce il perpetuo dibattito fra la filosofia, la quale obietta alle scienze umane l'ingenuità con cui queste cercano di fondarsi, e le scienze umane, le quali rivendicano come oggetto di loro pertinenza ciò che avrebbe un tempo costituito il campo della filosofia²¹».

L'esistenza di queste contestazioni però non rappresenta per Foucault la permanenza di un problema indefinitamente aperto, ma rinvia a una disposizione epistemologica precisa e storicamente determinata: con la sparizione della *mathesis* universale, il campo epistemologico si trova soggetto a una serie di sistematizzazioni e classificazioni matematizzanti, senza potersi esaurire. Ne è un esempio il tentativo di Comte: cercare di allineare tutti i saperi moderni muovendo dalle matematiche, equivale a sottoporre al solo punto di vista

²¹ *Ivi*, p. 371

dell'oggettività della conoscenza il problema della positività dei saperi. È dunque proprio da questo iato che si viene a costituire il campo di possibilità proprio delle scienze umane.

Ma se è chiaro il rapporto ambiguo che lega le scienze umane con le matematiche e le scienze empiriche, qual è il rapporto che esse intrattengono con la filosofia?

L'uomo appare come oggetto delle scienze umane in quanto essere dotato di linguaggio, costruttore dunque di un universo simbolico; è anche un essere che produce, consuma e genera scambi; è infine un essere vivente che ha funzioni e bisogni. Tuttavia, a differenza di quelle empiriche, le scienze umane non si occupano dei singoli elementi della vita, del linguaggio e del lavoro, ma del modo in cui l'uomo si rappresenta quelle positività che ne determinano il modo di essere. Così come le scienze empiriche rivendicano di poter fondare le scienze umane, queste ultime riportano gli elementi positivi empirici alla finitudine umana che li ha prodotti, riconducendoli alla loro origine umana. Questa operazione, che dissolve ogni dato positivo e rende inconsistente e vana ogni oggettività naturale, è operata proprio dalla filosofia. Dal momento che le scienze umane desumono i loro argomenti dalle scienze empiriche, esse si trovano in una sorta di *duplicazione* nella quale ne assumono i dati, criticandone allo stesso tempo il fondamento: ciò che viene messo in questione non è cosa quegli oggetti (il lavoro, la vita, il linguaggio) siano in realtà, ma quanto e come essi si

trasformino nel venire a contatto con la rappresentazione, e dunque con l'uomo. Questa duplicazione genera il caratteristico livello ipo-epistemologico delle scienze umane e la loro scarsa rigosità, la cui origine per Foucault non dipende da questioni metodologiche, ma dalla caratteristica di inserire l'uomo e i suoi oggetti di conoscenza nella finitudine e nella «erosione indefinita del tempo²²». Inoltre, le scienze umane pur appartenendo e originandosi nel quadro epistemologico moderno, operano ancora tutte all'interno della rappresentazione, assumendo lo statuto ambiguo di scienze che, pur condividendo le stesse basi dell'episteme alla quale appartengono, non hanno e non possono avere un loro spazio specifico all'interno di esso: loro caratteristica peculiare, infatti, è il compito di criticare a un tempo se stesse e le scienze empiriche, mantenendo la rappresentazione come loro oggetto e campo di estensione. Tuttavia, ogni rappresentazione è resa possibile a sua volta da una rappresentazione, e ciò provoca una costante opera di demistificazione, un lavoro che passa da un'evidenza immediata a forme meno evidenti ma più fondamentali, in un tentativo costante di svelare le condizioni reali della conoscenza umana, al di là dell'apparenza: «esiste "scienza umana" non già ovunque venga preso come oggetto l'uomo, ma ovunque si analizzino, entro la dimensione propria dell'inconscio, norme, regole, insiemi significanti che svelano

22 *Ivi*, p. 380

alla coscienza le condizioni delle sue forme e dei suoi contenuti. Parlare di “scienze dell’uomo” in ogni altro caso, è un puro e semplice abuso di linguaggio²³».

Ancora, il carattere finito e intrinsecamente provvisorio delle scienze umane è più evidente nel rapporto che queste intrattengono con la storia che, in quanto oggetto di studio e condizione di possibilità della conoscenza umana, segnala l’intrinseca insufficienza di ogni conquista scientifica, portando via via all’emersione di nuove condizioni *inconsce*, che superano di volta in volta il già conosciuto, le forme assodate e date per scontate.

La precarietà delle scienze umane diviene così evidente nei suoi molteplici aspetti, rendendo chiaro per Foucault il carattere profondamente incompleto del compito critico che esse si assegnano nel proprio movimento fondamentale: è nelle forme concrete dell’inconscio e della storia, dunque, che si manifestano «i due volti di quella finitudine che scoprendo se stessa come proprio fondamento, fece apparire nel XIX secolo la figura dell’uomo: una finitudine senza infinito, non è altro che una finitudine che non ha mai finito, perpetuamente arretrata rispetto a se stessa, cui resta ancora qualcosa da pensare nell’istante stesso in cui pensa, cui resta costantemente del tempo per ripensare ciò che ha pensato²⁴».

23 *Ivi*, p. 390

24 *Ivi*, p. 398

Per Foucault, la messa in luce di questo movimento proprio delle scienze umane è una caratteristica della loro finitudine, nella continua oscillazione tra empirico e trascendentale del loro oggetto preferenziale. Solo in questa configurazione si è dato un sapere dell'uomo nel pensiero moderno. È a partire da esso che Foucault segnala la necessità di sganciare la filosofia dal “sonno antropologico” in cui è caduta e rischia di cadere ogni volta che assume le conoscenze relative all'uomo come campo filosofico possibile, nel quale scoprire il fondamento della conoscenza, la definizione dei suoi limiti e la verità di ogni verità.

Il “dispositivo archeologico” che Foucault costruisce in *Le parole e le cose* ha cercato di rendere evidente il carattere intrinsecamente aporetico del sapere moderno sull'uomo. Secondo l'autore per la filosofia si disciuderebbe allora la possibilità di ricominciare a pensare, solo a partire da un allontanamento da ogni assunto antropologico, inteso come trascendentale, ricominciando a chiedersi «se veramente l'uomo esiste²⁵» in quanto allotropo empirico-trascendentale.

Archeologia del sapere, genealogia e “Storia critica del sapere”

Il tema del rapporto tra le scienze umane e gli assunti antropologici non è un elemento esclusivo di *Le parole e le cose*:

²⁵ *Ivi*, p. 346

già precedentemente, nella *Introduzione all'Antropologia dal punto di vista pragmatico*²⁶ di Kant, la sua tesi complementare di dottorato del 1961, Foucault preparò un'analisi del tema della finitudine e del fondamento di ogni possibile conoscenza. L'attenzione dell'autore francese è qui essenzialmente rivolta ad analizzare il rapporto tra riflessione critica e antropologia, nella misura in cui esso rappresenta un nodo inaggirabile e fondamentale nella riflessione filosofica contemporanea, proprio a partire dall'opera kantiana. L'*Introduzione* è d'altra parte utile a comprendere il ruolo che Foucault assegna a Kant rispetto al sonno antropologico: è infatti l'ambiguità generata da questo sonno ad apparire come il vero punto di critica in *Le parole e le cose*. Malgrado le conseguenze della confusione tra empirico e trascendentale non vengano fatte risalire esplicitamente a Kant, l'*invenzione* dell'uomo sarebbe uno dei risultati della sua iniziativa teorica, nel senso di uno sforzo o di un tentativo costante di mediazione tra incondizionatezza dell'apriori e contingenza dell'ordine fenomenico. E tuttavia, nel suo studio sull'*Antropologia*, Foucault considera necessaria la lezione kantiana, per lo meno nei suoi aspetti costruttivi e metodologici, proprio per trovare una via di fuga da quel sonno antropologico. Lo scopo dell'*Antropologia pragmatica* è, per Foucault, emblematico di uno sforzo compiuto dal Cinese di Königsberg per problematizzare l'uscita da un'ontologia

26 Michel Foucault, "Introduzione all'antropologia in Immanuel Kant", op. cit.

dell'infinito da parte del pensiero della finitudine, mentre si cerca di dargli comunque un fondamento a partire dalla definizione del trascendentale operata nella *Critica*. Tale difficoltà sarebbe già del tutto presente nella consapevolezza kantiana che la finitudine si dà alla conoscenza solo in modo derivato e secondo, rispetto a un'analisi trascendentale. Scrive infatti Foucault: «nel momento in cui si crede di far valere il pensiero critico al livello di una conoscenza positiva, ci si dimentica quanto vi è di essenziale nella lezione di Kant. La difficoltà di situare l'*Antropologia* in rapporto all'insieme critico, dovrà bastare a indicare che questa lezione non è semplice. Essa ci dice, in ogni caso che l'empiricità dell'*Antropologia* non può fondarsi su se stessa; che essa è possibile solo a titolo di ripetizione della *Critica*; che essa non può dunque inglobarla; ma che non potrà fare a meno di riferirvisi; e che se essa figura come suo *analogon* empirico ed esteriore, ciò avviene nella misura in cui essa riposa su delle strutture dell'*a priori* già nominate e messe in luce da quella²⁷».

Il punto di interesse diventa dunque, per Foucault, la collocazione dell'*Antropologia* nel contesto della riflessione critica: ciò avviene a partire dalla considerazione che l'antropologia, come disciplina della conoscenza dell'uomo, è in qualche modo anche conoscenza del mondo come terreno di una pratica in cui l'uomo è soggetto e oggetto di un gioco tra

²⁷ *Ivi*, p. 89-90

natura e libertà. L'antropologia si presenta allora tanto come analisi del modo in cui l'uomo si appropria del mondo e si inserisce nel gioco di natura e libertà, quanto come sintesi delle prescrizioni e delle regole che il mondo impone all'uomo e attraverso cui egli viene formato e messo in condizione di dominare il gioco. L'uomo dell'*Antropologia* non è interpretato né in quanto *homo naturae* né come il soggetto puro di libertà, ma preso all'interno delle sintesi già operanti del suo legame con il mondo. È quindi colto in un momento in cui lo sviluppo della cultura e del progresso sociale è già compiuto e ciò che egli deve apprendere è la capacità di riconoscere in quel contesto di valori e prescrizioni una vera e propria «scuola del mondo²⁸».

A giudizio di Foucault, tale impostazione metodologica, che sintetizza la distanza tra natura e uomo, libertà e necessità, non potrebbe spiegarsi se non in relazione al percorso già intrapreso da Kant nella *Critica*. Secondo Foucault, l'introduzione dello spirito [*Geist*] come principio animatore dell'animo [*Gemut*] mette al riparo Kant da un uso della conoscenza come mera fisiologia o descrizione. Al contrario, la necessità di tenere insieme un ambito empirico con un'analisi critica delle facoltà umane, lascia aperto lo spazio della libertà e della totalità. Tale spazio trascende i limiti di una psicologia (sia metafisica, sia empirica), facendo sì che non si dia antropologia se non, appunto, *da un punto di vista pragmatico*: ciascun fatto

28 *Ivi*, p. 38

umano, infatti, risulta così preso nel sistema aperto del potere e del dovere. Tanto nella *Critica* quanto nell'*Opus postumum* kantiano, a fare la differenza sarebbe proprio il concetto di *mondo*: tale concetto è qui nettamente distinto sia da quello di *cosmo*, sia da quello di *universo*. Esso rimanda a quel sistema di attualità che è alla radice di ogni esistenza, il sistema di rapporti *reali* dato all'interno di quelli *possibili*. Il movimento di auto-afezione che l'uomo compie nello studio dell'antropologia è quindi un elemento dell'esperienza, nella quale il soggetto trova un proprio sistema concreto di appartenenza: «il mondo, a differenza dell'universo, è dato in un sistema di attualità che sviluppa ogni esistenza reale [...] il mondo è la radice dell'esistenza, la *fonte* che, *contenendola*, insieme la *trattiene* e la *libera*²⁹».

Benché sia possibile pensare a un altro sistema, la sua stessa pensabilità non può che radicarsi nel mondo esistente, che dunque costituisce lo stesso dominio entro il quale un altro sistema può essere dato o pensato. Eppure, malgrado questa pensabilità, tutto ciò implica che non è possibile, per Kant, superare i limiti e i confini di *questo* mondo: esso rappresenta la fonte del sapere; rappresenta il dominio di tutti i predicati sensibili e lo spazio della loro sintesi da parte del soggetto giudicante; rappresenta i limiti dell'esperienza possibile di una ragione che sarebbe naturalmente portata a superarli. Tale

29 *Ivi*, p. 59

struttura triadica (origine, dominio e limite) rispecchia chiaramente nel concetto di mondo la triplice domanda kantiana della *Logica* sull'origine, il dominio e il limite della ragione. Malgrado non compia il cammino annunciato dalla *Critica della ragion pura* di una scienza fisiologica dell'uomo, l'*Antropologia* ripercorre le grandi articolazioni della *Critica*, non presupponendola come proprio fondamento, ma in qualche modo affiancandosi a essa, partendo da una filosofia trascendentale il cui scopo è definire il rapporto tra verità e libertà, riportando le domande alla base delle tre *Critiche* al loro livello più fondamentale, ripensandole nella loro articolazione complessiva e dal punto di vista di ciò che in esse è compreso, nell'ordine di una relazione trascendentale: se il mondo è fonte per la sensibilità, ciò è possibile in virtù della correlazione trascendentale tra passività e spontaneità; se il mondo è il dominio per l'attività sintetica dell'intelletto, ciò è possibile in ragione di una correlazione trascendentale tra necessità e libertà; se il mondo è il limite per l'uso delle idee, ciò è possibile in base alla correlazione trascendentale tra ragione e spirito. È dunque a livello di questa correlazione tra uomo e mondo che l'*Antropologia* ripeterebbe la *Critica*, facendo di essa una propedeutica al compimento di una filosofia trascendentale. È attorno a questa relazione trascendentale che si sviluppa, per Foucault, il rischio dell'eredità kantiana, che sottrae la filosofia al suo compito critico, per consegnarla al sonno antropologico.

Come emerge dunque anche dalla lettura del testo kantiano, per Foucault alla fine dell'*âge classique*, il problema della fondazione di una scienza positiva che avesse per oggetto l'uomo era legato al superamento del dualismo cartesiano, trasponendo sul piano del sapere positivo non solo il suo corpo, ma anche i suoi comportamenti. In questo tentativo di mondanizzazione dell'uomo, appare la complessa collocazione della libertà come elemento di problematizzazione nell'ottica di una fisica meccanicistica. Questa complicazione, corrispondente appunto all'ambito di interesse dell'antropologia, abbraccerà l'intero campo del sapere: non solo l'antropologia sarà la scienza di *ciò che l'uomo è* come essere naturale, ma anche dei suoi comportamenti, azioni, relazioni e conoscenze. Una scienza normativa, incaricata di descrivere tanto cosa *l'uomo sia*, quanto cosa *sia l'uomo*, ovvero una "scienza del normale" per eccellenza. Tale funzione normativa coinvolgerà anche ogni altra conoscenze dell'uomo, nella misura in cui ogni sapere coinvolge ciò che l'uomo può conoscere di se stesso. Nell'antropologia verrà cercata la possibilità e il limite della conoscenza umana.

La sua ambiguità e carattere problematico derivano dall'essere scienza riduttrice e normativa, scienza della natura dell'uomo e scienza che fonda e separa i confini della sua conoscenza: in questo tentativo consiste la domanda che segnerà tutta la

filosofia contemporanea, ovvero se è possibile una conoscenza positiva a partire dall'uomo come figura della finitudine. Kant non si è sottratto a questo interrogativo, anzi, l'analisi da lui svolta nell'*Antropologia* mostra in che modo il filosofo tedesco abbia risposto a tale interrogativo, fondando sull'uomo stesso l'empiricità dello studio sull'uomo, ma solo attraverso le strutture trascendentali messe in luce dalla *Critica*. Il problema del fondamento della finitudine non è dunque, per Kant, esaurito dal campo dell'antropologia, poiché esso non può risolversi in un punto di vista pragmatico. La ricerca di un fondamento dovrà dunque sempre sottostare al lavoro critico, tanto come forma di conoscenza, quanto come esplorazione della finitudine.

È a questo punto che appare chiaro il rapporto illusorio e aporetico che lega l'antropologia alla riflessione contemporanea, che Foucault denuncia in *Le parole e le cose*. La pretesa di far valere l'antropologia come critica e di fare di essa il campo di positività delle scienze umane e dei limiti della conoscenza riposa sull'illusione che l'uomo e la finitudine siano immediatamente accessibili alla conoscenza: da un lato l'illusione "antropologica", dall'altro quella "trascendentale" sono legate profondamente dal fraintendimento dell'apparenza trascendentale non come struttura necessaria della verità, del fenomeno e dell'esperienza, ma come verità della "natura della natura umana", cioè a partire da cui è possibile conoscere

attraverso la “naturalizzazione” della finitudine. In sostanza, se per Kant esiste conoscenza solo da un punto di vista *mediato* attraverso le forme a priori del rapporto tra soggetto e oggetto, l’esperienza post-kantiana ha naturalizzato il trascendentale, determinando l’illusione di considerare la finitudine ciò da cui la critica può avere inizio e che nasconderebbe quella verità sulla natura umana in grado di svolgere una funzione regolativa rispetto a qualsiasi altra verità. La filosofia, per Foucault, è imprigionata in questa illusione, ispessita e ipostatizzata nelle forme della “essenza umana”: attraverso la definizione di tale essenza, considerata ciò a cui ogni verità deve essere ricondotta, poiché essa si dà come anima della verità, la filosofia ha ritenuto di poter comunicare con le scienze umane o con i saperi empirici sull’uomo, senza passare da una scienza critica della conoscenza.

L’interrogazione sullo statuto del soggetto di conoscenza come portatore di verità ha comportato la problematizzazione di ogni concetto relativo alla natura umana che pretendesse una validità universale. Obiettivo di Foucault – e come avremo modo di vedere anche di Badiou³⁰ – non è quello di negare l’esistenza di invarianti oggettive e materiali legate all’uomo e alla sua storia, ma di storicizzare e analizzare il percorso di formazione di quegli oggetti e quelle problematizzazioni che

³⁰ Cfr. Alain Badiou, *L’etica, Saggio sulla coscienza del Male*, Cronopio, Napoli 2006, pag. 12

hanno modificato lo statuto stesso del soggetto, mettendolo in questione e ponendo le basi per una storia delle scienze. È in questa *archeologia delle scienze umane* che si iscrive *Le parole e le cose*, proponendosi di mostrare come le scienze umane non siano altro che l'effetto di un dispiegamento del sapere, prodottosi storicamente e a determinate condizioni, che ha avuto come suo effetto l'*invenzione* dell'uomo.

A partire dalla fine degli anni '60, tuttavia, comincia per Foucault un percorso di ripensamento di quel "metodo archeologico" che aveva messo a punto tanto nei testi "storici" (*Storia della follia e Nascita della clinica*) quanto del testo "metodologico" (*Le parole e le cose*, appunto) negli anni precedenti.

Già nella prefazione del testo del 1966, la definizione di archeologia è condotta in termini negativi, in opposizione critica alla storia delle idee: quest'ultima sarebbe colpevole di ipostatizzare i concetti in maniera rigida, mentre il metodo foucaultiano avrebbe avuto il merito di indagare idee e conoscenze nelle loro condizioni di possibilità: ciò di cui Foucault fa dunque la storia, in *Le parole e le cose*, sono le configurazioni epistemiche della cultura occidentale attraverso le quali fu possibile la nascita delle scienze umane. A monte delle idee e delle conoscenze scientifiche, alla radice storica di esse, è individuabile un *a priori* storico composto da un quadro di regole discorsive che rende conto di come possono sorgere

determinati oggetti scientifici e comporsi reti e correlazioni tra i concetti e gli oggetti, saperi e discorsi scientifici. Ciò che Foucault voleva mettere in luce era appunto questa serie di discontinuità tra ordini di pensiero, prodottesi nel corso della storia occidentale, che hanno modificato tanto il sapere teorico quanto quello «silenziosamente investito in una pratica³¹». L'opposizione dell'autore francese nei confronti di una storia lineare che descriva le "meravigliose sorti e progressive" di idee e concetti, sulla base di un'intrinseca razionalità, si manifesta in un'analisi attenta dei sistemi di possibilità del sapere e la discontinuità tra essi.

Dalla pubblicazione di *Le parole e le cose* a quella dell'*Archeologia del sapere* trascorrono tre anni che vedono Foucault più volte invitato a collocarsi in un orizzonte teorico più preciso, a chiarire i suoi rapporti con l'analisi strutturale³², a precisare il senso dell'annuncio della "morte dell'uomo"³³, a polemizzare con Sartre³⁴ e, soprattutto, a preparare una definizione del suo metodo.

A più riprese, Foucault sottolinea la necessità di non considerare in maniera autonoma nessuna delle sue opere

31 Michel Foucault, *Le parole e le cose*, op. cit., p. 185

32 Cfr. Michel Foucault, "Qui êtes-vous, professeur Foucault?", DE, Tome 1, n°50; ID, "Une mise au point de Michel Foucault", DE, Tome 1, n° 56; ID, "Sur l'archéologie des sciences. Réponse au cercle d'épistémologie", DE, Tome 1, n°59.

33 Cfr. Michel Foucault, "Interview avec Michel Foucault", DE, Tome 1, n° 54; ID, "L'homme est-il mort?", DE, Tome 1, n° 39.

34 Cfr. Michel Foucault, "Foucault répond à Sartre", DE, Tome 1, n° 55.

precedenti, legate tra loro da una unità tematica e problematica, un insieme di ricerche collegate tanto attraverso un comune riferimento cronologico, quanto dalla necessità di rispondere a un problema teorico che aveva caratterizzato le discipline ascrivibili alla storia del pensiero, delle idee o delle scienze. In un interessante testo, di poco antecedente a quella che sarà la prima riflessione strutturale di Foucault sul proprio metodo, la “Réponse à une question” che raccoglie un dibattito tra l’autore francese e il *Cercle d’épistémologie* proprio a proposito di *Le parole e le cose*, egli cerca di sintetizzare il proprio lavoro come un tentativo di delineare una «individualization des discours³⁵». Una simile “individualizzazione” è possibile operando sui discorsi attraverso dei criteri conosciuti, come il sistema linguistico cui essi appartengono o l’identità del soggetto che li ha articolati, ma anche criteri altrettanto noti, ma più insoliti. Foucault li distingue in tre gruppi: i criteri di formazione permettono di individualizzare un discorso attraverso l’analisi delle regole di formazione di tutti i suoi oggetti, di tutte le sue operazioni, i concetti e le opzioni teoriche; i criteri di trasformazione consentono di definire le condizioni necessarie a un certo punto del tempo perché gli oggetti di una disciplina, le sue operazioni, i suoi concetti e le operazioni concettuali si possano essere formate, possano aver attraversato una modifica sostanziale o aver introdotto nuove regole; i criteri di

35 Michel Foucault, “Réponse à une question”, DE, Tome 1, n° 58, p. 702.

correlazione, infine, consentono di definire una disciplina in base alle sue relazioni con gli altri tipi di discorso, con gli altri saperi.

Obiettivo di Foucault è dunque quello di comprendere *di cosa si parli* quando si parla de *la* medicina, de *la* psichiatria, de *la* biologia, etc. La necessità, per Foucault, di rispondere a un simile interrogativo, ha due ordini di ragioni: da una parte, la rottura nello studio delle scienze storiche, operata dal circolo degli *Annales* e dall'introduzione delle analisi sulla *longue durée*, che poneva nuovi interrogativi sulla periodizzazione storica, spostandosi dalla storia delle “peripezie politiche” e delle gesta; dall'altra, la rivoluzione operata nell'epistemologia da Bachelard e Canguilhem, con la valorizzazione e la descrizione delle discontinuità nella storia delle scienze. In particolare, Canguilhem affianca il punto di vista dell'epistemologo, tanto a una storia delle scienze osservata dal punto di vista dello storico, interessato a ciò che può essere considerato vero in un dato momento storico, quanto al punto di vista dello scienziato, interessato a ciò che, del passato, può mettere in relazione con le teorie convalidate nel presente. La prospettiva epistemologica proposta da Canguilhem, per Foucault, ha il merito di osservare la storia delle scienze come luogo delle continue trasformazioni dei sistemi di normatività interni alla ricerca scientifica, il luogo nel quale osservare le discontinuità della “norma” che ci fa giudicare veri o falsi gli

enunciati.

In qualche modo, nel momento in cui nello studio della storia si è introdotta una prospettiva di “lunga durata” che escludeva brusche accelerazioni e fratture, contemporaneamente nella storia delle scienze veniva introdotta un’attenzione proprio a quelle discontinuità, rotture, spostamenti³⁶. La proposta teorica di Foucault, è che queste due tendenze non siano in antitesi, ma rispondano in realtà alla stessa esigenza: l’emergenza di un ordine di problemi assai vicini, per quanto con effetti di superficie differenti. Così come lo storico deve andare a selezionare e in qualche modo “porre” la lunga durata, *operando* una periodizzazione, così l’epistemologo discontinuista deve ora discutere i criteri di quel discontinuo la cui rivelazione è appunto oggetto della sua ricerca. Né la discontinuità scientifica, né la lunga durata preesistono al lavoro dei due storici, ma il lavoro di ricerca è operato a partire dal taglio che essi pongono al proprio lavoro, la solidità della loro ricerca è esattamente ciò che essi devono costruire, a partire da ciò che Foucault chiama “il processo al documento”. Il lavoro dello storico tradizionale, infatti, è legato all’interpretazione del documento, alla verifica della sua attendibilità e quindi alla sua capacità di rivelare una qualche *verità* sociale o spirituale, nascosta dietro di esso. Per il nuovo storico, invece, l’oggetto non si dà se non all’interno di una rete

³⁶ Michel Foucault, *Archeologia del sapere*, op. cit., Cfr., in particolare, “Introduzione”, pp. 9-25

di relazioni, condizioni, contenuti e forme culturali, all'interno della quale il documento viene elaborato, va a costruire insieme omogenei, viene messo in relazione.

Il documento non è più strumento di una storia che possiamo identificare con una “*memoria*”, ma rappresenta una certa maniera per una società di stabilire statuto ed elaborazione a una massa documentaria dalla quale essa non si separa, ma si lascia attraversare. In questo senso, la storia ha smesso di essere interrogazione e interpretazione del visibile, cioè delle tracce che il passato ha lasciato e di cui è nota la presenza, ma è divenuta un'indagine che procede dal visibile all'invisibile, verso una massa documentaria di cui si ignora la presenza, che organizza e dispone, *archivia*. La costruzione di un archivio implica il sistema delle regole che determinano, all'interno di una cultura, la comparsa e la scomparsa degli enunciati, la loro persistenza, la loro estinzione. Al centro de l'*Archeologia del sapere*, dunque, vi è l'*archeologo* come colui il quale costruisce un *archivio*: a essere interrogato non è un livello nascosto che starebbe “dietro” gli enunciati, in modo da coglierne un “vero significato”, ma ciò che è effettivamente stato detto, nel suo apparire, nella molteplicità degli ambiti discorsivi in cui gli enunciati possono darsi, di cui l'archivio rappresenta la legge di apparizione.

L'effetto più importante di questa nuova prospettiva storica consiste, per Foucault, nel contestare il ruolo della storia come

luogo della sovranità del soggetto e della coscienza: «fare dell'analisi storica il discorso della continuità e fare della coscienza umana il soggetto originario di ogni divenire e di ogni pratica, costituiscono i due aspetti di uno stesso sistema di pensiero³⁷».

L'analisi di Foucault rintraccia il senso dell'epoca e stabilisce le possibili relazioni tra pensiero e scienza, tra pensiero e politica, tra pensiero e filosofia. Anche in questo ambito, però, la domanda fondamentale che egli si pone, rimane “che cosa significa pensare?”, pensare qui e ora, in questa specifica determinazione storica. E a partire dalle sue iniziali analisi sulla follia, come origine di una serie di pratiche e di saperi, di modi di fare e di pensare, Foucault comincia a disegnare i contorni di un metodo, quello archeologico, che lo porta a confrontarsi con la costruzione di un archivio, al fine di analizzare oggetti, concetti e quadri discorsivi. L'archeologia si pone, in quanto metodo, essa stessa all'interno della prospettiva storica (dell'*episteme*) a cui fa riferimento: essa si pone all'interno dell'orizzonte storico che si apre con la modernità, distinguendosi però tanto dallo storicismo quanto dalla storia delle idee. Essa non cerca l'ordine delle cose nascosto dietro la superficie del molteplice, né si interroga direttamente dell'ordine nel suo stesso essere. In sé, l'archeologia è un'analisi

³⁷ *Ivi*, p. 18

sull'ordine, inteso come spazio in cui «una cultura, spostandosi insensibilmente dagli ordini empirici che i suoi codici fondamentali prescrivono, instaurando una distanza iniziale nei loro confronti, li priva della loro trasparenza originaria, cessa di lasciarsi da essa passivamente attraversare, si distacca dai loro poteri immediati e invisibili si libera sufficientemente per constatare che tali ordini non sono forse i soli possibili o i migliori; di modo che essa si trova di fronte al fatto che, al di sotto dei suoi ordini spontanei, esistono cose ordinabili a loro volta, pertinenti ad un certo ordine muto, in altre parole al fatto che esiste un certo ordine³⁸». Dunque essa rappresenta «uno studio che tende a ritrovare ciò a partire da cui conoscenze e teorie sono state possibili; in base a quale spazio d'ordine si è costituito il sapere³⁹».

La caratteristica peculiare di questa indagine sta nel suo essere orientata *storicamente*: nella sua analisi, è l'aprirsi della dimensione storica, la storicità delle esperienze, che consente di accedere al piano dell'ordine come tale, nella sua dimensione positiva e non naturalmente pre-determinata in senso rappresentativo. La storia dei saperi e delle pratiche, appare così come un *teatro*, nel quale va in scena la capacità della struttura di costituirsi in ordini differenti, ordini che tuttavia si sono già dispiegati e che l'archeologo non ridiscopre, ma semplicemente ricostruisce. Ne consegue che le formazioni

38 Michel Foucault, *Le parole e le cose*, op. cit., p. 10

39 *Ivi*, p. 11

discorsive che ci troviamo davanti e che reggono il nostro oggi, vengono determinate e delimitate, mostrandosi così non più come “le sole possibili”, in modo da dire la molteplicità storica delle configurazioni epistemiche e da riaprire, nel presente, lo spazio dell’ordine come *produzione di senso* e come possibilità attuale di nuove configurazioni. In sostanza, non è alla verità che ci si riferisce o al suo disvelamento, ma alla *veridizione*.

Ma è proprio a partire dal testo su *L’archeologia del sapere* e da alcuni saggi coevi (“Nietzsche, la genealogia, la storia” e “L’ordine del discorso”⁴⁰) che è possibile leggere un superamento della prospettiva archeologica. In questi testi, Foucault oltrepassa già i limiti riscontrabili nei suoi primi testi, per muoversi in maniera più precisa verso una tematizzazione del problema che l’archeologia doveva portare alla luce, ovvero la questione dell’attualità.

L’elaborazione del concetto di *episteme* regge e regola l’argomentazione foucaultiana nel tentativo di ricostruzione archeologica dei saperi attorno a un *apriori storico*, come spazio di coesistenza comune tra le discipline di un’epoca. Tale centralità dall’*episteme* tuttavia scompare appena dopo la pubblicazione di *Le parole e le cose* e, anzi, il testo del 1966 viene presentato in *L’archeologia del sapere* come una delle

40 Michel Foucault, “Nietzsche, la genealogia, la storia”, ora in *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, Einaudi, Torino 2001, pp. 43-64; ID, *L’ordine del discorso*, Einaudi, Torino 2004

possibili indagini storiche condotte a partire dal metodo archeologico, uno dei possibili libelli in cui si presente l'analisi dei saperi, una delle articolazioni dell'analisi di Foucault⁴¹: alla fine degli anni '60 l'autore francese deputa un ruolo centrale, nelle sue analisi, alla nozione di *enunciato*, inteso come quel dato *visibile*, quel *detto* del quale l'archeologo si interessa. Al contrario, gli storici e gli storici della scienza tradizionali, si sono interessati in maniera preferenziale a ciò che avviene *dietro* al testo, a prescindere da ciò che esso esplicitamente dice. Nel momento in cui l'archeologo si volge all'analisi delle fratture e delle soglie presenti nella storia, si libera dall'idea di tradizione, di evidenza, di "spirito dell'epoca", di "mentalità", etc.⁴² Egli scompagina tanto l'idea di una linearità e inevitabilità degli eventi, quanto la sua funzione correlata di fondazione del soggetto. Attraverso l'indagine archeologica, dunque, si apre un campo inedito, costituito «dall'insieme di tutti gli enunciati effettivi (sia parlati che scritti), nella loro dispersione di eventi e nell'istanza propria a ciascuno di essi⁴³». Questi *eventi discorsivi* sono appunto gli enunciati, i fatti di discorso, le unità minime che compongono lo spazio discorsivo storicamente dato. Notiamo qui un cambio prospettico caratteristico del lavoro di Foucault: se *Le parole e le cose* si occupava di rintracciare un discorso che fosse unitario, che testimoniassse in

41 Cfr. Michel Foucault, *Archeologia del sapere*, op. cit., pp. 23-24

42 *Ivi*, p. 31

43 *Ivi*, p. 38

modo omogeneo della frattura prodottasi nel sapere di un'epoca, ma che tentava in qualche modo di farla parlare con una sola voce, a partire da una matrice comune di orientamento del discorso (l'*episteme*), *Le parole e le cose* si interessa invece di indagare le linee di forza che compongono un campo discorsivo, le singole molecole del discorso, i singoli enunciati che costituiscono la massa di uno spazio discorsivo storicamente dato. Foucault definisce ogni enunciato come una "esistenza singolare" e un "evento discorsivo": l'uso del termine evento [événement] è però meno radicale rispetto alla sua produzione precedente e non indica una rottura radicale o epistemica. Se dunque in *Le parole e le cose* si poteva affermare che «l'uomo in quanto tale è esposto all'evento⁴⁴» intendendo con questo l'esposizione alla possibilità di un cambiamento radicale all'interno dell'*episteme*, che separi ciò che è da ogni possibile cristallizzazione, nel nuovo percorso foucaultiano non si leggono degli eventi di rottura di una simile portata; al contrario, *ogni* enunciato assume il carattere di evento: «la discontinuità non è soltanto uno di quei grandi accidenti che creano le faglie nella geologia della storia, ma già anche nel semplice fatto dell'enunciato; lo si fa sorgere nella sua irruzione storica e ci si preoccupa di far risaltare solo l'incisione che esso produce, la sua irriducibile – e molto spesso minuscola – emergenza⁴⁵». Foucault non si propone qui di studiare, a partire

44 Michel Foucault, *Le parole e le cose*, op. cit., p. 396

45 Michel Foucault, *L'archeologia del sapere*, op. cit., p. 37

da una serie di enunciati dati, le regole «che permettono di costruire eventualmente enunciati diversi da quelli iniziali, costruendo cioè un sistema per enunciati possibili⁴⁶», ma l'insieme *finito* degli enunciati effettivamente formulati: a differenza della pretesa totalizzante del progetto di *Le parole e le cose*, la nuova prospettiva foucaultiana sembra ridimensionarne le pretese di un'indagine "strutturale" per costruire piuttosto un percorso di storia critica, che assumerà negli anni seguenti un ruolo via via sempre più importante. Ciò non implica, chiaramente, la necessità di avere a che fare con una "polvere" disseminata di fatti, ma di dare la possibilità all'archeologo di cogliere le regole di comparsa degli enunciati e le loro *relazioni* differenziate, in modo da raggrupparli in *nuove unità discorsive*, cioè nuove descrizioni dei meccanismi di relazioni interni alle formazioni discorsive stesse. Queste ultime rappresentano degli insiemi di enunciati in relazione tra loro, ma alla base di tali insiemi c'è un elemento preesistente: questo può essere un oggetto che esse hanno in comune (per esempio, "il diritto"); un soggetto enunciante (ad esempio Cartesio, o Kant e tutti i discorsi a loro attribuiti, in qualità di loro autori); un concetto o anche una scelta tematica (come, per esempio, il discorso intorno alla "follia", come concetto-simbolo dell'âge classique). Questi elementi, anziché preesistere allo spazio discorsivo, come se avessero un'esistenza autonoma, si trovano

46 *Ivi*, p. 36

a essere *costituiti* da esso. Inoltre, una formazione discorsiva non unifica centipetamente gli enunciati attorno a *un unico* soggetto, a *un* oggetto, etc. ma funziona come un sistema di dispersione, che organizza uno spazio di coesistenza per diversi elementi, connessi fra loro nella propria eterogeneità.

Foucault tende a precisare che l'enunciato non corrisponde a un insieme di segni qualsiasi, ma è una funzione di esistenza che appartiene ai segni e «a partire dalla quale non ci sia più equivalenza e sia necessario riconoscere l'apparizione di un nuovo enunciato⁴⁷». Ma in cosa consiste, dunque, questa *funzione enunciativa* che rende manifesto e sensato un enunciato?

Un insieme di segni, in quanto enunciato, avrà innanzitutto una *referenzialità* a delle regole specifiche di esistenza per degli oggetti specifici nominati o designati, e un *soggetto* che lo enuncia. In secondo luogo, ogni enunciato sarà in relazione ad altri enunciati e con un *campo associato* con cui intratterrà una relazione costitutiva: «non esiste enunciato libero, neutro e indipendente; ma sempre un enunciato che fa parte di una serie o di un insieme, che fa la sua parte in mezzo agli altri, si appoggia su di loro e se ne distingue: esso si integra sempre a un meccanismo enunciativo, in cui ha una parte, per leggera ed infima che sia⁴⁸». Dunque, un discorso o una formazione discorsiva mettono insieme non tanto degli enunciati, quanto

47 *Ivi*, p. 120

48 *Ivi*, p. 115

delle funzioni enunciative, che emettono determinati oggetti e determinati modi di soggettivazione in relazione fra loro, producendo i fatti discorsivi ordinati in *serie*: «descrivere un insieme di enunciati non come la totalità chiusa e pletorica di un significato, ma come una figura lacunosa e frammentaria; descrivere un insieme di enunciati, non in riferimento all'interiorità di una intenzione, di un pensiero o di un soggetto, ma secondo la dispersione di una exteriorità; descrivere un insieme di enunciati, non per ritrovarvi il momento o la traccia dell'origine, ma le forme specifiche di un cumulo, non significa certamente mettere in luce un'interpretazione, scoprire un fondamento, mettere in evidenza degli atti costitutivi; non significa neppure decidere su una razionalità o percorrere una teleologia. Significa stabilire quella che volentieri chiamerei una *positività*⁴⁹». Questo è il ruolo che Foucault assegna all'archeologia ne *L'archeologia del sapere*: la ricostruzione delle funzioni enunciative e delle corrispondenti serie che costituiscono una forma discorsiva o un *sapere*, per poi allargare all'individuazione di connessioni tra diverse formazioni, fino all'analisi dell'intera episteme. L'elaborazione, dunque, di un punto di vista singolare, da accorpere ad altre analisi singolari, per poter cercare di cogliere dei movimenti di fondo, delle costanti.

49 *Ivi*, p. 144

Il cambiamento di prospettiva che Foucault introduce a partire dal testo del 1969, se da una parte è orientato a rispondere a una serie di critiche piovute su *Nascita della clinica* e *Le parole e le cose*, dall'altra segnano un allontanamento dalle tematiche più marcatamente strutturaliste, in particolare dal tema centrale del soggetto. Per il Foucault di questi anni, infatti, il soggetto non può essere il centro della storia, ma neanche può sparire lasciando il posto all'azione della struttura, di cui sarebbe funzione. La riflessione e il ripensamento che investe l'autore francese su questo tema è evidente attraverso la lettura del dibattito su "Che cos'è un autore?" dello stesso anno de *L'archeologia del sapere*⁵⁰: egli sostiene che l'intera questione del soggetto vada ripensata sulla base non di una sua *negazione*, ma della sua *dipendenza* da altri fattori. Il soggetto non deve dunque avere né una posizione di dominanza o di fondazione del discorso, ma neppure può essere soltanto uno degli elementi che lo costituiscono.

La conferenza prende le mosse della considerazione di una tendenza critica propria della letteratura contemporanea in aperta rottura rispetto all'800: laddove si studiava un'opera letteraria per scoprire il volto nascosto dell'autore, la sua individualità concreta e psicologica, nella letteratura contemporanea si è fatta spazio in maniera sempre più prorompente l'idea che un'opera non coincida con la forma di

50 Michel Foucault, "Qu'est -ce qu'un auteur?", DE, Tome I, n° 69

espressione di un'individualità particolare. Le parole di Foucault ruotano intorno all'idea fondamentale di una funzione-autore, che si sostituisce all'autore come individuo, ed esemplifica così il metodo, definito da Foucault archeologico, di fare emergere le condizioni formali di pratiche discorsive specifiche. Abbandonare la figura dell'autore non è facile, poiché, oltre alla familiarità che ci lega a questa categoria di cui difficilmente riusciamo a mettere in dubbio l'evidenza, essa «constitue le moment fort de l'individualisation dans l'histoire des idées, des connaissances, des littératures, dans l'histoire de la philosophie aussi, et celle des sciences⁵¹». L'autore, ci ricorda Foucault, è una figura variabile nel corso della storia, non definita tramite attribuzioni spontanee, ma sempre legata alle pratiche proprie di una società in cui i testi vengono trattati: lo stesso carattere storico, che ne *Le parole e le cose* era valso per l'uomo, va dunque attribuito anche al soggetto.

Analitica del potere, governamentalità e biopolitica

Tale prospettiva di scardinamento del soggetto e di reinterpretazione delle determinazioni che compongono l'*ordine del discorso*, fanno parte del passaggio graduale intrapreso da Foucault, tra una prospettiva *archeologica* e una *genealogica*. Tradizionalmente, questo spostamento si fa coincidere con la lezione inaugurale che Foucault tiene al

51 *Ivi*, p. 830

Collège de France, dove eredita la cattedra di “Storia delle Idee” tenuta fino ad allora da Jean Hyppolite. Significativamente, Foucault sceglie di accettare l’incarico modificando il nome dell’insegnamento in “Storia dei sistemi di pensiero” e dedica la sua prima lezione a un intervento in parte metodologico e in parte programmatico, dal significativo titolo “L’ordine del discorso”, che sarà pubblicato in versione ampliata pochi anni più tardi⁵². Insieme al saggio “Nietzsche, la genealogia, la storia”, Foucault inizia a usare il termine “genealogia” accanto e spesso al posto di “archeologia”, per connotare il suo lavoro.

Sono numerosi i punti di differenza che si producono in questo nuovo cambio di prospettiva. In primo luogo, ciò che si impone è l’analisi del plesso “sapere-potere” già a partire da *L’ordine del discorso*, un testo che pone a tema le procedure che in ogni società presiedono alla produzione del discorso. Per Foucault, tali procedure sono di tre tipi: procedure di esclusione, interne e di selezione dei soggetti. Le prime vengono adoperate da alcune formazioni discorsive, per individuare e definire ciò che deve essere escluso, limitato o eliminato: esse servono a definire l’alterità, la follia, la devianza, l’eresia, etc. Le procedure interne, invece, ordinano e distribuiscono il discorso dal suo interno, identificando le sue variazioni, le sfaldature tra “detto” e “non detto” all’interno di un testo, tra possibile e non possibile, legittimo e non legittimo. Le procedure di selezione

⁵² Cfr. Michel Foucault, *L’ordine del discorso*, op. cit.

dei soggetti, infine, determinano le condizioni di messa in opera dei discorsi, imponendo agli individui che producono enunciati, che parlano, che tengono discorsi, un certo numero di regole. Interessante, dunque, è l'attenzione che Foucault ripone sulla dimensione *politica* e di potere dei discorsi e della produzione degli stessi, non altrettanto presente ne *L'archeologia del sapere*: «il discorso, in apparenza, ha un bell'essere poca cosa, gli interdetti che lo colpiscono rivelano ben tosto, e assai rapidamente, il suo legame col desiderio e col potere. E non vi è nulla di sorprendente in tutto questo: poiché il discorso – e la psicoanalisi ce l'ha mostrato – non è semplicemente ciò che manifesta (o nasconde) il desiderio; e poiché – questo, la storia non cessa di insegnarcelo – il discorso non è semplicemente ciò che traduce le lotte o i sistemi di dominazione, ma ciò per cui, attraverso cui, si lotta, il potere di cui si cerca di impadronirsi⁵³». In altre parole, il discorso non rappresenta solo la possibilità dell'enunciazione, ma racchiude sempre una specifica “volontà di verità” che non può essere neutra e che, anzi, polarizza il discorso stesso da principio. Al contrario, la produzione di discorso è anche sempre la produzione e l'attuazione di specifiche relazioni di potere (e non solo la loro palesazione). Lo stesso “discorso vero” che nega il legame potere-discorso e si richiama a una dimensione originaria e pura del discorso, cercando di sottrarsi alla produzione

53 *Ivi*, p. 5

discorsiva sempre rinnovata, non è altro che una forma di volontà nichilistica, che cerca di negarsi come volontà: questa volontà del vero, questa ricerca di un discorso puro e neutrale, non è capace di indentificare l'intenzionalità che pure la attraversa, dal momento che essa risulta "coperta" dalla stessa idea di verità. Precisa Foucault: «così non ci appare allo sguardo se non una verità che è ricchezza, fecondità, forza dolce ed insidiosamente universale. E ignoriamo in compenso la volontà di verità, come prodigioso macchinario destinato ad escludere⁵⁴». Il compito che si assume Foucault, a partire da *L'ordine del discorso* è dunque quello di rimettere in questione proprio questa volontà di verità. Non a caso, il primo corso al Collège de France (e di cui *L'ordine del discorso* rappresenta la lezione inaugurale) sarà dedicato proprio alla *volontà di sapere*⁵⁵.

È possibile considerare questo corso come un punto di raccordo nelle ricerche foucaultiane, oltre che come una decisiva svolta nell'interesse delle ricerche dell'autore che, partendo da un'indagine delle pratiche e degli *eventi discorsivi*, si sposta sempre più verso un campo di *eventi non-discorsivi* ai quali viene concesso sempre più spazio. Il banco di prova, rappresentato dall'insegnamento di Foucault al Collège de

54 Ivi, p. 10-11

55 Michel Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir : Cours au Collège de France (1970-1971) suivis de Le savoir d'Oedipe*, Seuil, Paris 2011

France, circoscrive il punto di innesto e di articolazione di un assetto analitico improntato sulla genealogia. Sin dalla lezione inaugurale del 2 dicembre 1970, il progetto di assegnare un nuovo statuto e attribuire uno spessore diverso alle formazioni discorsive, rispetto alle quali si era sino a quel momento sostenuta la sostanziale autonomia, e alle *condizioni di possibilità* di configurazione del sapere, così come l'archeologia le aveva portate in superficie, risulta evidente come nuovo orizzonte teorico delle ricerche di Foucault. È in questa fase che si cominciano a gettare le basi per il grande cambiamento di prospettiva che coinvolgerà l'etica, nella parte finale della vita dell'autore francese: i temi del rapporto tra orientamento individuale e rapporto con la verità, tra soggettività e *parresia*, cominciano a circolare proprio a partire dal corso del 1970, per acquisire centralità solo più avanti.

Il campo di oggetti delimitato dall'archeologia non viene abbandonato, né gli strumenti ricusati; la novità consiste piuttosto in un approccio "perpendicolare" alle analisi delle formazioni discorsive, atto a sviluppare e a porre in primo piano la funzione su di esse esercitata da *pratiche e rapporti di potere* o, in un certo senso, a ridefinire il concetto stesso di discorso in questi nuovi termini. Lo scopo di questo spostamento, di questo improvviso *décalage* nelle ricerche di Foucault, è di mostrare al di sotto di tante stratificazioni, al fondo del nostro sapere e delle sue forme storiche, la secca materialità delle lotte e delle

dominazioni. Il contesto storico e politico, ma anche filosofico, nel quale queste lezioni sono maturate (il Maggio '68, la pubblicazione di *Differenza e ripetizione*⁵⁶ di Deleuze, la presa di distanza dallo strutturalismo, divenuto ormai una moda) riecheggiano certamente in tutto il corso.

Questione centrale, fin dalle prime pagine, è la necessità di situare il luogo e descrivere il dispositivo di articolazione delle nozioni di sapere, verità e conoscenza, a un livello che sia al contempo teorico e storico. Per Foucault, questo è un problema che connota, a partire dalle origini, il nostro modello di sapere e conoscenza, un problema che fonda e sostiene lo stesso pensiero filosofico. Se Aristotele rappresenta il punto di innesto di queste tre tracce, è solo con Nietzsche che possiamo trovare la possibilità di ridefinire drasticamente lo statuto critico di questo gioco di rapporti, avviando la destituzione dell'illusione mistificatrice di un soggetto inteso come principio fondatore (storico o trascendentale) della conoscenza, esautorando la "nobiltà metafisica" della verità e riconfigurando per intero il campo di possibilità del sapere. Il riferimento costante al punto di rottura rappresentato da Nietzsche, consente a Foucault di porsi al di fuori di una teoria della conoscenza e di centrare la sua riflessione sulle trame d'intreccio delle pratiche discorsive, nelle cui "peripezie" è possibile rintracciare le forme storiche di una volontà di sapere. L'intero testo è pertanto da leggersi

⁵⁶ Gilles Deleuze, *Differenza e ripetizione*, Raffaello Cortina, Milano 2008.

tenendo sullo sfondo questa sorta di corto circuito che mette in gioco forme della conoscenza e figure della volontà di sapere e che si struttura attorno ai fuochi rappresentati dalla contrapposizione di Aristotele (metafisica del soggetto della conoscenza; innesto del pensiero filosofico) a Nietzsche (conoscenza come oggetto della volontà di potenza; possibilità critica della genealogia).

L'obiettivo di Foucault è quello di mostrare, passo dopo passo, come le trasformazioni che avvengono nel registro dei rapporti tra il soggetto, il sapere e la verità non possano essere imputabili esclusivamente all'intuizione o alla scoperta individuale, o fare capo a cambiamenti globali della mentalità o dello spirito di un'epoca, ma siano riconducibili all'azione combinata di pratiche molteplici, al contempo interne ed esterne all'ordine discorsivo, che segnalano l'immanenza della contesa e della volontà di dominio rispetto al campo di articolazione della conoscenza.

Le *Leçons sur la Volonté de Savoir* mirano dunque a chiarire, da un punto di vista sia storico che teorico, dove vada situato un simile punto di incrocio tra pratiche discorsive e non discorsive, responsabili di dettare le nuove coordinate alle riorganizzazioni complessive dell'ordine del sapere. Il quadro di riferimento selezionato da Foucault per questo complesso di studi è la Grecia antica, in una forbice temporale compresa tra il VII e il IV secolo a.C. La definizione del piano analitico, situata nelle

prime lezioni del corso a un livello più strettamente teorico, viene formulata attraverso la doppia contrapposizione della teoria della conoscenza, contenuta nella *Metafisica* di Aristotele, rispetto alla materialità discorsiva propria della retorica sofista, da un lato, e, a livello di riferimento prospettico, alla rottura epistemologica rappresentata da Nietzsche, dall'altro. In un secondo momento, concentrando la sua analisi sull'insieme di trasformazioni che tra il VII e il V secolo a.C. investono il campo dell'economia, della socialità e della penalità, Foucault giunge a descrivere l'effetto determinante che una data modalità di distribuzione dei rapporti di potere nella società esercita sulle inclinazioni del sapere, subordinandolo a una *verità* che si normativizza. Foucault individua quindi un rapporto di determinazione e di implicazione tra potere e sapere. Si tratta della tesi centrale del corso, e anche del principio cardine delle sue ricerche future: una *volontà di verità* sostiene in modo determinante lo sviluppo del sapere occidentale, istituendo un sistema di partizione tra verità ed errore il cui scopo è quello di organizzare e mantenere in vigore un regime di esclusione che funga da istanza regolatrice dei rapporti di potere nella società. Questo corso inaugurale apre dunque a tutta una serie di temi che saranno ripresi in modo diverso da Foucault negli anni successivi, mantenendo forte, tuttavia, il senso di continuità rispetto alle ricerche precedenti. Che si tratti di un corso dedicato alla Grecia antica, così come gli

ultimi tenuti dall'autore francese, è senz'altro rilevante, in quanto ci consente di cogliere la profondità prospettica del progetto filosofico foucaultiano.

Accanto all'elaborazione contenuta nei Corsi, e complementare a essa, si muove la produzione di saggi e articoli metodologici: in particolare, il già citato saggio su "Nietzsche, la genealogia, la storia⁵⁷" segna in maniera marcata il passaggio dall'indagine archeologica a quella genealogica. Il testo prende le mosse dai temi "classici" del Foucault degli anni '60 come il rifiuto di ogni discorso sull'origine, alla quale viene opposta l'idea di "nascita" o di "provenienza"; la negazione di una "potenza anticipatrice del senso", come opposta alla produzione differenziata di scenari di veridizione. Lo snodo principale del testo è rappresentato dall'identificazione e dalla problematizzazione di un orizzonte extra-discorsivo, proprio come accaduto per *L'ordine del discorso*: tema politico, che emerge dalla descrizione dello spazio di nascita o di emergenza dei discorsi e delle pratiche, l'entrata in scena quindi di differenti "forze" all'interno del "teatro" rappresentato dalle procedure e dai saperi già costituiti. I discorsi non si costituiscono da soli, non esiste discorso separato dal resto delle pratiche sociali e, anzi, la costituzione del soggetto e delle sue pratiche discorsive passa inevitabilmente anche dalla costituzione e dalla pressione

57 Cfr. Michel Foucault, "Nietzsche, la genealogia, la storia", op. cit.

esercitata da pratiche non-discorsive. La “scena” di questo “teatro” nel quale nascono o emergono nuove formazioni discorsive «è sempre la stessa: è quella che ripetono indefinitamente dominanti e dominati⁵⁸». L’intero campo del sapere, per Foucault, è percorso da uno scontro tra forze contrapposte, il sapere stesso non è che un campo di battaglia sul quale si fronteggiano attori implicati in rapporti di potere: la verità stessa, malgrado la sua presunta neutralità, è in realtà una «sorta di errore che ha il vantaggio di non poter essere confutato, probabilmente perché la lunga cottura della storia l’ha resa inalterabile⁵⁹». D’altra parte, per il Foucault lettore di Nietzsche, è proprio tale statuto opaco della verità, che è invece strutturata come la trasparenza massima, a corroborare le sue caratteristiche di strumento di potere, se non di dominio: «la questione stessa della verità, il diritto che si dà di confutare l’errore o di opporsi all’apparenza, il modo in cui di volta in volta fu accessibile ai dotti, poi riservata ai soli uomini di pietà, in seguito ritirata in un mondo al sicuro, dove svolse il ruolo insieme della consolazione e dell’imperativo, infine respinta come idea inutile, superflua, dovunque contraddetta – tutto ciò non è una storia, la storia d’un errore che ha come nome verità?⁶⁰»

Ma di quale verità sta parlando qui Foucault? Leggendo le

58 *Ivi*, p. 52

59 *Ivi*, p. 53

60 *Ivi*, p. 45

pagine del Corso al Collège de France del biennio 1972-1973 e dedicato a *Il potere psichiatrico*⁶¹, apprendiamo che, per l'autore francese, esistono due tracce diverse per il concetto di verità e che l'occidente ne ha seguita tendenzialmente una sola, il cui effetto di potere è risultato nel pensiero scientifico: si tratta della “verità-dimostrazione”, la verità che presuppone un soggetto *legittimato a* rappresentare uno stato di cose in maniera “oggettiva”. Dall'altra parte, lunga la storia occidentale, opererebbe un'altra forma di verità, non legata a ciò che è, ma a ciò che accade, la “verità-evento”, una verità prodotta e non apofantica, che il soggetto *incontra* e sceglie e non *disvela*. Quello che è avvenuto, nel corso della storia, è l'imporsi del primo tipo di verità, soprattutto in maniera collegata alla tradizione giuridica e politica⁶². Solo comprendendo questa duplicità della verità, è a nostro avviso possibile comprendere l'influenza che avrà su Foucault il concetto di *parresia*.

L'opacità e la polarizzazione nel potere, tuttavia, non appartengono unicamente al concetto di verità-dimostrazione: la stessa interpretazione, non è un'attività neutra di disvelamento, ma sempre e comunque un atto di appropriazione: «interpretare è impadronirsi, attraverso violenza o surrezione, di un sistema di regole che non ha un significato essenziale in sé, ed imporgli una direzione, piegarlo

61 Michel Foucault, *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-1974)*, Feltrinelli, Milano 2003.

62 *Ivi*, p. 223

ad una volontà nuova, farlo entrare in un altro gioco e sottometterlo ad altre regole⁶³». Tuttavia, qui per Foucault non si tratta di trasporre a livello discorsivo, a livello della “verità” dei discorsi, un conflitto politico tra differenti soggetti politici: Foucault non sta spiegando una “politica che sta dietro i discorsi”. La lotta implicata da questo “conflitto *per* le interpretazioni” non rappresenta affatto un campo chiuso del discorso, separato dalla sua stessa produzione. Ciò che l’autore sta cercando di descrivere, al contrario, è un “non luogo” all’interno del quale i soggetti non sono ancora individuati, una “pura distanza” per la quale nessun individuo, soggetto o gruppo di soggetti può “glorificarsi” o essere responsabile per un’emergenza discorsiva. Il fatto che queste forze entrino in gioco nella produzione di configurazioni ordinanti come i saperi, non significa che il discorso o il sapere divengano “politici”, ma implica una loro “politicità” intrinseca, che le configurazioni che vengono a prodursi, siano sempre prodotte a partire da determinati rapporti di forza. Ciò che si rende centrale per l’analisi genealogica, quindi, non sarà più soltanto l’individuazione dei modi di soggettivazione, degli oggetti e dei concetti implicati in determinate configurazioni discorsive, ma si tratterà ora di ricostruire le pratiche che a queste si connettono, i *dispositivi* che costituiscono delle relazioni di potere, nelle quali sono implicati specifici modi di

63 Michel Foucault, “Nietzsche, la genealogia, la storia”, op. cit., p. 53

soggettivazione, oggetti, strategie di azione: si tratta dunque di instaurare una vera e propria “analitica del potere” capace di considerare i rapporti di forza che costituiscono *già sempre* tutti i discorsi e in base ai quali è possibile istituire nuove pratiche e nuove soggettivazioni.

A tale elemento di novità, i testi e i corsi del periodo '69-'71 aggiungono il tema di una *critica genealogica* collegata a una *analitica del potere*: ne *L'ordine del discorso* Foucault precisa che il suo lavoro al Collège de France procederà seguendo due direttrici, una critica e una genealogica. L'analisi critica adopera quello che l'autore chiama “il principio del rovesciamento”, ed è chiamata a cogliere la realtà dei discorsi come prodotti di determinate operazioni di scelta ed esclusione, a far emergere nella loro distribuzione «il gioco negativo d'un ritaglio e d'una rarefazione del discorso⁶⁴»: il discorso, dunque, non è qualcosa di necessario e universale, ma risponde sempre a una strutturazione aleatoria, secondo direttrici fortemente discontinue e regionali, risultato di rapporti di forza sempre fluidi e dinamici, che trovano talvolta una forma relativamente stabile in istituzioni e saperi strutturati. Il rischio da non sottovalutare di una simile indagine è che s'immagini come soggiacente alle determinazioni e alle griglie interpretative delle procedure discorsive – come se vi fosse un discorso “originario”

64 Michel Foucault, *L'ordine del discorso*, op. cit., p. 26

intrappolato solo secondariamente dalle procedure discorsive. In realtà, scrive Foucault, «non ci sono, da una parte, le forme del rigetto, dell'esclusione, del raggruppamento o dell'attribuzione, e, dall'altra, a un livello più profondo, lo sgorgare spontaneo dei discorsi, che subito prima o subito dopo la loro manifestazione, si trovano sottoposti alla selezione e al controllo⁶⁵».

Proprio al fine di scongiurare il rischio di un riferimento a un simile discorso "originario", Foucault adopera una seconda direttrice nel suo lavoro, quella genealogica: se il potere è ciò che effettivamente *produce* il discorso, la genealogia si occupa di individuarne la matrice, le linee operative, negli stessi discorsi che vengono analizzati criticamente. Se la critica analizza in maniera negativa ciò che il discorso ritaglia e disperde, la genealogia si occupa degli aspetti produttivi di costituzione del discorso stesso, come espressione di una determinata "volontà di verità". Le due direttrici vanno dunque intraprese insieme e risultano inscindibili: una critica senza genealogia rimanderebbe, come abbiamo visto, a un terreno dell'origine; ma una genealogia senza critica ricostruirebbe le serie discorsive senza comprendere la loro finitudine – il loro essere determinate, disperse, "regionali" – perdendo così il suo carattere di "storia del presente", assumendo i caratteri di una teoria del potere, in senso generale.

65 *Ivi*, p. 20

Questa tendenza a indagare la storia in senso genealogico e di ritrovare in essa delle linee di forza che esulano dal campo specifico della “verità” e della “neutralità” del sapere, avvicina Foucault al modo di scrivere la storia di Paul Veyne⁶⁶: ciò che è in gioco, nell’articolazione dell’analisi storica e nella lettura delle “forze” e delle “volontà”, delle relazioni di potere che caratterizzano una determinata *serie*, che definiscono cioè una determinata fase storica, è il *presente* stesso; esso viene decomposto e drammatizzato in una molteplicità indefinita di campi di veridizione e di azione, che non verranno poi “ricomposti” in una prospettiva univoca, ma prodotti come discontinuità, al fine di innescare “effetti di verità” specifici e localizzati, all’interno del quadro in cui la serie stessa si inserisce. Non è un caso se Foucault caratterizzerà, alla fine degli anni ’70, tutte le sue produzioni come “finzioni”⁶⁷.

A partire dall’inizio degli anni ’70, dunque, gli studi dell’autore francese vanno incontro a un notevole allargamento di fronte, annunciato, come abbiamo visto, da un nuovo approccio metodologico, e testimoniato dal variegato e ampio numero di temi alla base dei suoi Corsi al Collège de France. La prima fase di questi ultimi comprende gli studi e le analisi condotti sulle pratiche penali e psichiatriche di internamento e reclusione e

66 Paul Veyne, *Come si scrive la storia: saggio di epistemologia*, Laterza, Roma-Bari 1973

67 Michel Foucault, “Les rapports de pouvoir passent à l’intérieur des corps” (intervista con L. Finas), DE, Tome 2, n° 197.

darà origine al volume *Sorvegliare e punire*⁶⁸ del 1975.

In questo testo, Foucault si occupa del fondamentale cambiamento nello stile penale verificatosi tra la metà del Settecento e il ventennio 1830-1848: i supplizi, attraverso i quali il castigo si caratterizzava come “spettacolo” che veniva imposto al reo fino al XIX secolo, lasciavano ora posto a una punizione volta ad agire in profondità nel cuore, nel pensiero, nella volontà e disponibilità del criminale: una pena che stabiliva la sua presa sull’anima⁶⁹. Come era potuto avvenire questo passaggio? A quale esigenza storica e logica rispondeva? Lo studio di Foucault si rivolgeva all’esame delle differenti figure di punizione esistenti tra la fine del XVIII secolo e l’inizio del XIX secolo. Ne emergevano “tre maniere” di organizzare il potere di punire chiaramente distinte e diversamente motivate. La prima, il “supplizio penale”, rappresentava la dimensione paradigmatica attraverso cui si manifestava la punizione per i reati gravi nell’*Ancien Régime*. Si trattava di una pena con le sue regole e che non doveva essere assimilata “all’estremismo di una rabbia senza legge”. Essa era «una produzione differenziata di sofferenze, un rituale organizzato per il marchio delle vittime e la manifestazione del potere di chi punisce; non è per nulla la esasperazione di una giustizia che, dimentica dei suoi principî perda ogni ritegno. Negli eccessi dei supplizi, è investita tutta

68 Michel Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1975.

69 Cfr. *ivi*, p. 19.

una economia del potere⁷⁰».

Centro di questa economia era il corpo che costituiva il punto di applicazione del castigo ed il luogo di *estorsione della verità*: un corpo “interrogato”, che doveva riprodurre la verità del crimine⁷¹. Ciò era possibile in quanto si trattava di un orizzonte penale che non obbediva ad alcun sistema dualistico – Vero o Falso – ma ad un principio di graduazione continua: «un grado raggiunto nella dimostrazione formava già un grado di colpevolezza e implicava per conseguenza un grado di punizione⁷²». Secondo la stessa logica era possibile «cominciare a punire in virtù delle indicazioni già raccolte e servirsi di questo indizio di pena per estorcere il resto di verità ancora mancante⁷³». Proprio per questo l'esecuzione pubblica delle pene presentava precisi aspetti direttamente connessi alla “visibilità” del corpo del suppliziato sul quale, altresì, avveniva l'epifania del potere politico. Il delitto, infatti, comportava una lesione momentanea della sovranità del sovrano, il quale, attraverso la legge, veniva colpito dal crimine. In ogni infrazione vi era dunque un *crimen majestatis* che doveva essere “vendicato” attraverso la riaffermazione pubblica del potere del sovrano, che, in quanto tale, avveniva come spettacolo dello squilibrio e dell'eccesso, a dimostrazione della superiorità

70 *Ivi*, p. 36

71 Cfr. *Ivi*, p. 37-48

72 *Ivi*, p. 46

73 *Ibidem*

intrinseca – di diritto e di fatto – del principe. L'obiettivo del supplizio era dunque quello di «rendere sensibile a tutti, sul corpo del criminale, la presenza scatenata del sovrano. Il supplizio non ristabiliva la giustizia, riattivava il potere⁷⁴». Da qui una duplice finalità: «il supplizio fa parte della procedura che stabilisce la realtà di ciò che viene punito. Ma c'è di più: l'atrocità di un crimine è anche la violenza della sfida lanciata al sovrano; è ciò che scatenerà da parte sua una replica che ha funzione di rincarare questa atrocità, di padroneggiarla, di vincerla con un eccesso che annulla. L'atrocità che ossessiona il supplizio gioca dunque un doppio ruolo: il principio di comunicazione del delitto con la pena, è, d'altra parte, l'exasperazione del castigo in rapporto al crimine. Assicura nello stesso momento lo splendore della verità e quello del potere; è il rituale dell'inchiesta che si compie e la cerimonia dove il sovrano trionfa. Ed essa li riunisce nel corpo del suppliziato⁷⁵». Quindi il supplizio come “spettacolo”, “cerimonia”, manifestazione del potere sovrano e della sua forza aventi come oggetto il corpo del reo. Ma il quadro non è completo. Foucault completa la peculiare dinamica di queste “scene di terrore” grazie all'analisi del ruolo svolto da un altro attore fondamentale: il popolo. Si trattava di un soggetto dalla veste ambigua, che oscillava tra l'essere mero spettatore e l'assumere una parte propriamente attiva. Quest'ultima poteva esternarsi

74 *Ivi*, p. 54

75 *Ivi*, p. 61

attraverso un “concorso” tollerato alla “vendetta” del re, inserita all’interno del supplizio, o in un’aperta rivolta indirizzata a impedire un’esecuzione ritenuta ingiusta. In tal caso il popolo riusciva a mettere in evidente difficoltà il potere sovrano, snaturando l’atmosfera e il senso della cerimonia.

Da questa peculiare atmosfera risultava una solidarietà “di fatto” della maggioranza della popolazione con i piccoli delinquenti comportante la crescita di un certo “illegalismo popolare” che, oltre a far paura al potere ed a renderne meno efficace i mezzi (da cui un problema di inefficacia punitiva connesso alla pratica dei supplizi), sfociava spesso in un’esaltazione della figura del criminale, il che, nella peculiare dinamica storica assumeva una ben determinata “pericolosità” politica e sociale. *L’Ancien Régime* si era caratterizzato, infatti, per l’esistenza di un ampio margine di “illegalismo tollerato”, di cui beneficiavano i diversi strati sociali e che, nel caso del popolo, assumeva i tratti di un autentico “illegalismo necessario” in quanto, grazie alla sua peculiare economia, andava a definire le stesse condizioni di esistenza dei bassi ceti. Era però comunque possibile discernere un legame diretto con la criminalità che, nello stesso tempo, definiva la forma estrema e il pericolo interno di tale atteggiamento popolare. Un pericolo che cresceva con l’avanzare del XVIII secolo e che andava a impattare con i profondi cambiamenti connessi al divenire della società borghese. Il che aveva comportato alcuni interessanti

evoluzioni sul piano quantitativo e qualitativo. Riguardo al primo veniva evidenziata una diminuzione dei delitti di sangue e delle aggressioni fisiche mentre riguardo al secondo era possibile evidenziare il passaggio da un illegalismo rivolto ai “corpi” ad un illegalismo indirizzato ai “beni”. Tale trasformazione veniva in luce grazie al fatto che nella nuova società borghese – definita da una “proprietà terriera assoluta” e dal massiccio investimento commerciale e industriale – non è più possibile vivere grazie ad un “illegalismo dei diritti” (abbandono di antichi obblighi e consolidamento di pratiche irregolari) non più consentito, con la conseguenza di un massiccio ricorso al furto ed ad altre pratiche delittuose ai fini di sopravvivenza e di esasperata ritorsione. Emergeva, dunque, un “illegalismo dei beni” che la borghesia considerava esiziale e insopportabile e che appariva difficilmente arginabile attraverso la vecchia ed inefficiente pratica del supplizio che nello stesso momento storico subiva gli attacchi dei riformatori. Su questa scia veniva progressivamente a formarsi una nuova strategia per l’esercizio del potere di castigare: «e la riforma propriamente detta, quale viene o formulata nelle teorie del diritto o schematizzata nei progetti, è la ripresa politica o filosofica di questa strategia, con i suoi obiettivi primari: fare della punizione e della repressione degli illegalismi una funzione regolare, suscettibile di estendersi a tutta la società; non punire meno ma punire meglio, punire con una severità forse attenuata

ma per punire con maggior universalità e necessità; inserire nel corpo sociale, in profondità, il potere di punire⁷⁶».

La Riforma penale del XVIII secolo nasceva quindi «nel punto di giunzione tra la lotta contro il “superpotere” del sovrano e quella contro l’“infrapotere” degli illegalismi conquistati e tollerati⁷⁷». Cosa, determinata dal fatto che «tra quel superpotere e quell’infrapotere si era annodata tutta una rete di rapporti»; proprio la forma della sovranità monarchica - con il suo potere illimitato, ma discontinuo ed irregolare – lasciava campo ad un illegalismo endemico, che era come il «correlativo di quel tipo di potere⁷⁸». I supplizi, dunque, venivano criticati aspramente nel corso dell’età dei lumi in quanto era proprio durante quella “barbara cerimonia” che si congiungevano visibilmente i due poteri. Da qui l’esigenza, secondo Foucault, di un’umanità delle pene come regola da dare a un regime di punizioni capace di stabilire dei ben precisi limiti a questi due poteri dalla intrinseca natura parossistica: ciò che, la riforma penale del XVIII secolo voleva costituire, grazie al lavoro dei “grandi riformatori”, era una seconda maniera di organizzare il potere di punire, definibile nei termini di una “pena rappresentativa”. In essa il diritto di punire veniva spostato dalla vendetta del sovrano alla difesa della società, nello stesso momento in cui veniva introdotto un principio di “sensibilità”

76 *Ivi*, p. 89

77 *Ivi*, p. 95

78 *Ivi*, pp. 95-96

nel castigo per evitare il ritorno a un superpotere terribile e illimitato, capace di travolgere con i suoi “effetti di ritorno” l’intera società borghese. Da qui la perorazione delle “punizioni umane”: «se la legge deve trattare umanamente colui che è fuori natura [...] la ragione non si trova in una umanità profonda che il criminale nasconderebbe in se stesso, ma nella necessaria regolazione degli effetti di potere⁷⁹».

Il fine era quello di calcolare una pena in funzione non del crimine, ma della sua possibile ripetizione: «non mirare all’offesa passata ma al disordine futuro. Fare sì che il malfattore non possa avere né la voglia di ricominciare, né la possibilità di avere imitatori. Punire sarà dunque un’arte degli effetti [...] Che la punizione riguardi l’avvenire e che una almeno delle sue funzioni principali sia prevenire, era da secoli, una giustificazione corrente del diritto di punire. Ma la differenza è che la prevenzione che ci si attendeva come effetto del castigo e della sua risonanza – dunque della sua dismisura – tende a divenire ora il principio della sua economia e la misura delle sue giuste proporzioni [...] L’esempio non è più un rituale che manifesta, è un segno che ostacola⁸⁰».

In tale prospettiva i segni diventano la tecnica attraverso la quale si influenzano e si codificano i comportamenti. Ecco, dunque, il senso in cui era possibile parlare di una “pena rappresentativa”; ovvero di un castigo che utilizzava la

79 *Ivi*, p. 100

80 *Ivi*, pp. 101-102

semiologia come strumento mirante alla sottomissione dei corpi attraverso il controllo delle idee. Ne emerge un modello capace di evidenziare le potenzialità dei “poteri sottili”, in opposizione al passato sistema dei supplizi. Essi si rivolgevano al controllo dello “spirito” in quanto in esso si situava la vera chiave per il controllo della società: è proprio a queste nuove forme di controllo che Foucault dedicherà l’attenzione negli anni successivi.

Lo stesso Foucault definisce l’apertura di questo nuovo fronte dell’analisi come un’indagine che assume direttamente il problema del potere, interpretandolo però in modo del tutto differente da ciò che tematizzava la filosofia politica moderna: le teorie generali del potere e le filosofie della politiche moderne, per l’autore francese, non hanno ancora “tagliato la testa al re”, proponendo ancora qualcosa come un’essenza del potere collegata a una teoria della sovranità⁸¹; al contrario, l’intento di Foucault è quello di studiare le relazioni di potere nella loro realtà di rapporti molteplici e quotidiani, che non hanno bisogno di richiamarsi a qualcosa di esterno (come appunto la sovranità o l’economia) per spiegare il proprio funzionamento. L’idea che guida l’indagine foucaultiana sul potere è, dunque, la ricostruzione degli effettivi rapporti di potere o di dominazione che operano all’interno di un contesto storico, partendo dalla

⁸¹ Michel Foucault, “Intervista a Michel Foucault”, in *Microfisica del potere: interventi politici*, Einaudi, Torino 1977, pp. 3-29.

relazione di potere in ciò che essa ha di fattuale o di effettivo, della sua capacità dunque di produrre “effetti di verità”.

Con il termine “potere” Foucault non intende riferirsi a una sostanza che possa essere posseduta, trasferita o scambiata, alienata: com'è noto, per lui il potere è qualcosa che attraversa i corpi, è una forma di relazione, l'insieme della «molteplicità dei rapporti di forza immanenti al campo in cui si esercitano e costitutivi della loro organizzazione⁸²». Per Foucault, infatti, termini come “potere” e “dominazione” non designano un concetto universale che si manifesterebbe in molteplici forme storiche, ma designano una serie di *variabili* storicamente determinate: fra gli uomini, si producono sempre necessariamente delle relazioni che istituiscono oggetti di comando, ma ognuna di queste relazioni possiede una determinatezza spazio-temporale e si costituisce *insieme* al campo sociale in cui si esercita, rendendo l'analisi delle forme di potere comprensibile solo mediante una contemporanea analisi specifica delle differenti configurazioni. Non c'è quindi un luogo teorico che possa porre a tema *il* potere in quanto tale, l'esistenza di una relazione di potere implica sempre la presenza di una funzione di comando o dominazione che non può essere “posseduta” ma unicamente esercitata, e che comunque risulta determinata, nel suo darsi, da funzioni-soggetto, istituzioni,

82 Michel Foucault, *La volontà di sapere, Storia della sessualità, Vol 1*, Feltrinelli, Milano 2001, p. 82

regimi di verità, modalità di azione e saperi in atto.

Una simile concezione del potere viene elaborata a distanza da una *teoria della sovranità* e dal “modello del Leviatano” tipico della filosofia politica moderna: Foucault non attribuisce una simile teoria a un autore specifico o a uno specifico insieme di opere, ma ritiene che esso sia il risultato di una serie di costanti teoriche che hanno teso, nel loro insieme, a costruire una *logica unitaria* tipica della modalità di pensare la politica, dal XVI secolo in avanti. La logica della sovranità implica l’esistenza di un potere che si organizza attorno a un punto centrale (dal quale si irradiano le forma derivate) e richiama la presenza di un soggetto che lo possieda, di una volontà che lo esprima: rompere con questa tradizione e con questa logica, significa mostrare, attraverso l’analisi del potere, come le relazioni di potere siano invece localizzate e differenziate, dotate di logiche irriducibili le une alle altre, in modo tale che il potere risulta essere ovunque, disseminato sul tessuto sociale, producendosi di volta in volta attraverso le relazioni tra un punto e l’altro. Inoltre, secondo Foucault non vi è una relazione fondativa tra potere e legge, come forma di mediazione tra lo Stato e l’individuo: pensare il potere come legge significherebbe porre il problema formale della legittimità e non considerare gli effettivi rapporti che esso produce e presuppone; d’altra parte, in questa prospettiva la legge assumerebbe il potere come una costrizione che si imporrebbe alla libertà degli individui (una libertà

presunta, originaria, che comporta l'assenza di ogni relazione) al fine di rendere possibile la loro convivenza.

A questo punto Foucault si concentra su quella che chiama "ipotesi repressiva": il modello giuridico sviluppato tanto sulla base di un'idea di libertà originaria quanto sull'idea del potere come sostanza irradiata da un centro, produce un'idea della legge come divieto, nella convinzione che le relazioni di potere intervengano a sovrapporsi a un ipotetico stato di natura, al fine di sanzionare i comportamenti devianti. Al contrario, le relazioni di potere si costituiscono *insieme* ai rapporti con cui sono intrecciate, ai saperi che mettono in campo, ai soggetti che vi sono implicati.

Questa elaborazione del potere e la critica al concetto di sovranità vengono espresse, oltre che in *Sorvegliare e punire* e nel primo volume della *Storia della sessualità*, anche nell'ambito del Corso al Collège de France del '75-'76 dal titolo *Bisogna difendere la società*. Per Foucault «si tratta di far emergere i rapporti di dominazione e di lasciarli funzionare nella loro molteplicità, nella loro differenza, nella loro specificità o nella loro reversibilità⁸³». Tale posizione segna una rottura concettuale sostanziale con la logica politica tradizionale la quale, come abbiamo visto, parte dalla centralità del soggetto, con la sua volontà e il suo meccanismo di rappresentazione-

83 Michel Foucault, *Bisogna difendere la società*, Feltrinelli, Milano 2006, p. 44

autorizzazione, «come una sorta di nucleo elementare o di atomo primitivo, come una materia molteplice e inerte sulla quale verrebbe ad applicarsi il potere o contro la quale verrebbe ad urtare il potere⁸⁴». Se il soggetto di fatto è un *effetto* delle relazioni di potere, allora risulta impensabile tanto l'idea di cercare un soggetto ideale della politica, quanto l'idea che *un solo* soggetto possa “possedere” o “conquistare” il potere.

Secondo l'autore francese, dunque, non è possibile pensare i *dispositivi* come espressione di una volontà che contratta, si sottomette, etc. I soggetti, insomma, sono già sempre presi all'interno di questa rete di elementi discorsivi e non discorsivi, e nessuna *volontà* può essere pensata al di fuori delle modalità specifiche in cui si produce.

Questi dispositivi, tuttavia, non rappresentano delle macchine perfette: è vero che, come Foucault affermerà più tardi⁸⁵, non è possibile “liberarsi” in senso assoluto né dalla dominazione né dal potere, ma ciò avviene solo perché non c'è alcunché da liberare, nessun soggetto originario da ricostruire, soltanto soggetti che vengono di volta in volta *costituiti* da relazioni di potere (ma non necessariamente in senso negativo). Ciò non vuol dire che i dispositivi abbiano una presa completa e totale sui soggetti, né che non esista uno spazio di libertà: nella misura in cui producono specifici modi di soggettivazione, i dispositivi

84 *Ivi*, p. 33

85 Michel Foucault, “L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, DE, Tome 2, n° 356

aprono lo spazio per un campo di azione instabile e mai del tutto predeterminato, così che i soggetti e le loro pratiche sono i punti di applicazione del potere, ma al contempo anche i possibili punti di resistenza a esso.

La sovranità rappresenta il bersaglio critico usato da Foucault per superare una formulazione teorica del potere, il tentativo di astrarre elementi teorici e costanti nel tempo dalla realtà effettiva, che finisce inevitabilmente per sostanzializzare il potere, farlo diventare una “cosa”. Essa viene tuttavia assunta come discorso e come pratica storica, sottoponendola alla lente dell’analitica del potere: non si tratta di andare al cuore del problema della sovranità o delle sue interpretazioni storiche, né di indagarne le “origini”, ma di cogliere le pratiche storiche che, via via, hanno costituito la nascita e le modificazioni del discorso di sovranità. Lungo il corso *Bisogna difendere la società* viene quindi proposta una genealogia di questo specifico discorso di potere e dei suoi dispositivi, analizzandola da diversi punti di vista: come pratica di potere storica, attiva prima del XVIII secolo; come un discorso o un sapere, innestato su nuovi dispositivi di potere, attivo tra il XVIII e il XIX secolo; come pratica di potere effettiva che si è mantenuta, insieme ai suoi dispositivi, fino a oggi. Queste tre fasi della sovranità presentano altrettante specificità.

Nella prima fase, la sovranità è consistita in un dispositivo giuridico-politico che aveva come riferimento la monarchia

feudale e che, tra il XVII e il XVIII secolo ha elaborato degli strumenti autonomi, coincidenti con il potere disciplinare ⁸⁶.

A questa forma di esercizio del potere fa essenzialmente riferimento l'elaborazione di *Sorvegliare e punire*, laddove Foucault parla dell'organizzazione della punizione: anche il modo di punire, infatti, ha subito numerose e profonde modificazioni nel corso del tempo e ciò che è oggi il nostro modello disciplinare, è un'invenzione recente, prodotto delle pratiche, dei dispositivi e dei discorsi elaborati tra il XVIII e il XIX secolo. Quanto si è verificato nel modello dell'*ancienne regime* o nel periodo feudale, per Foucault, non è affatto alcunché di barbarico, caotico insensato, ma risponde in maniera precisa a una logica di visibilità, quella del supplizio, che comprende una serie di modalità e di pratiche: questa configurazione della sovranità aveva come modello la signoria feudale e il diritto, da parte del sovrano, di "prendere" la terra, la moglie, i beni, la stessa vita del suddito. Come Foucault scriverà ne *La volontà di sapere*, quello feudale è un potere che ha il «diritto di *far* morire o di *lasciar vivere*⁸⁷», senza preoccuparsi di organizzare, rafforzare, sorvegliare o produrre. Non bisogna pensare, però, che tale configurazione rappresentasse una sorta di "grado zero" della sovranità, né che

86 Michel Foucault, *Bisogna difendere la società*, op. cit., p. 38

87 Michel Foucault, *La volontà di sapere, Storia della sessualità, Vol. 1* op. cit., p. 120

si trattasse dell'unica forma di relazione presente nello spazio feudale: se la sovranità successiva, quella monarchica, si impone, ciò avviene in concomitanza e come forma di contrasto a una fittissima trama di poteri caotici e conflittuali di cui è composta la realtà medievale. Malgrado ciò, il dispositivo di sovranità ha rappresentato in maniera preponderante la meccanica del potere, il modo in cui esso si è esercitato dai livelli più bassi fino a quelli più alti, ricoprendo la totalità del corpo sociale della prima modernità⁸⁸.

Se in questo contesto la legge e il potere operano in maniera puntuale, per esempio punendo in maniera eclatante i crimini, ma tralasciando la vita ordinaria dei soggetti, attorno al XVII secolo, in Europa, lo scenario cambia. Nuove relazioni di potere emergono, rompendo con il dispositivo tradizionale di sovranità e con il contesto in cui esso si inseriva, strutturando pratiche che non “prelevano” i beni o le forze dei soggetti, ma anzi hanno la specifica missione di produrle o comunque di amplificarle ed estenderle: «un potere destinato a produrre delle forze, a farle crescere e ordinarle piuttosto che a bloccarle, a piegarle o a distruggerle⁸⁹». Ciò che è in gioco, non è più il meccanismo puntuale della legge, bensì quello perpetuo della *norma* e il dispositivo *biopolitico* del “*far vivere*”, laddove la vita non rappresenta solo un presupposto, ma un vero e proprio *oggetto* per l'esercizio del potere. A tal proposito, Foucault scrive:

⁸⁸ Michel Foucault, *Bisogna difendere la società*, op. cit., p. 38

⁸⁹ *Ivi*, pp. 200-201

«Indescrivibile e ingiustificabile nei termini della teoria della sovranità, radicalmente eterogeneo, il potere disciplinare avrebbe dovuto normalmente condurre alla scomparsa del grande edificio giuridico della teoria della sovranità. Ma, in realtà, tale teoria ha continuato non solo a esistere come ideologia del diritto, se volete, ma anche a organizzare i codici giuridici che l'Europa del XIX secolo si è data a partire dai codici napoleonici. Perché la teoria della sovranità ha persistito come ideologia e come principio di organizzazione dei grandi codici giuridici⁹⁰?»

Dunque, in forza di ciò, Foucault puntualizza che la sovranità non è una “cosa” che mantenga la sua essenza o la sua coerenza nel corso della storia e degli eventi, ma un insieme di dispositivi che in qualche modo vanno nella stessa direzione: il punto non è che la sovranità sia rimasta, tal quale, un elemento del codice, ma che essa sia mutata, integrandosi, con le nuove pratiche biopolitiche. Attorno al XVII secolo nasce un nuovo discorso di sovranità, esemplificato dal *Leviatano* di Thomas Hobbes, che non si lega più al dispositivo di sovranità tradizionale, ma anzi vi si oppone, cercando di occultare e dissimulare il potere statale come un vero e proprio rapporto di potere, e di stabilire invece una superiore neutralità dello Stato, della sua funzione esecutiva e amministrativa: «la teoria della sovranità ha permesso di sovrapporre ai meccanismi della disciplina un

90 Michel Foucault, *Bisogna difendere la società*, op. cit., p. 39

sistema di diritto che ne nascondeva i procedimenti, che cancellava ciò che poteva esserci di dominazione e di tecniche di dominazione nella disciplina, garantendo infine a ciascuno, attraverso la sovranità dello stato, l'esercizio dei propri diritti sovrani⁹¹». Inoltre, laddove il potere sovrano tradizionale esibiva la potenza sovrana nel supplizio pubblico, la nuova forma biopolitica cerca di escludere il reo, attraverso la sua separazione dal corpo sociale.

Il nuovo discorso della sovranità, insomma, si oppone al dispositivo sovrano tradizionale, opponendosi e intersecandosi con i nuovi dispositivi disciplinari e biopolitici: il modello della rappresentanza e del contratto sociale serve appunto come meccanismo di questa *elisione* della parzialità, questa sottrazione del rapporto di potere dal campo del visibile. La teoria del contratto sociale, infatti, instaura una *teoria* politica fondativa di questo diverso discorso di sovranità, nella quale ogni individuo costituisce un tassello del potere sovrano, instaurando quindi un processo autoritativo che costruisce la *negazione* del rapporto di potere.

A questo punto però, Foucault fa opportunamente notare che le nuove forme e relazioni di potere della sovranità non scardinano la persistenza delle forme precedenti. Una terza modalità viene quindi delineata, che non nega le prime due, ma le integra ancora nel senso del dispositivo biopolitico. Non si

91 *Ivi*, p. 39

tratta di un discorso con valore strategico, come quello hobbesiano, ma di una effettiva relazione di potere che si affianca alla sovranità e al potere disciplinare: si tratta di un potere che ha il compiuto diritto di “*far vivere e lasciar morire*”, che si affianca alla pratica sovrana di “*far morire e lasciar vivere*”, attraversandolo e modificandolo grazie al potere disciplinare e al dispositivo biopolitico. Luogo peculiare dello sviluppo di questa nuova modalità del potere è la nascita dei problemi della *nazione* e del successivo *razionalismo di Stato*, laddove il sovrano dovrà occuparsi del benessere dei sudditi e riterrà che questo sia raggiungibile solo mediante l’eliminazione dell’altro, subordinando il vecchio potere di *far morire* (l’altro, come razza degenerata) al potere di *far vivere* (la propria razza): «La morte dell’altro, la morte della cattiva razza, della razza inferiore (o del degenerato, o dell’anormale), è ciò che renderà la vita in generale più sana; più sana e più pura⁹²».

Se dunque questa nuova modalità del potere assume su di sé tutta una nuova serie di campi, che hanno a che fare con il dominio della vita e della sua organizzazione, se la trama del potere assume una forma così sottile da poter definire una “microfisica del potere⁹³”, è forse opportuno chiedersi su cosa effettivamente questo potere si eserciti e se le relazioni di potere, in senso generale, esauriscano tutto il campo sociale.

⁹² *Ivi*, p. 221

⁹³ Cfr. Michel Foucault, *Microfisica del potere*, op. cit.

L'analisi delle forme del potere e dei *processi di veridizione* a esse corrispondenti, caratteristico dell'analisi foucaultiana di questo periodo, si ricollega al progetto generale di un'ontologia del presente, nella misura in cui mette partecipa dell'analisi del modo in cui la soggettività si costituisce: i poteri, le modalità di disciplinamento e il dispositivo biopolitico formano quella rete di disposizioni attraverso cui il soggetto si produce e viene prodotto quotidianamente, l'orizzonte di quel presente che ci attraversa e ci soggettiva e che solo agendo sul sé è possibile mutare.

Come abbiamo visto, per Foucault non esiste una relazione di potere unica in grado di determinare la realtà sociale per intero: «Une société n'est pas un corps unitaire dans lequel s'exercerait un pouvoir et seulement un, mais c'est en réalité une juxtaposition, une liaison, une coordination, une hiérarchie, aussi, de différents pouvoirs, qui néanmoins demeurent dans leur spécificité. [...] Donc, existence de régions de pouvoir. La société est un archipel de pouvoirs différents⁹⁴». In questo senso, l'analitica del potere deve essere intesa come ricostruzione genealogica dei differenti “strati”, differenti campi di soggettivazione eterogenei non riconducibili a una totalità organica, né dalla teoria né da un'azione politica che tenti di opporre una resistenza a quella teoria unificante. Secondo Foucault ciò che è possibile opporre a una forma totalizzante del

94 Michel Foucault, “Le mailles du pouvoir”, DE, Tome 2, n° 297, p. 740

potere è una serie di *strategie* di potere che possono connettere fra loro diversi campi di soggettivazione, in modo da far circolare saperi, tecniche e pratiche in parte assimilabili. Tuttavia, benché queste strategie più ampie possano talvolta risultare dominanti in alcuni contesti, a scapito di altre forme di soggettivazione e di altri rapporti di potere, esse non riescono a definire la “razionalità politica” di un’epoca, mantenendo un’efficacia sempre e solo regionale e parziale.

Dunque, la ricostruzione dei dispositivi di disciplinamento operata da Foucault all’interno dei suoi corsi e degli scritti degli anni ‘70 può essere limitata a una descrizione di strategie complessive nelle quali l’autore connette dispositivi eterogenei, senza tuttavia ridurli gli uni agli altri, configurando però un fascio di soggettivazioni decisive per la storia dell’occidente: l’obiettivo di Foucault è quello di ricostruire un insieme di discipline che formano una *strategia* nelle relazioni tra soggettivazioni differenti senza però costruire né riferirsi a una idea di società o di “corpo sociale”.

Nel tentativo di ricostruire le trame del dispositivo biopolitico, Foucault pubblica nel 1976 *La volontà di sapere*, primo capitolo per un progetto di *Storia della sessualità* che subirà un cambiamento radicale nel corso degli anni ‘70. L’autore francese comincia in questo testo un’indagine della biopolitica che investe altri campi di soggettivazione, oltre a quelli della

sovranità e dell'internamento analizzati nel corso *Bisogna difendere la società* e in *Sorvegliare e punire*. Foucault identifica i campi specifici della biopolitica nei due poli eterogenei dell'anatomopolitica del corpo umano e nella biopolitica della popolazione. Per fare ciò, Foucault prende in esame il dispositivo della sessualità, nella sua dimensione politica: esso non si collega immediatamente a una strategia disciplinare, di contenimento e addestramento dei corpi, ma rimanda a una strategia differente, che anziché dedicarsi ai singoli soggetti e individui, si concentra sulla *popolazione*, usando strumenti nuovi come la statistica e la demografia. In realtà, questo tema era emerso già nel corso della prima lezione di *Bisogna difendere la società*, nella quale l'autore aveva chiarito il senso generale di questo passaggio verso dispositivi diversi dal modello disciplinare: nelle ricerche successive a *Sorvegliare e punire*, infatti, Foucault aveva notato una certa ripetitività dei temi, malgrado si fosse interessato di argomenti tra loro differenti, seppure strettamente connessi. Proprio questa connessione aveva fatto concentrare l'attenzione dell'autore sui dispositivi disciplinari come l'internamento psichiatrico o carcerario e sulle tecnologie di disciplinamento dei corpi, con simili modalità di soggettivazione, produzione discorsiva e veridizione.

Per Foucault si rese quindi necessario proseguire il lavoro verso altri orizzonti: non era certo possibile proseguire cercando di

stabilire una “visione d’insieme” o una prospettiva unitaria sulle ricerche fin lì condotte e dare così l’idea di aver elaborato una sorta di teoria del “campo unificato” del potere, esponendosi allo stesso errore dal quale aveva preso le mosse⁹⁵. D’altra parte, un tentativo di ricostruzione di tutte le genealogie disperse, di fornire un “commento teorico” alle disparate analisi fin lì condotte, avrebbe distrutto gli stessi presupposti teorici della genealogia, il suo stesso spazio teorico, trasformando quello che è un metodo di indagine in una disciplina, un sapere unitario e unificante il cui compito sarebbe stato quello di produrre una teoria critica della società. Al contrario, per Foucault, la caratteristica propria della genealogia è la continua dissociazione e differenziazione dei campi presi in esame, in modo che gli elementi di effettiva convergenza siano letti nel senso di una connessione dell’eterogeneo e non di una unificazione sulla base di un principio fondativo. Uno degli effetti del metodo genealogico è, infatti, il depotenziamento dell’idea di “presente” come qualcosa di ripiegato sulla propria consistenza: diventa quindi possibile mostrare «una specie di friabilità generale dei suoli, anche e forse soprattutto di quelli più familiari, più solidi e più vicini a noi, al nostro corpo, ai nostri gesti quotidiani⁹⁶». Solo in questo modo si può cogliere la molteplicità di intrecci che si dispiega nel presente, restituendo alla pensabilità lo spazio di una ontologia del presente come

95 Cfr. Michel Foucault, *Bisogna difendere la società*, op. cit., p. 19

96 *Ivi*, p. 15

critica genealogica. La possibilità di un fuori dei dispositivi analizzati, e quindi di una resistenza a essi, è legata proprio al fatto che questi non sono né totalizzanti né totalizzabili, ma lasciano sempre aperti degli spazi, degli interstizi che non combaciano con l'estensione del campo sociale. Le forme del potere e i dispositivi, dunque, lasciano sempre libero lo spazio per pensare *attualmente* altre soggettività.

Negli anni che separano la pubblicazione della *Volontà di sapere* dagli altri due volumi che completano la *Storia della sessualità*⁹⁷ Foucault compie una serie di ricerche, valutazioni, esperimenti e indagini genealogiche che modificano sensibilmente il suo punto di vista sul problema del potere e delle relazioni di potere. Se la conclusione di *Bisogna difendere la società* apre a uno studio della problematica biopolitica come campo di un nuovo tipo di dispositivi, sono i due corsi al Collège de France del '78-'79 e del '79-'80, dal titolo *Sicurezza, territorio, popolazione*⁹⁸ e *Nascita della biopolitica*⁹⁹ che si incaricano di spostare l'attenzione su nuovi oggetti teorici. Il nuovo campo di ricerca si propone di indagare i *dispositivi di sicurezza* che superano, pur integrandoli da molti punti di vista, quelli disciplinari. Ancora una volta, l'autore sottolineerà che la sua indagine non ha a oggetto un'univoca razionalità della quale

97 Michel Foucault, *L'uso dei piaceri*, Feltrinelli, Milano 1984; ID, *La cura di sé*, Feltrinelli, Milano 1984.

98 Michel Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, Feltrinelli, Milano 2005.

99 Michel Foucault, *Nascita della biopolitica*, Feltrinelli, Milano 2005.

occorra dare una scansione cronologica: «gli elementi di questa serie di dispositivi non si succedono dunque gli uni agli altri, quelli che emergono non fanno sparire quelli che li precedono¹⁰⁰». Quello che è in oggetto non è una tassonomia delle differenti modalità che il potere assume nella sua storia, che ne elenchi e ne esaurisca le ricorrenze e le sistematizzi in blocchi storici, quanto piuttosto un'analisi delle differenze e del sistema di correlazione tra quei dispositivi e quei meccanismi dominanti e decisivi in varie epoche. Per fare questo Foucault si allontana dal contesto storico al quale aveva fatto prevalentemente riferimento fino ad allora – con poche eccezioni, egli aveva infatti diretto la propria attenzione prevalentemente all'*âge classique* – per dedicarsi all'emergenza del tema della *sicurezza* nella trattatistica del XVIII e del XIX secolo.

Con il termine “sicurezza” Foucault nomina una modalità di funzionamento dei rapporti di potere che non prende di mira il *particolare*, cioè il singolo individuo (come accadeva nel dispositivo disciplinare), ma un *ambiente* e una *popolazione*. Tale modalità si articola attorno alle nozioni di probabilità, media e calcolo statistico. Per Foucault, a partire da un dato momento storico, comincia a nascere la consapevolezza che determinati fenomeni di devianza come il crimine o il

100 Michel Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, op. cit., p. 19.

diffondersi di epidemie, sono ineliminabili; ciò mette evidentemente in crisi la possibilità di *debellare* i fenomeni negativi. Diviene evidente che è possibile soltanto *gestire* quei fenomeni, al fine di ridurre al minimo i danni: i dispositivi statistici servono appunto a questo scopo, a prevedere e controllare i fenomeni negativi. Per fargli fronte, le discipline statistiche costituiscono, quindi, come proprio oggetto di analisi e di intervento da una parte un *ambiente*, cioè un insieme di elementi naturali e artificiali che possono essere conosciuti attraverso lo sviluppo di strumenti appositi; dall'altra una *popolazione*, cioè l'insieme di individui generici considerati in quanto specie, che vivono in quel dato ambiente e che interagiscono con esso. Foucault definisce il funzionamento di questi dispositivi come *bio-politico*, mettendo in risalto il fatto che il loro fine è quello di favorire i processi di sviluppo e di crescita, agendo sulla vita, sul *bios* degli individui, trattandoli dal punto di vista della specie e non dei singoli: quella che la Statistica comincia a definire come "popolazione", dunque, non è un semplice insieme di individui, ma il risultato di diversi fattori e di eventi ritenuti un tempo casuali e naturali (natalità, mortalità, epidemie, incidenti, etc.) ma che, se osservati attraverso le lenti di uno studio statistico, si rivelano essere delle costanti che ne regolano il funzionamento stesso. Controllando queste costanti, o per meglio dire *governandole*, è possibile intervenire e trasformare la popolazione. Per definire

una simile forma di azione, Foucault utilizza quindi il termine *governo* che in precedenza non aveva avuto centralità nella sua analisi. Spiega Foucault: «nel parlarvi della popolazione, un termine ricorreva di continuo – direte che l’ho fatto apposta, ma forse non del tutto: governo¹⁰¹». In precedenza, Foucault aveva fatto un uso raro del termine, legandolo essenzialmente al “potere esecutivo” della sfera statale¹⁰², mentre ora riarticola la sua trattazione come un’indagine attorno al problema del governo e al rapporto che lo lega alla sicurezza e alla popolazione, nell’ambito più generale di uno studio della “governamentalità”: con questo termine egli intende riferirsi principalmente a «l’insieme di istituzioni, procedure, analisi e riflessioni, calcoli e tattiche che permettono di esercitare questa forma specifica e assai complessa di potere che ha nella popolazione il bersaglio principale, nell’economia politica la forma privilegiata di sapere e nei dispositivi di sicurezza lo strumento tecnico essenziale¹⁰³».

La governamentalità è per Foucault alla base della costituzione dello Stato moderno: esso è una realtà composta che attiva molteplici dispositivi di sicurezza, e che mette in atto una strategia complessiva di impianto biopolitico. Durante il corso del ’78, l’autore compone una genealogia della governamentalità che prende in esame essenzialmente le due nozioni di *governo* e

101 *Ivi*, p. 66

102 Cfr. Michel Foucault, “Sexualité et pouvoir”, DE, Tome 2, n° 233

103 Michel Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, op. cit., p. 88

di *potere pastorale*: esse rappresentano le componenti iniziali di questa nuova configurazione.

Il governo, secondo Foucault, è una categoria che ha assunto la sua specificità politica nella modernità e si sarebbe sviluppata tra il XVI e il XVIII secolo attraverso una serie di interrogativi riassunti così da Foucault: «come essere governati, da chi, fino a che punto, per quali scopi, con quali metodi¹⁰⁴». Questo problema si propone all'interno di una vastissima letteratura sul governo e si applica a una serie di elementi (la casa, i beni, il lavoro, i bambini, se stessi, etc.) che solo in un secondo momento divengono un problema politico. Lo stesso problema del governo assume una centralità nel discorso politico solo in seguito alla nascita di un quell'insieme di discipline della *ragion di Stato* che ritaglia la figura del sovrano o del principe come "buon governante": tale processo di *politicizzazione* del tema del governo, a partire dal XVI secolo e attraverso una serie di passaggi determinati, corrisponde grossomodo alla nascita della governamentalità, come acquisizione di una sempre maggiore centralità delle tecniche di governo e dei loro strumenti (la statistica, l'epidemiologia, il controllo poliziesco, etc.) per finalità direttamente politiche.

È a questo punto che Foucault introduce la sua analisi sul *potere pastorale* come quella modalità di esercizio del potere che, in qualche modo, ha reso possibile la nascita di questa

104 Ivi, p. 71

nuova configurazione. L'idea, storicamente legata a determinati contesti, che sia possibile in generale governare gli uomini, non proverrebbe secondo Foucault dall'antichità greca o latina, ma si sarebbe originata in un orizzonte ebraico-cristiano: si tratta di un potere che si esercita su *insieme* su tutto il gregge (dei fedeli) e su ogni singolo componente. Il governo pastorale non è finalizzato alla manifestazione della potenza di un sovrano, come per la sovranità, ma a favorire il bene e la salvezza dei governati.

Sorto a partire dall'ambiente monastico, tale rapporto lega inizialmente il cristiano a Dio e solo in un secondo momento alla comunità dei fedeli. Esso si allarga successivamente fino a divenire «il rapporto essenziale, fondamentale, che comprende tutti gli altri¹⁰⁵», istituzionalizzandosi in una Chiesa: si sviluppa così un rapporto del cristiano alla legge che si risolve in una forte soggettivazione individualizzante, fondata su un'economia di meriti e demeriti, sull'esame di coscienza e sulla confessione. In breve, la cristianità introduce un rapporto di *obbedienza pura* nella guida morale del fedele, che si affida in maniera completa al proprio *pastore*.

Tale rapporto, tuttavia, benché si imponga su tutti gli aspetti della vita e della condotta quotidiana, durante tutto il medioevo rimane saldamente distinto dal potere politico. È solo a partire dal XVI secolo che si producono una serie di *crisi* legate alle

105 *Ivi*, p. 119-120

modalità di esercizio di questa *pastorale*, una serie di *lotte* che hanno come centro i movimenti di Riforma che attraversano l'Europa per tutto il '500 e che hanno a oggetto proprio la capacità e il potere che il clero ha di *guidare* i soggetti, lotte la cui posta in gioco è la possibilità di guadagnare un'autonomia da parte dei soggetti del pastorato. D'altra parte, queste crisi contribuiscono a estendere i meccanismi pastorali al di fuori dei confini della Chiesa: anziché essere soppresso, il potere pastorale viene quindi integrato all'interno dei nuovi dispositivi di governo, attraverso una vera e propria "fioritura" della letteratura sul governo e la nascita dei meccanismi governamentali.

A partire dalle conferenze alla Stanford University del 10 e 16 ottobre 1979 e raccolte sotto il titolo "Omnes et singulatim¹⁰⁶", la definizione del problema del *governo* come problema generale dei rapporti tra gli individui subisce, per Foucault, un cambiamento graduale, al punto da poter affermare che «le relazioni di potere caratterizzano il modo in cui gli uomini sono "governati" gli uni dagli altri¹⁰⁷». In realtà, i corsi *Sicurezza, territorio, popolazione* e *Nascita della biopolitica* rappresentano un punto di partenza per una successiva evoluzione del discorso foucaultiano: cercando di ricostruire la

106 Michel Foucault, "«Omnes et singulatim»: vers une critique de la raison politique", DE, Tome 2, n° 291

107 Maurice Florence (pseud. di Michel Foucault), "Foucault", op. cit., p. 12.

genealogia della governamentalità attraverso i numerosi dispositivi del governo e del potere pastorale, Foucault si scontra con una molteplicità eterogenea di paradigmi e di discorsi che integrano la nozione di governo in forme alquanto differenziate. Il *governo* sembra imporsi, tra essi, non come uno specifico dispositivo o come una modalità peculiare di esercizio del potere, ma come una nozione che investe il *problema complessivo* delle relazioni di potere.

Governamentalità, governo e tecnologie del sé

A partire dalle conferenze di Standford, Foucault disegna una genealogia del potere pastorale – identificato come solo *una* delle modalità che il governo assume nel corso della modernità – e più in generale del governo statale – come intreccio specificamente moderno di potere pastorale e potere politico. Nella parte finale, Foucault traccia una linea del proprio orizzonte di ricerca generale, suggerendo che il suo indirizzo di ricerca, in quegli anni, può essere definito come una «analisi storica di ciò che potremmo definire “arte del governo”¹⁰⁸». Riprendendo a quest'altezza il tema complessivo delle relazioni di potere, inoltre, Foucault afferma che è possibile individuare il loro tratto caratteristico nel fatto che «certi uomini possono determinare la condotta di altri uomini in modo più o meno completo, ma mai in modo esaustivo o coercitivo¹⁰⁹». Questa

108 Michel Foucault, “Omnes et singulatim”, op. cit., p. 144

109 *Ibidem*

intuizione sarà alla base dei successivi sviluppi della ricerca di Foucault, riscontrabile già a partire dai titoli che darà ai corsi successivi al 1979, centrati sull'arte del governo¹¹⁰: il senso complessivo di questo spostamento dell'attenzione da parte dell'autore è quello di elaborare una nozione di governo collegata al tema della verità, in modo da comprendere il problema della "conduzione" degli altri e dell'elaborazione di condotte individuali.

Per quale motivo Foucault sceglie di utilizzare una terminologia che metta al centro delle relazioni di potere il governo? Anzitutto, va notato che tale nozione viene usata come il punto di costituzione di specifici modi di *soggettivazione*. Il governo appare, cioè, come la modalità attraverso la quale si struttura il campo d'azione possibile per la relazione con gli altri, la modalità attraverso la quale vengono definiti i limiti all'interno dei quali i soggetti possono agire. Dunque il problema del politico, per Foucault, ha a che fare con i campi e i dispositivi all'interno dei quali gli esseri umani *vengono resi soggetti*: non è l'organizzazione della società *dall'alto* a costituire l'oggetto della sua analisi, ma le modalità e le pratiche storiche che hanno reso possibile, a un dato momento e in una data epoca, il sorgere di specifiche soggettività e modi di vita.

110 Cfr. Michel Foucault, *Le gouvernement des vivants*, Gallimard, Paris 2012; ID, *L'ermeneutica del soggetto*, Feltrinelli, Milano 2003; ID, *Il governo di sé e degli altri*, Feltrinelli, Milano 2009.

Il rapporto di governo non assume un valore negativo, non è qualcosa da cui un soggetto “puro” deve liberarsi, ma viene identificato come quel campo strategico all’interno del quale un soggetto si forma e può agire: «le relazioni di potere si radicano nel profondo del legame sociale, e [...] non ricostituiscono “sopra” la società una sorta di struttura supplementare la cui cancellazione radicale potrebbe forse essere sognata¹¹¹».

Tuttavia, non bisogna pensare che per Foucault tutte le forme di esercizio del potere si equivalgano: all’interno di questi legami sono possibili maggiori o minori livelli di libertà, senza che essa coincida però mai con uno stato di totale “liberazione”. Tali processi di liberazione, infatti, tendono a intervenire laddove sussistono degli stati di *dominazione*, che puntano distruggere o a indebolire. All’interno degli stati di dominazione non sono possibili esperienze di libertà, essi rappresentano casi in cui le relazioni di potere divengono “bloccate o fisse” e non determinano spazi per l’azione possibile, bensì si reggono sulla violenza e l’imposizione fisica¹¹². Il punto è che tali situazioni, benché possano essere messe in crisi attraverso *movimenti di liberazione*, non producono affatto una libertà totale dalle relazioni di potere. Anzi, il rischio è proprio che si riannodino in stati di dominazione peggiori di quelli che li hanno preceduti.

Malgrado non neghi l’importanza di questi movimenti, Foucault

111 Michel Foucault, “Come si esercita il potere?”, in Herbert L. Dreyfus, Paul Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault*, p. 294

112 Cfr. Michel Foucault, “L’etique de souci de soi”, op. cit.

si concentra però su quelle “pratiche di libertà” che non pretendono di muoversi “al di fuori” delle reti di potere, ma sono viceversa *costitutive* di esse: per l’autore francese è possibile, infatti, governare la condotta di qualcun altro solo se questi è libero di farsi condurre. Gli stati di dominio sorgono solo laddove una delle due parti non è libera di obbedire. Questa libertà è certo un presupposto della relazione di potere, ma non si tratta di una sua condizione originaria: al contrario, si tratta di uno spazio costituito attraverso la rete di relazioni di potere che attraversano tutto il campo sociale: «il potere viene esercitato soltanto su soggetti liberi, e solo nella misura in cui sono liberi. Con ciò intendiamo individui e soggetti collettivi che hanno davanti un campo di possibilità in cui parecchi modi di condotta, numerose reazioni, diversi tipi di comportamento possano essere realizzati. Dove le determinazioni sono saturate, non c’è rapporto di potere: la schiavitù non è un rapporto di potere quando l’uomo è in catene¹¹³».

In quanto pratica libera, l’obbedienza ai rapporti di governo assume l’obbedienza in una modalità necessariamente aperta e problematica: ciò apre a ulteriori possibilità di soggettivazione, a nuovi rapporti di potere, a nuovi spazi di libertà che possono agire sul rapporto di governo stesso e sulle sue modalità di attuazione. La libertà è dunque questa *pratica* che consiste nella creazione di linee di soggettività nuove, le quali attualizzano

113 Michel Foucault, “Come si esercita il potere?”, op. cit., p. 293

problematicamente i rapporti di governo e aprono, specie nell'ultima produzione di Foucault, al campo di una *etica* possibile.

Accanto allo sviluppo di quest'etica, le relazioni di governo assumono sempre più un rapporto preciso con il concetto di *verità*. Essa non è da interpretare come qualcosa di costituito dal potere o come il frutto di oscuri meccanismi di artefazione messi in moto per celare stati di dominio: il rapporto tra sapere e potere, infatti, non è un rapporto di identità, se essi fossero identici non si porrebbe neanche il problema di analizzare il loro *rapporto*. Al contrario, per Foucault, ogni modalità di governo degli uomini comporta delle relazioni con precise manifestazioni della verità: questo non significa che il potere abbia bisogno di "legittimarsi" attraverso la verità, di giustificare il comando o di "convincere" i soggetti ad obbedire. La verità è piuttosto un elemento che entra in *rapporto* con il potere, non derivando né essendo strutturata da esso. A differenza, dunque, di quanto emergeva nei testi come *L'ordine del discorso* e *Nietzsche, la genealogia, la storia*, negli ultimi anni di vita Foucault definisce spesso la verità come l'altro polo – a fianco del soggetto – attorno al quale ruotano le sue ricerche: «mon problème n'a pas cessé d'être toujours la vérité, le dire vrai, le *wahr-sagen* – ce que c'est que dire vrai – et le rapport entre dire vrai et formes de réflexivité, réflexivité de soi

sur soi¹¹⁴».

Va comunque sottolineato che, se pare esserci una discontinuità nell'uso che Foucault fa della verità, in senso strategico pare esserci solo una *oscillazione* nel concetto di verità che l'autore utilizza: laddove Foucault fa riferimento alla verità in senso strutturale, si riferisce ai due poli di “verità-dimostrazione” e “verità-evento”; ma dal punto di vista strategico, dal punto di vista cioè degli *effetti di potere* che la verità opera sui soggetti, non assistiamo a uno scontro tra una verità “buona” e una “cattiva”. Dal momento che Foucault ha sempre inteso il soggetto come una costruzione, possiamo affermare che anche la verità sia in Foucault qualcosa di positivo, corrispondente cioè ai modi differenziati attraverso i quali, nella storia, si è pensato di “essere nel vero”, di poter “dire la verità”: in questo senso essa si è detta e si può dire in molti modi e quindi esistono molti tipi di verità, molteplici configurazioni attraverso le quali il tema della verità è stato pensato e posto come problema. Il punto, semmai, come cercheremo di dimostrare nel terzo capitolo, è l'acquisizione di una *consapevolezza* riguardo l'uso che è possibile fare della verità per *aprire spazi di libertà* e di autonomia.

È in un saggio dedicato a George Canguilhem che Foucault sembra chiarire il suo rapporto con la verità, al di là delle

114 Michel Foucault, “Structuralisme et post-structuralisme”, DE, Tome 2, n° 330, p. 1023.

possibili interpretazioni successive¹¹⁵, pubblicato per la prima volta nel 1978 e rivisto poi nel 1984¹¹⁶. Per Foucault è il modo in cui Canguilhem pone il problema della verità a costituire la base per il proprio discorso. La storia delle scienze, infatti, non si può considerare come una sorta di “storia del vero”: lo stesso fatto di poter studiare differenti configurazioni scientifiche presuppone l’assenza o comunque la sfuggevolezza di qualcosa come una veridicità da scoprire o da svelare rispetto a una misinterpretazione o a un errore, una verità da sempre inscritta nelle cose o nell’intelletto e che andrebbe ricostruita. Al contrario, per il Foucault lettore di Canguilhem, occorre «fare la storia dei “discorsi veridici”, cioè di discorsi che si rettificano, si correggono, che operano su se stessi tutto un lavoro di

115 La critica recente ha affrontato il tema della verità in Foucault essenzialmente secondo tre approcci: un primo approccio “fittizio” che riprende una serie di affermazioni dell’autore sul carattere di “finzione” rappresentato dalle sue opere (per esempio Cfr. Michel Foucault, “Les rapports de pouvoir passent à l’intérieur des corps”, DE, Tome 2, n° 197) e che struttura il rapporto tra soggetto e verità come basato su una serie di “effetti di verità” (Cfr. Francesco Paolo Adorno, *Le style du philosophe*, Kime Editions, Paris 1996; Timothy O’Leary, *Foucault and Fiction: The Experience Book*, Bloomsbury Academic, London 2009); un secondo approccio è quello che caratterizza l’atteggiamento di Foucault alla verità come “scettico”, capace cioè di attribuire valore a una serie di “verità di base” (essenzialmente quelle provenienti dalla fisica e dalla realtà immediata) e contemporaneamente impegnato a mettere in dubbio ogni altra “verità” acquisita (Cfr. Paul Veyne, *Foucault, il pensiero e l’uomo*, Milano 2010); un terzo approccio è quello “cinico” che tende a concepire l’approccio foucaultiano alla verità come un rapporto *etico*, nel quale la verità rimane un costrutto, ma applicabile a un *modo di vivere*, in linea con l’ultima produzione foucaultiana e tentando la costruzione di una relazione con il pensiero lacaniano (Cfr. Pier Aldo Rovatti, *Quel poco di verità. Una lezione su Michel Foucault*, Mimesis, Milano 2013; John Rahchman, *Erothique de la vérité: Foucault, Lacan et la question de l’éthique*, PUF, Paris 1994).

116 Michel Foucault, “La vie, l’expérience et la science”, DE, Tome 2, n°361.

rielaborazione finalizzata al compito di “dire vero¹¹⁷”».

È proprio questa oscillazione strategica sul tema della verità e la sua particolarità a tracciare un legame con il tema del governo: legame rappresentato dall’analisi di Foucault sul concetto di governamentalità.

Questo tema compare a partire dal Corso su *Sicurezza, territorio, popolazione*, ma acquisirà in seguito un significato preciso, al di là delle definizioni iniziali, che lo collegherà a una specifica modalità di governo: rispetto alle altre modalità del governo politico, infatti, la governamentalità si pone in relazione alla verità senza cercare di instaurare con essa un legame ontologico, senza chiedersi dunque quale sia il posto delle relazioni di potere all’interno di ordine più ampio (naturale, cosmologico, teologico, etc.). Le numerose ed eterogenee esperienze che compongono questo dispositivo hanno un punto in comune nel porsi attraverso una *esigenza conoscitiva* dell’oggetto su cui si applica l’arte di governo, come se si trattasse di una scienza positiva. In questo senso, Foucault legge la nascita dello Stato a partire dal XVI secolo proprio come una esigenza da parte del governo, come risposta a una volontà di sapere e di indagare i fenomeni sociali attraverso una schiera di strumenti come la statistica e la demografia, oltre che grazie a un cambio di paradigma dell’economia, che vedrà

117 *Ivi*, pp. 588-589

nell'evoluzione del mercantilismo il suo punto di svolta.

Lo Stato, nei due corsi del '78 e del '79, risulta essere l'insieme dei *dispositivi* governamentali, ma contemporaneamente è anche il campo di oggetti verso il quale si rivolgono le pratiche di governo, che esse stesse formano, instaurando una certa modalità di pensare, organizzare e analizzare la "realtà sociale". Il tentativo di collegare la governamentalità alla nascita dello Stato moderno e di rendere ragione della sua incarnazione più contemporanea è affidato al Corso del 1978, intitolato *Nascita della biopolitica*, posto sin da subito in continuità con il precedente. Mentre però *Sicurezza, territorio, popolazione* aveva assunto un campo di ricerca teorico molto vasto, necessario per ripensare le relazioni di potere alla luce dell'analisi del potere, nel nuovo corso Foucault si occuperà di una pratica governamentale specifica: quella liberale e neoliberale, che segna una discontinuità rispetto all'arte di governo "classica". Il corso del 1979 comincia proprio dall'analisi di quest'ultima, attraverso la distinzione tra due insiemi di pratiche, sviluppatesi in Europa tra il XVII e il XVIII secolo: ragion di Stato e polizia.

La ragion di Stato rappresenta innanzitutto una rottura con lo stato di veridizione tradizionale, che identificava le relazioni di potere attraverso una corrispondenza con un ordine (religioso, teorico, etc.) più vasto. Essa fonda la propria legittimità come

modalità e capacità di indagine conoscitiva, manifesta cioè la propria *verità* nella capacità di conoscere il proprio oggetto specifico, sia esso lo Stato, la diplomazia o la “realtà sociale”.

La polizia, per Foucault è la modalità attraverso cui la ragion di Stato è in grado di governare: «mercantilismo, stato di polizia, bilancia europea hanno dunque costituito, insieme, il corpo concreto della nuova arte di governare organizzata in base al principio della ragion di stato¹¹⁸». Anzitutto, la *polizia* è un modo di governare la società che prende in carico “fin negli aspetti più dettagliati” la vita degli individui come dei gruppi presenti nello Stato, ne controlla lo stato, l’attività, l’inattività, etc.: «una regolamentazione indefinita del paese secondo il modello di una serrata organizzazione urbana¹¹⁹». D’altra parte, attraverso il *mercantilismo* si sviluppa una teoria e una pratica di controllo della popolazione per come essa risulta “disciplinata” dalla polizia, regolamentata come forza produttiva per assicurare prosperità e ricchezza al Paese. Infine, il dispositivo diplomatico-militare prende similmente in carico una conservazione dinamica dello Stato e la inserisce nel gioco di equilibrio tra i vari Stati: in sintesi, secondo Foucault, tutte queste pratiche vanno in direzione dell’acquisizione di un sempre maggior peso del proprio Paese nella bilancia della potenza europea.

Secondo Foucault, è a partire dal XVIII secolo che cominciano a

118 Michel Foucault, *Nascita della biopolitica*, op. cit., p. 17

119 *Ibidem*.

svilupparsi nuove pratiche che hanno principi diversi e spesso opposti all'arte di governo classica, che pur non sostituendosi interamente a essa, nondimeno segnano una discontinuità: se nelle lezioni iniziali di *Sicurezza, territorio, popolazione* Foucault opponeva i due paradigmi di disciplina e governo, già verso la fine del corso pare scorgersi una loro *distinzione* che presuppone in qualche modo una contiguità se non una parziale convergenza. Non a caso, già a partire dalle prime lezioni di *Nascita della biopolitica*, emerge una diversa modalità di governo, supportata dalle teorie mercantiliste, che anziché pretendere di regolare i mercati, tenderà semplicemente a regolarne gli effetti: per Foucault, l'obiettivo centrale del mercantilismo – e dell'idea di organizzazione sociale a esso sottesa – non è più quello di disciplinare gli eventi nefasti come la scarsità della produzione dei cereali, ma di interpretarli come eventi irriducibili, come fenomeni naturali che hanno la propria realtà e consistenza oggettiva. In quanto tali, essi obbediscono a leggi indipendenti dalla volontà degli uomini e dal potere politico: essi non possono dunque essere evitati, ma soltanto regolati, agendo sui processi complessivi e cercando di equilibrarli. È a questa altezza che, per Foucault, si situa la nascita della economia politica *liberale* come snodo fondamentale per le nuove tecniche di governo. Egli individua tre elementi-chiave di questa nuova configurazione: natura, libertà e sicurezza.

Se da un lato rappresenta la possibilità delle pratiche di governo liberali di avere a oggetto il *bios* stesso degli uomini, la loro esistenza come specie, la natura disegna anche la popolazione come oggetto di studio e possibilità di azione, nella misura in cui essa risulta essere un insieme di “fenomeni naturali”, di casualità che si ripetono seguendo leggi e meccaniche autonome, e come insieme di processi economici che si sviluppano “naturalmente” all’interno di questo ambiente. Questo spazio, che nel corso del XIX secolo verrà identificato con la *società*, non può essere costituito e disciplinato dal governo (in quanto spazio “naturale”), ma può essere attivamente indagato e conosciuto nel suo funzionamento¹²⁰. È la popolazione come *mercato*, dunque, a divenire il luogo di veridizione delle pratiche di governo, il punto a partire dal quale la realtà naturale e spontanea dello scambio e della produzione determina se l’azione di governo può ritenersi giusta o sbagliata. La popolazione non è più, dunque, l’obiettivo, l’oggetto da conoscere per garantirsi l’accrescimento dello Stato, come avveniva nella ragion di Stato, ma essa rappresenta il luogo, lo spazio all’interno del quale si manifesta lo scambio: la governamentalità liberale dovrà conoscere, invece, il mercato e le sue leggi, da lasciar agire *liberamente*.

È proprio tale libertà a essere riconosciuta da Foucault come elemento distintivo del liberalismo. Essa è necessaria non solo

120 Cfr. *ivi*, pp. 61 e sgg.

per lo sviluppo del mercato, ma anche per la popolazione stessa; se nel dispositivo disciplinare tutto doveva essere regolato e nulla lasciato al caso, il dispositivo governamentale, viceversa, *lascia fare*: «lasciar fare, accadere, scorrere, significa essenzialmente fare in modo che la realtà si sviluppi, proceda e segua il suo corso secondo le leggi, i principi e i meccanismi propri della realtà¹²¹». Questa libertà è un elemento strutturale e indispensabile del sistema di governo liberale, al punto che esso «non può funzionare veramente se non là dove vi sono delle libertà: libertà del mercato, libertà del venditore, libero esercizio del diritto di proprietà, libertà di discussione, eventualmente libertà d'espressione ecc.¹²²». A questo fine il liberalismo non solo garantisce la libertà degli individui, ma la sostiene, la difende, la organizza e la produce: esso ha bisogno di libertà e si regge su di essa, dunque non può che favorirla e sostenerne la produzione e riproduzione. D'altra parte, essendo un bene così prezioso, questa libertà va anche difesa da quelli che sono i suoi rischi: i monopoli, la scarsità della mano d'opera, etc.: «Si creano così le condizioni per dar vita a una legislazione formidabile, per una formidabile quantità di interventi di governo, a garanzia di quella produzione di libertà di cui si ha appunto bisogno per governare¹²³».

Per poter assicurare questo alto livello di libertà, dunque, c'è

121 Michel Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, op. cit., p. 47

122 Michel Foucault, *Nascita della biopolitica*, op. cit., p. 65

123 *Ivi*, p. 67

bisogno di un altrettanto alto livello di *sicurezza*: entrambe si combinano alla nozione di “pericolo”, come necessario corollario della libertà. Gli individui liberi, infatti, vivono una condizione di radicale incertezza e la percepiscono come gravida di pericolo. E proprio nel XIX secolo questo tema del pericolo rappresenta un nodo problematico nelle campagne pubbliche sull’igiene pubblica, sull’assicurazione sociale, sulla necessità di istituire casse di risparmio, etc. tutte iniziative che si coniugano con la necessità di un’azione di *governo* che le diriga. La *questione sociale* che nasce e si sviluppa nel XIX secolo, anche quando matura in ambienti progressisti o socialisti, muove dall’assunzione del “rischio sociale” come endemico e presuppone che la soluzione sia possibile solo da un punto di vista collettivo e politico, condividendo così il terreno di intervento e l’orizzonte discorsivo del liberalismo. Anche le politiche anti-liberali e welfaristiche, insomma, si nutrono di libertà, le producono e – contemporaneamente – le regolano, per limitare il più possibile i rischi.

Secondo Foucault, però, malgrado differenti correttivi siano stati richiamati al fine di arginare le crisi della governamentalità liberale, tra il XIX e il XX secolo, la strutturale instabilità del suo funzionamento ha portato a un nuovo cambio di direzione e alla nascita di pratiche governamentali *neoliberali*, con riferimento soprattutto all’ordoliberalismo tedesco e alla cosiddetta Scuola di Chicago. Ciò che è in discussione, nella

dettagliata analisi che occupa la parte centrale di *Nascita della biopolitica* è il formarsi di una razionalità politica che non ha come oggetto l'uomo dello scambio, come consumatore di beni, ma l'uomo "imprenditore", colui che si attiva nella produzione. Quello che succede con questo cambiamento di oggetto, è una società non sottomessa all'imperativo di produrre merci, ma di stimolare meccanismi di concorrenza tra soggetti. Perché questo accada viene generalizzato e si diffonde alla società e agli individui il *modello dell'impresa*: in ciò, l'obiettivo di costituire la società come campo della competizione non significa atomizzare il corpo sociale, ma spingerlo verso forme costitutive e mononucleari al fine di garantire la «ricostruzione organica della società a partire dalle comunità naturali, dalle famiglie e dai rapporti di vicinato¹²⁴». In questo contesto il diritto si presenta da una parte come una forma di legislazione economica puramente formale che si limita a organizzare il quadro economico e, dall'altra, viene affidato all'aspetto *giurisprudenziale* il ruolo centrale di regolare i rapporti interni ed esterni tra le varie "cerchie" della società.

Tuttavia, se l'ordoliberalismo tedesco prende le mosse da una critica alla società di massa e si ispira alle riflessioni weberiane sull'etica sociale dell'impresa, Foucault impegna un discorso leggermente diverso per il neoliberalismo americano della Scuola di Chicago: qui l'attore sociale è considerato già

124 Ivi, p. 130

immediatamente un imprenditore e il lavoro è sempre scomposto nei due elementi del “capitale umano” e del reddito (inteso come “profitto”) del lavoratore. L’individuo viene così concepito sempre come *imprenditore di se stesso*: da ciò deriva una nuova griglia di intelligibilità del soggetto, che si traduce in un’analisi del capitale umano come insieme di mezzi rari, di capacità sviluppate e innate, oggetto di una scelta economica e razionale. Tale griglia si identifica con un preciso “modo di vita” complessivo che vuole prendere le distanze dalle pratiche disciplinari, a vantaggio della produzione di libertà e della possibilità di scelta che possono rispondere a differenti esigenze personali: in questo contesto, evidentemente, la gestione del rischio non ricade sulla collettività, ma viene assunta dall’individuo, che in quanto autore delle scelte “razionali” ne è anche il responsabile finale.

Foucault sottolinea come tanto le critiche che spingono verso un ritorno alla partecipazione statale nella tutela del rischio sociale, quanto quelle critiche che mettono l’accento sulla necessità di liberarsi da una società massificata e standardizzata, rispondono a vario titolo a istanze già presenti all’interno della governamentalità neoliberale, di cui rappresentano in realtà solo peculiari modalità: : «semplicemente si ingannano quei critici che credono di criticare l’obiettivo attuale della politica di governo, quando denunciano una società che potremmo definire “alla Sombart”, e cioè una società dell’omologazione, di

massa, dei consumi, dello spettacolo e così via. In realtà criticano qualcos'altro. Criticano qualcosa che ha costituito senza dubbio, in modo esplicito o implicito, voluto o meno, l'orizzonte delle arti di governo dagli anni venti agli anni sessanta. Ma abbiamo già oltrepassato questo stadio. Non siamo più a quel punto. L'arte di governare programmata verso gli anni trenta dagli ordoliberali, che è diventata attualmente la programmazione della maggior parte dei governi nei paesi capitalisti, non cerca assolutamente la costituzione di quel tipo di società. Si tratta, al contrario, di ottenere una società orientata verso non il mercato e l'uniformità della merce, ma verso la molteplicità e la differenziazione delle imprese¹²⁵».

Dunque, questa ricostruzione della governamentalità nel contesto liberale e neoliberale non ne fa un'ideologia, ma un insieme di pratiche di governo ben determinate e una specifica modalità di rapporto alla verità e ai saperi positivi. A partire dalla produzione degli anni '80, tuttavia, la governamentalità sembra indicare una precisa modalità di rapporto alla verità e alla capacità di costituzione di sé¹²⁶. È significativo come, dopo *Nascita della biopolitica*, nel successivo *Subjectivité et vérité*¹²⁷ il tema assume confini molto più circostanziati: «Quant à l'étude de la "gouvernementalité", elle répondait à un double

125 *Ivi*, p. 132-133

126 Cfr. Michel Foucault, "L'éthique de la souci de soi", DE, Tome II, n°356, pp. 1547-1548

127 Michel Foucault, "Résumé du cours", DE, Tome II, n°304

objectif : faire la critique nécessaire des *conceptions courantes du "pouvoir"* (plus ou moins confusément pensé comme un système unitaire, organisé autour d'un centre qui en est en même temps la source, et qui est porté par sa dynamique interne à s'étendre toujours); l'analyser au contraire comme un domaine de relations stratégiques entre des individus ou des groupes – relations qui ont pour enjeu la conduite de l'autre ou des autres, et qui ont recours, selon les cas, selon les cadres institutionnels où elles se développent, selon les groupes sociaux, selon les époques, à des procédures et techniques diverses [...]on pourrait ainsi reprendre sous un autre aspect la question de la "gouvernementalité": le gouvernement de soi par soi dans son articulation avec les rapports à autrui¹²⁸».

Nell'unico riferimento a questo concetto nell'intero corso sull'*Ermeneutica del soggetto*¹²⁹, in particolare, essa sembra valere sì come sinonimo di "governo", ma in un contesto che tratta del problema del sé nella nostra attualità¹³⁰ e della possibilità effettiva di tracciare un'etica che comporti un rapporto di sé con sé in grado di avere un effetto sull'attualità: «proprio la costituzione di una tale teica è un compito urgente, fondamentale, politicamente indispensabile, se è vero che, dopotutto, non esiste un altro punto, originale e finale, di resistenza al potere politico, che non stia nel rapporto di sé con

128 *Ivi*, pp. 1034, corsivo mio.

129 Michel Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, Feltrinelli, Milano 2003

130 *Ivi*, p. 222

sé¹³¹».

La soggettività al di là del potere

Il nodo della governamentalità, dunque, intreccia da una parte il tema della verità e dall'altra quello della libertà. In particolare quest'ultima, con il suo statuto problematico, rende a Foucault difficile rintracciare all'interno dell'ordine neoliberale delle contro-condotte capaci di scardinarlo o metterlo in crisi, come era invece avvenuto tanto per il dispositivo di sovranità quanto per quello disciplinare. Se in *Nascita della biopolitica*, in particolare, non vengono identificate le linee di forza specifiche che costituiscono il dispositivo della governamentalità liberale, tale mancanza ruota, appunto, attorno al problema della libertà: da una parte esso si presenta come perno del funzionamento del dispositivo governamentale, ma è anche, nel discorso complessivo di Foucault, la condizione di possibilità per la produzione di un campo politico attorno a un dispositivo. In qualche modo, per Foucault il potere funziona, come abbiamo visto, solo grazie alla libertà: «se vi sono relazioni di potere attraverso tutto il campo sociale, è perché vi è libertà dappertutto¹³²».

Questa sorta di vicolo cieco nell'analisi foucaultiana, può essere letto in due modi.

Da una parte, dando centralità all'azione sulla popolazione in

131 *Ibidem*.

132 Michel Foucault, "L'ethique de la souci de soi", op. cit., p. 1540

quanto ambiente e non sui singoli individui, lasciati e anzi invogliati ad adoperare la propria libertà e le proprie capacità per determinare da sé il proprio mondo, il liberalismo sembra non “eccessivamente governato”, ma anzi lasciato al proprio libero costituirsi senza che gli venga imposta una specifica forma di soggettivazione. Sarebbe quindi proprio la libertà a diventare il modo di funzionamento di questa configurazione del potere, mentre nelle configurazioni tradizionali essa aveva rappresentato il punto di massima instabilità di ogni sistema politico. Seguendo questa analisi, emergono due importanti conseguenze: da un lato, nel dispositivo governamentale la politica sarebbe ridotta alla semplice azione di governo come produzione di un equilibrio dinamico tra le diverse cerchie di interessi e norme alle quali la società risulta così ridotta, alla loro corretta amministrazione; dall'altro lato, l'aprirsi di così ampi spazi di libertà mette in campo la possibile costruzione di dinamiche *etiche*, la continua produzione di nuove forme di soggettività e di “governo di sé”. Tali modalità, lungi dal rappresentare un problema per l'esercizio del potere, ne rappresentano piuttosto un punto di applicazione, un punto di presa, in quanto costitutive dello spazio sociale, e consentono un alle pratiche di governo di esercitarsi mediante procedure di inclusione, alle pratiche economiche di espandersi verso nuove “nicchie di mercato” e agli individui di forgiare liberamente la propria identità.

Una simile lettura suggerisce, infine, che l'investimento di Foucault sul tema dell'etica sarebbe in realtà un sostanziale abbandono della possibilità da parte della politica di produrre vie di superamento dall'ordine neoliberale e dunque della possibilità di investire, piuttosto, nell'approfondimento delle possibilità offerte dall'etica. Questa lettura, pur trovando numerosi spazi e riferimenti interni all'opera di Foucault per essere portata avanti, non appare in grado di rendere conto della complessità del discorso foucaultiano. Appare infatti improprio, se non scorretto, affermare che il liberalismo non abbia effetti di soggettivazione: *l'homo economicus* per come Foucault lo pensa e definisce «non è un atomo di libertà¹³³». Malgrado il soggetto venga lasciato “libero” di sviluppare le proprie facoltà individuali e mantenga un certo grado di opacità rispetto al governo, non essendo da questo completamente controllato, questo non vuol dire che esso non venga costituito proprio come «colui che è possibile maneggiare, e che risponderà sistematicamente alle modificazioni sistematiche che verranno introdotte artificialmente nell'ambiente¹³⁴». L'individuo viene dunque attivamente costruito e costituito dal governo liberale, proprio in quanto fruitore e produttore di libertà. L'opacità di cui esso gode, nei confronti delle pratiche di governo è essa stessa uno strumento di soggettivazione che produce e permette determinati modi di pensare se stessi e il

133 Michel Foucault, *Nascita della biopolitica*, op. cit., p. 221

134 *Ivi*, p. 220

mondo circostante: ci si percepisce come liberi, attivi e dinamici e si interpreta il mondo come ambiente ricco di possibilità e rischi. Si impara a calcolare il proprio comportamento generale attraverso un calcolo di costi e benefici. È quindi chiaro come i due concetti di libertà, quella della governamentalità neoliberale e quella che potremmo definire “consustanziale” al potere non siano identiche né sovrapponibili: nel primo caso, infatti, la libertà è solo *un modo di soggettivazione specifico*, costruito dall’azione di governo e dalla governamentalità liberale; nel secondo caso, invece, ci troviamo di fronte a una *pratica della libertà* che attualizza il rapporto di governo attraverso l’assunzione problematica dei differenti modi di soggettivazione, al fine di ricostruire uno specifico dispositivo e che rendono possibile il funzionamento stesso del potere e del governo, permettendo di non ridurlo a un mero stato di dominazione.

È un fatto che la coesistenza di questi due concetti di libertà pone dei problemi notevoli nell’elaborazione di strategie che possano condurre al superamento dell’ordine neoliberale. Queste difficoltà spingeranno Foucault ad approfondire i rapporti di questo concetto “strutturale” di libertà nel suo discorso sull’etica antica, che interessa tutta l’ultima parte della sua biografia.

Foucault declina l’etica come un rapporto di sé a sé, uno spazio

in cui il soggetto non è soggettivato da linee di forza esterne, ma dall'attività di creazione del proprio sé, uno spazio nel quale il soggetto può dare una forma alla propria condotta e alla propria vita. L'etica è dunque un campo di esercizio di libertà che ha a che fare con la capacità di creare una nuova serie di soggettivazioni. In questo senso, è possibile ricostruire il percorso teorico e filosofico dell'autore francese come una storia generale dei modi di soggettivazione, nella quale si distingue un primo periodo dedicato allo studio della costituzione dei soggetti in relazione alle forme di potere (da *Storia della follia* a *L'archeologia del sapere*), un secondo periodo dedicato all'analisi delle relazioni di potere e di governo (da *L'ordine del discorso* al primo volume della *Storia della sessualità*), infine un terzo periodo nel quale egli si interroga sulle relazioni del soggetto con se stesso (se ne trova traccia ne *L'uso dei piaceri*, *La cura di sé* e negli ultimi corsi al Collège de France).

Il rapporto del sé con sé non va inteso nel senso di una *creazione di identità*, tema al quale Foucault sfuggirà tutta la vita¹³⁵, non si tratta di svelare una presunta autenticità del proprio io attraverso l'autoriflessione. Una simile rivendicazione di identità sarà sempre rifiutata da Foucault, per esempio in riferimento alla parabola del movimento gay: come vedremo nel dettaglio nel corso del terzo capitolo, la dimensione etica dell'omosessualità, appare solo quando ci si rifiuta di

135 Cfr. David Macey, *Michel Foucault*, Gallimard, Paris 1994

coglierla come una rivendicazione di identità e la si coglie invece come messa in discussione dell'identità di genere stessa¹³⁶.

Il problema etico non si risolve quindi attraverso un ritorno all'interiorità, ma si riferisce a un rapporto di esteriorità a sé, assumendo dunque se stessi come oggetto di una vera e propria *fabbricazione*. Questo ripiegamento non mette in discussione il rapporto con l'altro, non implica una chiusura sul sé, esso ha anzi un intrinseco carattere *sociale*, passa sempre attraverso la mediazione della presenza dell'altro in varie forme: il maestro, la guida, il compagno¹³⁷.

L'etica si configura dunque come una *torsione* del sé, un raddoppiamento che si realizza attraverso la creazione di stili di vita: essa non comporta una *creatio ex nihilo* della novità, come se l'individuo rappresentasse una componente creativa trascendentale, priva di rapporti, come se fosse appunto un "atomo di libertà": l'etica non prescinde affatto dalla rete di rapporti e relazioni di potere e di governo presenti e dalle soggettivazioni molteplici che inseriscono gli individui nei loro campi di azione e relazione. L'etica, al contrario, assume tutti questi differenti processi come punti di partenza e come luogo del proprio esercizio.

Negli ultimi anni della sua vita, Foucault tenta di definire

136 Cfr. Michel Foucault, "Interview de Michel Foucault", DE, Tome II, n°349; ID, "De l'amitié comme mode de vie", DE, Tome II, n°293

137 Cfr. Michel Foucault, "À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours", DE, Tome II, n°344.

meglio, in senso positivo, la sua riflessione sul tema dell'etica e della cura di sé. Malgrado il suo tentativo di scrivere un testo dedicato al problema generale delle tecniche di sé sia stato interrotto dalla precoce morte dell'autore, numerosi indizi e tracce di lavoro rimangono contenuti negli ultimi corsi al Collège de France (*Sul governo dei viventi, Soggettività e verità, L'ermeneutica del soggetto, Il governo di sé e degli altri*) oltre che nel gruppo di conferenze tenute all'Università del Vermont e raccolte sotto il titolo *Tecnologie del sé*¹³⁸ e in una serie di dossier cartonati, rimasti tutt'ora inediti, ai quali il curatore dei corsi al Collège de France, Frédéric Gros, accenna nelle postfazioni agli ultimi corsi¹³⁹ pubblicati. In particolare, in un passaggio di questi dossier riportato da Gros, si nota la presentazione del problema etico come una presa di *distanza*, di capacità da parte del soggetto di operare un distanziamento dai modi di vita da cui esso è investito: «non lasciarsi interamente occupare dalle proprie attività, non identificare la propria vita con la propria funzione¹⁴⁰».

L'etica consisterà quindi proprio in questa distanza che è possibile esercitare rispetto a ciò che si è, *nelle relazioni esistenti* e in base alla quale si possono scegliere comportamenti e stili di vita autonomi: «Il rapporto a sé non di stacca

138 Michel Foucault, *Tecnologie del sé*, Bollati Boringhieri, Milano 1992.

139 Cfr. in particolare Frédéric Gros, "Nota del curatore", in Michel Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, op. cit., pp. 453-492.

140 Frédéric Gros, "Nota del curatore", in Michel Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, op. cit., pp. 486-487

l'individuo da ogni forma di attività nell'ordine della città, della famiglia o dell'amicizia; apre piuttosto, come diceva Seneca, un *intervallum* tra queste attività che egli esercita e ciò che lo costituisce come soggetto di tali attività¹⁴¹». A questa idea di una distanza tica si collega quella di *sostanza* etica, che emerge ne *L'uso dei piaceri*, quel processo per cui una parte di sé viene assunta problematicamente come oggetto proprio dal sé, provocando un ripiegamento, portando a costituire questa parte come materia principale della propria condotta morale. A questo proposito, Foucault traccia una distinzione tra una morale orientata al codice e una morale orientata all'etica.

In senso ampio, il termine "morale" indica qui l'apertura dello spazio etico che può assumere le due forme: quella del codice, in cui il problema del rapporto alle proprie soggettivazioni ha come forma l'aderenza a una serie di prescrizioni che codificano lo stile di vita; la forma dell'etica come forma compiuta dell'autonomia, al contrario, ha come obiettivo la creazione di nuovi stili di vita. Il codice tende quindi a chiudere lo spazio di distanza e apertura prodotto dall'etica, in quanto possibilità di un reale superamento e mutamento delle catene di soggettivazione preesistenti. È solo un vero distanziamento etico a poter garantire un pieno spazio di esercizio della libertà.

Un simile modello di etica, quindi, non corrisponde a un rifiuto della politica: «risulta evidente che: relazioni di potere –

141 *Ivi*, p. 487

governamentalità – governo di sé e degli altri – rapporto di sé a sé, tutto ciò costituisce una catena, una trama, e ritengo che sia proprio attorno a tali nozioni che diventa necessario tentare di articolare la questione della politica e quella dell’etica¹⁴²». Va tuttavia considerato che in questo senso l’impegno etico non va identificato con una forma di impegno politico in senso stretto: Foucault tenderà ad articolare la “politica” attorno alle attività di governo e di esercizio del potere, ai dispositivi, ai processi di soggettivazione e di veridizione e ai “regimi di verità”; al contrario, l’etica rappresenterà l’elemento di instabilità strutturale di tale funzionamento.

L’etica sarà, dunque, per Foucault, lo spazio proprio della libertà che funziona da «condizione ontologica dell’etica. Ma l’etica è la forma riflessa che prende la libertà¹⁴³» e cioè la capacità del soggetto di assumere su di sé il processo di attualizzazione dei processi di soggettivazione imposti dalle forme di governo, nella loro problematicità e instabilità.

Questa problematizzazione dei rapporti di potere e della politica ritorna costantemente a presentarsi all’interno della storia, modificandosi e assumendo configurazioni completamente diverse in corrispondenza con le diverse manifestazioni del vero, all’interno delle quali si identificano, di volta in volta, i rapporti di potere. Per Foucault questa relazione tra etica come

142 Michel Foucault, *L’ermeneutica del soggetto*, op. cit., p. 222

143 Michel Foucault, “L’éthique du souci de soi”, op. cit., p. 712

messa in questione dell'esistente e relazioni di potere, sembra in generale porre due momenti chiave, uno "classico" e uno "moderno" del rapporto tra verità e potere nella storia occidentale.

Il primo momento sarebbe quello della Grecia Classica, nella quale l'etica (intesa come governo di sé) intercetta e problematizza la politica (intesa come governo degli altri) dal lato dei *governanti*, imponendo dunque un campo di problemi come l'educazione del sovrano (con Platone) o del *demos*, di chi è destinato a governare. Quello che emerge, ad esempio, dall'analisi foucaultiana dell'*Alcibiade primo* di Platone, è appunto una stretta correlazione fra governo di sé e degli altri, nella quale solo chi è padrone di sé e che ha posto ordine nella sua anima può ritenere di porre ordine nella città: «In Socrate, nel dialogo intitolato Alcibiade, come ricorderete, emerge con grande chiarezza che la cura di sé rappresenta un imperativo che viene proposto a coloro che vogliono governare gli altri, e costituisce anche la risposta alla domanda: "In che modo è possibile governare bene?". Curarsi di sé è dunque un privilegio dei governanti [*des gouvernants*], ma è anche, al contempo, un loro dovere, dal momento che essi devono governare¹⁴⁴».

Questa configurazione dell'etica genera quindi un agonismo tra governanti e governati, tra un polo eticamente attivo e uno passivo. Per l'antichità greca, dunque, la libertà etica si esercita

144 Michel Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, op. cit., pp. 66-67

nel momento in cui è possibile mostrare la padronanza di sé nel governare gli altri in modo virtuoso. Il rapporto con la temperanza, allora, si declina come rapporto con la saggezza e dunque con la verità, che si manifesta come rispecchiamento di un ordine ontologico complessivo: «A causa del logos, della ragione e del rapporto con il vero che la governa, una simile vita s'iscrive nel mantenimento o nella riproduzione di un ordine ontologico, e riceve d'altra parte il fulgore di una bellezza manifesta agli occhi di coloro che possono contemplarla o serbarne il ricordo. Di questa esistenza temperante la cui misura, basata sulla verità, è al tempo stesso rispetto di una struttura ontologica e profilo di una bellezza visibile, Senofonte, Platone e Aristotele ci hanno offerto molto spesso dei saggi¹⁴⁵». Se l'esperienza greca è letta da Foucault come soggiacente a un paradigma di verità che ha un legame con l'ordine del cosmo e con la giustizia, intesa appunto come “giusto ordine¹⁴⁶”, una seconda fase dell'evoluzione dei rapporti tra etica e potere vedrà la relazione tra potere e verità non riguardare più soltanto i governanti, ma anche i governati: nell'ottica di una *volontà di sapere* che si estende a tutta la società, la nuova configurazione del potere implicherà anche una nuova configurazione del rapporto tra etica e politica, e la problematizzazione non sarà più quella del “retto governante”, ma del “governo giusto”. Essa non assumerà i contorni del problema dell'educazione, ma

145 Michel Foucault, *L'uso dei piaceri*, op. cit., p. 94

146 Cfr. Michel Foucault, *Nascita della biopolitica*, op. cit., pp. 256-257

diviene invece un fine in sé, estendendosi a ogni momento dell'esistenza, divenendo una vera e propria tecnica di vita (*techné tou biou*). Ancora una volta, questa autoreferenzialità dell'etica non implica una chiusura verso lo scambio con l'altro: partendo da una relazione con un maestro, infatti, le pratiche volte ad acquisire un preciso stile di vita si orizzontalizzano e da una relazione puramente pedagogica (e dunque verticale) si passa a una relazione tra pari, che *condividono* uno stile di vita.

È questo, per Foucault, il senso dell'etica della cura di sé come “pratica sociale”, come la «tendenza a praticare, a diffondere e a sviluppare la pratica di sé al di fuori dell'istituzione filosofica, e a farne un certo modo di relazione fra gli individui¹⁴⁷». È proprio l'elaborazione di un'etica intesa come una pratica del sé subordinata a una verità-evento a costituire la base per un'ontologia del presente: è proprio su queste basi che muoverà i suoi passi l'*etica delle verità* di cui parla Alain Badiou e che analizzeremo nelle prossime pagine.

147 Michel Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, op. cit., p. 136

Capitolo II

Nel capitolo precedente ci siamo occupati di tracciare la parabola della ricerca foucaultiana, cercando di rintracciare le origini dell'ontologia del presente già nei primi lavori di Michel Foucault, nella problematizzazione del rapporto soggetto-oggetto che ha sempre caratterizzato la produzione dell'autore francese malgrado i diversi punti di applicazione che, di volta in volta, hanno rappresentato il tema delle sue opere.

In questo secondo capitolo, analizzeremo la produzione di un autore per molti versi estremamente distante da Foucault, tanto per tematiche quanto per stile e strumenti di elaborazione: Alain Badiou. Foucault è apparso antiaccademico ed *engagé*, senza però dare l'impressione di essere un militante in senso tradizionale; è stato un severo critico delle istituzioni filosofiche e del modo di vita occidentale e borghese, senza per questo apparire un *outsider*: al contrario, Badiou opera attraverso uno stile fortemente militante e fortemente accademico. Per di più, la sua opera è dichiaratamente atta a *salvare la filosofia* dalla sua *malattia heideggeriana*, attraverso una rielaborazione del concetto di ontologia.

Malgrado queste differenze non da poco, è nostra convinzione che i due autori conservino dei punti di contatto, in quanto entrambi cercano di elaborare un'etica legata al presente e che

strutturi una relazione con un concetto di verità che non ha un carattere di disvelamento o di dimostrazione, ma un carattere d'immanenza e una portata innanzitutto soggettiva.

Un'ontologia transitoria

Nell'introduzione a *L'essere e l'evento*¹⁴⁸ Badiou si scontra con la domanda fatta da Jacques-Alain Miller a Lacan, nel corso del *Seminario XI*¹⁴⁹ del 1964, riguardo l'*ontologia* dello psichiatra francese: questo fu, per Badiou, un momento cruciale nel rivelare una difficoltà fondamentale e mai risolta da Lacan, neppure attraverso la teoria del nodo degli anni '70. La necessità era quella di riconciliare una moderna teoria del soggetto con una *ontologia*. Da qui nasce una prima domanda, nel pensiero di Badiou: come può una moderna *teoria del soggetto* conciliarsi con una ontologia?

Anzitutto, va chiarito il senso dell'espressione "moderna teoria del soggetto". In linea con le correnti post-strutturaliste, Badiou dà per scontato che nel mondo contemporaneo il soggetto non possa essere teorizzato come sostanza identica a se stessa, capace di fondare il cambiamento o il senso; né il soggetto può essere concepito come prodotto della riflessione o come correlato di un oggetto. Ma, a differenza del discorso post-moderno e post-strutturalista, Badiou riconosce che tutto

148 Alain Badiou, *L'essere e l'evento*, Il melangolo, Genova 1995, p. 10

149 Cfr. Jacques Lacan, *Seminario XI, I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, Einaudi, Torino 2003.

l'archivio di definizioni negative della soggettività non serve ad altro che a delimitare delle ontologie implicite, senza arrivare al cuore della questione. Né il decostruzionismo, né le ontologie del desiderio o della differenza rispondono alla domanda sulla relazione tra l'essere e il soggetto: in queste teorie, almeno per la lettura che ne dà Badiou, non ci sono sostanze identiche a se stesse, non ci sono prodotti stabili della riflessione e, finché non ci sono oggetti stabili, non ci possono essere correlazioni a tali oggetti. Non ci sono, dunque, nel dibattito post-strutturalista, distinzioni tra il campo generale dell'ontologia e teoria del soggetto; non ci sono tensioni tra l'essere del soggetto e l'essere in generale¹⁵⁰.

A molti autori questa mancanza di distinzione tra essere del soggetto e essere di qualsiasi altra cosa, retaggio dello strutturalismo francese, è apparsa come un elemento positivo: il privilegio dell'animale razionale sarebbe stato finalmente rimosso, in favore di un intero campo filosofico meno antropocentrico. C'è, tuttavia, un prezzo da pagare per trattare indistintamente il soggetto insieme con qualsiasi altra cosa sia normalmente riconosciuta in una ontologia. Ironicamente, lo strutturalismo (e insieme a esso il pensiero post-strutturalista da Derrida a Deleuze) incontra un certo numero di problemi inerenti alla propria teoria del soggetto: problemi chiaramente ereditati dalla tradizione *antropocentrica* che esso stesso

150 Cfr. Alain Badiou, "On a finally objectless subject" in *Topoi* n.7 - vol. 2, Springer Netherlands 1988, p. 93-98

dichiara “morta”.

Un primo problema è quello relativo all'*identità* del soggetto e dal dibattito sulle relazioni mente-corpo che da esso origina; un secondo problema, invece, è relativo al tema dell'*azione*, ed è collegato al dibattito tra libero arbitrio e determinismo. Il post-strutturalismo, nelle sue varie forme, si è generalmente concentrato su una critica del primo problema, sostenendo che non c'è soluzione alla questione dell'identità del soggetto, proprio in quanto esso non ha un'identità sostanziale: l'illusione di una identità soggiacente al soggetto è prodotta dal meccanismo rappresentazionale, impiegato dal soggetto stesso nei suoi tentativi di comporre la propria identità. La stessa linea di argomentazione è applicata, inoltre, all'identità di qualsiasi entità, includendo così il soggetto nel dominio di un'ontologia generale. Conseguenza di questa fusione di soggetto e ontologia generale nel contesto di una critica dei concetti di identità e rappresentazione, è l'emergere del problema della differenziazione tra i soggetti: come è possibile, dunque, che un soggetto si differenzi da un altro senza ricorrere a un qualche tipo di identità definibile?

Il dibattito attorno a questo primo problema ha lasciato spesso completamente scoperta l'altra questione, quella relativa allo statuto del soggetto agente, sulla quale la critica ha trovato un facile appiglio: è bastato accusare le varie filosofie post-strutturaliste di aver privato il soggetto della possibilità di agire.

Se non c'è un soggetto identico a se stesso, qual è il fondamento per le azioni autonome e razionali? Il tentativo di rispondere a questo e altri quesiti riguardanti l'azione, è alla base delle derive politicamente deboli, quando non addirittura antipolitiche, del pensiero post-strutturalista.

Queste critiche non sono estranee neanche al pensiero di Foucault: tanto il problema del libero arbitrio – per il soggetto ingabbiato nella rete di poteri, saperi e dispositivi – quanto il problema dell'identità soggettiva – scollegata da una vera e propria ontologia – appaiono affliggere, a una lettura superficiale, l'intera produzione foucaultiana. In realtà, come abbiamo cercato di dimostrare nel corso del primo capitolo, in Foucault continua ad operare una *teoria del soggetto* collegata a un'ontologia della libertà, il cui collegamento all'ontologia del presente scioglie, almeno in parte, una serie di dubbi.

Nel confrontarsi con i due problemi fondamentali dell'identità e della libertà d'azione, Badiou riconosce una distinzione tra il dominio generale dell'ontologia e la teoria del soggetto, senza rischiare di confondere i due piani. Piuttosto, ciò che guida la sua indagine è proprio la *tensione* tra i due: egli, infatti, trascura inizialmente il problema dell'identità (che affronterà solo in *Logiques des mondes: l'etre e l'evenement 2*¹⁵¹) e si concentra su quello dell'azione. Per Badiou, la questione dell'agire non è

151 Alain Badiou, *Logiques des mondes: l'etre e l'evenement 2*, Seuil, Paris 2006

tanto questione di come un soggetto possa *iniziare* un'azione in maniera autonoma, ma di come un soggetto *emerge* attraverso una catena autonoma di atti, in una situazione in divenire. Non sono le pratiche o le decisioni quotidiane ad attestare l'azione, ma quelle decisioni e azioni *straordinarie* che *isolano* un attore dal suo contesto; quelle azioni che mostrano che un uomo può realmente essere un agente libero e dare il via a una *nuova* catena di eventi e reazioni. Per questa ragione, non qualsiasi essere umano è definibile come soggetto, ma alcuni di essi lo *diventano*: coloro che agiscono in relazione a una *fedeltà* a un incontro casuale con un *evento*, che spezza la *situazione* nella quale si trovavano.

A differenza del paradigma foucaultiano, nel quale tutti gli esseri umani, determinati dalle relazioni di potere e dai rapporti di forze, si costituiscono come soggetti, nel discorso di Badiou appare una differenza sostanziale tra chi *si soggettiva* e chi invece continua a sussistere nell'ordinario. È proprio questa fondamentale differenza tra i due autori a costituire la base per i due approcci possibili a un'ontologia del presente e a un'etica delle verità.

Per Badiou, un soggetto nasce grazie alla *decisione* da parte di un essere umano di aver *incontrato* qualcosa di nuovo di accaduto all'interno della situazione, qualcosa che – per quanto straniero o anormale – appartiene comunque alla situazione, ma non può esserne trascurato. Badiou sottolinea l'anormalità

distruttiva di questo evento, affermando che se esso appartiene a una situazione o no è indecidibile sulla base del sapere istituzionale. Inoltre, il soggetto, in quanto nato da una decisione, non si limita a riconoscere l'occorrenza dell'evento, ma si estende in una indagine prolungata delle sue conseguenze. Tale indagine non è un'operazione passiva o un lavoro di erudizione: essa comporta non soltanto la *trasformazione* attiva della situazione nella quale l'evento occorre, ma anche la trasformazione dello stesso essere umano: si tratta di una pratica costante di indagine sui presupposti reali dell'evento e una *tecnologia del sé* che produce un cambiamento, tanto nella realtà quanto nel soggetto.

L'incontro con un evento particolare è assolutamente casuale, né esiste un ordine superiore che prescriva chi incontrerà un evento e decida di agire in relazione a esso: ci sono solo delle possibilità, assolutamente aleatorie, di incorrere in un *sito evenemenziale*, di rimanergli fedele e di soggettivarsi. La distinzione tra soggetti ed esseri umani non è immediata: alcuni individui divengono soggetti, ma solo per una parte del tempo e spesso essi rompono con la loro fedeltà all'evento e perdono dunque la loro soggettività.

Dunque, per Badiou, solo i soggetti agiscono liberamente e lo fanno solo nella misura in cui essi agiscono in conformità o in relazione a un evento: in questo modo, il problema dell'azione e della libertà non riguarda più il piano dell'agire umano, ma il

piano dell'*essere*: il problema non è di capire come un soggetto individuale *inizi* una nuova catena di azioni – dato che per Badiou il soggetto emerge proprio *nel corso* di una tale catena di azioni. Il suo problema è di spiegare in che modo una situazione esistente – dato che *essere*, per Badiou, non è altro che la molteplicità delle situazioni – possa essere interrotta e trasformata da una nuova catena di azioni. Lo spostamento di campo del problema dell'agire, gli consente di evitare le questioni tradizionalmente legate alla coscienza umana (come il “libero arbitrio”) e di slegarle dal campo dell'ontologia. La conseguenza diretta di tale spostamento è che il problema dell'agire si traduce nell'antico problema filosofico di come il nuovo occorra nell'essere.

Non è certo una coincidenza che la domanda di Badiou sulla compatibilità del soggetto con una ontologia generale, si colleghi a un tale problema fin dal suo lavoro giovanile sul soggetto¹⁵²: in questo testo, come vedremo, la soluzione proposta è di sviluppare un complesso rimodellamento della dialettica hegeliana.

Una nuova “Teoria del soggetto”

La polemica di Badiou contro lo strutturalismo, investe anche il lavoro di due dei suoi maestri, Althusser e Lacan, incapaci di trovare una qualche verità significativa negli eventi del maggio

152 Alain Badiou, *Theorie du sujet*, Seuil, Paris 1981.

'68, laddove il principale proposito de lavoro di Badiou tra gli anni '70 e '80 resta proprio quello di trarre ulteriori conseguenze da quegli eventi. La sua *Theorie du sujet* presentata nella forma di un seminario tra il 1975 e il 1979, con una prefazione scritta nel 1981 nel momento in cui Mitterand arrivava al potere, è la prima importante manifestazione di questo sforzo.

Per Badiou, "Ideologia e apparati ideologici di Stato"¹⁵³ di Althusser è forse l'unico tentativo teorico di registrare gli effetti della rivolta, includendo esempi dal mondo dell'educazione così come dalla vita quotidiana. Dopo i suoi *Elementi di auto-critica*¹⁵⁴, molto enfatizzati, la gran parte del lavoro successivo di Althusser può essere letta come un ampio sforzo di distruzione e ricomposizione del marxismo, rispettivamente in *Marx nei suoi limiti*¹⁵⁵ e "La corrente sotterranea del materialismo dell'incontro"¹⁵⁶. In particolare, queste note finali cambiano il terreno una volta di più, questa volta spostando l'analisi dal materialismo dialettico a quello aleatorio, al fine di cogliere l'essenza degli eventi politici nella loro occorrenza puramente contingente, al di là delle cosiddette "leggi" della necessità storica. Ci si dovrebbe quindi aspettare che questa ricerca,

153 Louis Althusser, "Ideologia e apparati ideologici di Stato", ora in *Sull'ideologia*, Dedalo, Bari 1976

154 Louis Althusser, *Elementi di autocritica*, Feltrinelli, Milano 1976.

155 Louis Althusser, *Marx nei suoi limiti*, Mimesis, Milano 2004

156 Louis Althusser, "La corrente sotterranea del materialismo dell'incontro", in ID, *Sul materialismo aleatorio*, Mimesis, Milano 2006

dall'alto contenuto lirico. sul materialismo dell'incontro casuale, degli atomi devianti e sulle congiunture casuali, abbia in qualche modo connesso retrospettivamente il suo autore con gli eventi esplosivi del 1968 in Francia. Tuttavia, alla fine di una lunga lista di esempi, la più grande manifestazione di quest'anno cruciale, nelle parole di Althusser appare un non-evento: «Il 13 maggio, quando lavoratori e studenti che avrebbero dovuto “unirsi” (che risultato sarebbe scaturito da ciò!), osservarono le proprie lunghe processioni incrociarsi, ma *senza unirsi*, evitando, a tutti i costi, di congiungersi e unirsi in un'unità che è, senza dubbio, un evento senza precedenti fino a oggi¹⁵⁷». Ma si è trattato davvero di un mancato incontro tra studenti e lavoratori, o non piuttosto del fallimento paradossale da parte del filosofo Althusser nel cogliere l'evento della loro reciproca trasformazione?

Se i *pamphlets* maoisti di Badiou sono furiosi nei loro attacchi contro Althusser, il punto è soprattutto quello di rispondere alle ultime tesi sulla struttura e l'ideologia del maestro, che, dopo gli eventi del Maggio 1968, facilitano il tradimento degli studenti, dei lavoratori e degli intellettuali. Il suo primo testo, *Theorie de la contradiction*¹⁵⁸ tenta di ridefinire i principi fondamentali del materialismo dialettico, attraverso un ritorno

157 *Ivi*, p. 43.

158 Alain Badiou, *Theorie de la contradiction*, Maspero, Paris 1975

al testo di Mao *Sulla contraddizione*¹⁵⁹, già servito ad Althusser nel suo *Per Marx*¹⁶⁰ mentre nel testo *De l'ideologie*¹⁶¹ prende spunto non solo dalla visione parziale che il maestro aveva fornito dell'ideologia e del soggetto in "Ideologia e apparati ideologici di Stato", ma anche dalla presunta rettifica presente negli *Elementi di auto-critica*: «Il faut en finir avec la "théorie" de l'idéologie "en général" comme représentation imaginaire et interpellation des individus en sujets¹⁶²». La storicità non può essere ridotta all'ispezione oggettiva di una struttura di istanze dominanti o subordinate, anche se viene resa incompleta dal posto vuoto del quale il soggetto è invariabilmente il segnaposto inerte e immaginario. L'impatto trasformativo di un evento può essere colto solo se la combinazione di luoghi e il loro gioco di specchi ideologico è ancorato, supplementato e diviso da una dialettica di forze nel loro processo attivo. Questa è l'esperienza filosofica che Badiou descriverà come la sua "via di Damasco" e che lo distanzierà per sempre da Althusser.

Mentre, a causa del suo mancato incontro, Althusser rimane estraneo agli eventi in sé, l'esplicita accusa di Lacan contro il Maggio '68, per contrasto, è molto più direttamente dannosa. Prima di affrontare il discorso dell'Università nel suo complesso, Lacan coglie un nervo scoperto nel movimento

159 Mao Tse-Tung, *Sulla contraddizione*, Casa editrice in lingue estere, Pechino 1968.

160 Louis Althusser, *Per Marx*, Mimesis, Milano 2004

161 Alain Badiou, François Balmès, *De l'ideologie*, Maspero, Paris 1976

162 *Ivi*, p. 19

studentesco, accusando gli studenti di vivere uno sfogo isterico in cerca di un nuovo padrone: ironicamente, Lacan anticipa gli argomenti che molti ex-maoisti adotteranno nel momento in cui diverranno *nouveaux philosophes*. Durante un incontro improvvisato nel 1969 presso il nuovo campus di Vincennes, in un discorso successivamente raccolto nel testo del XVII seminario¹⁶³ Lacan provoca beffardamente i suoi studenti: sostenendo che il discorso del rivoluzionario è sempre un discorso isterico, il cui destino è tramutarsi nel discorso del padrone¹⁶⁴. Questa critica, che ripropone gran parte della lotta tra anarchici e puristi del partito, se non l'antico conflitto tra scettici e dogmatici nella loro stretta co-dipendenza, è chiaramente la causa sotterranea delle sistematiche risposte di Badiou a Lacan in *Theorie du sujet*.

Per Badiou, il pieno effetto degli eventi del Maggio '68 è prima di tutto da registrarsi in filosofia come una lezione decisiva di dialettica: essa è prima di tutto un processo, né di negazione né di negazione della negazione, ma di divisione interna. Ogni forza deve quindi essere divisa tra se stessa e la parte di essa che è posta o determinata dalla struttura dei luoghi assegnatigli: «Il y a A, et il y a Ap (lire: "A tel quel" et "A à une autre Place", la place p que distribue l'espace de placement, soit P) [...] Il faut

163 Jacques Lacan, *Seminario, Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi*, Einaudi, Torino 1994

164 Cfr. *Ivi*, p. 342.

donc poser une scission constitutive: $A = (AAp)^{165}$ ». Ciò vuol dire che ogni forza sta in una relazione di esclusione interna verso il proprio luogo determinante. La celebre contraddizione tra proletariato e borghesia, o tra lavoro e capitale, per esempio, è solo uno schema strutturale astratto, “A vs. P”, che non si dà mai nella realtà dei fatti. L’argomento di Althusser a proposito della surdeterminazione, com’è noto, rigetta già la purezza di queste contraddizioni, ma la sua soluzione consisteva semplicemente nello spostare da un’origine semplice a una struttura complessa ciò che era già di per sé evidente: la dialettica di Badiou, al contrario, aspira alla divisione effettiva di questo insieme complesso. Ciò che la storia del ventesimo secolo mostra con un dettaglio straziante, è che nella realtà sussiste un conflitto costante tra la classe lavoratrice e la sua determinazione da parte dell’ordine borghese capitalista, un ordine che divide il proletariato dall’interno.

Come già affermato da Mao, Badiou sostiene l'esistenza di contraddizioni all’interno dello stesso blocco popolare: «Il est donc, en philosophie concrète, militante, indispensable d’annoncer qu’il n’y a qu’une loi de la dialectique: Un se divise en deux¹⁶⁶». In ossequio alla teoria di Mao sulla contraddizione, dunque, Badiou può così sintetizzare che: «la dialectique énonce qu’il ya du Deux. Elle se propose d’en inférer l’Un en tant que division mouvante. La métaphysique pose l’Un, et

165 Alain Badiou, *Theorie du sujet*, op. cit., p. 24

166 Ivi, p. 32

s'empêtrer à jamais en tirer le Deux¹⁶⁷».

Se la determinazione descrive il posizionamento dialettico di una forza e la divisione che ne risulta, allora l'intero scopo della teoria del soggetto è di affermare la possibilità – rara – che una forza arrivi a *determinare la determinazione*, riapplicando se stessa allo stesso luogo che segna la propria identità divisa. Da un punto di partenza statico $A=(AAp)$ nel quale p è l'indice di determinazione di P all'interno di A così che Ap controlla l'essenza divisa di A – ovvero $Ap(AAp)$. Cogliamo allora il processo reale che limita ed eccede gli effetti di determinazione: $Ap(AAp) \rightarrow A(AAp)$, oppure $A(Ap)$. Quest'ultimo è il momento principale all'interno di *Theorie du sujet*: una torsione sintomatica del soggetto al di sopra dei vicoli ciechi del proprio posizionamento strutturale – un processo che troveremo successivamente, ma in maniera più succinta all'interno de *L'Essere e l'Evento*¹⁶⁸. Si tratta di un processo di torsione « par lequel la force se réapplique à ce dont elle émerge conflictuellement¹⁶⁹» e, come spiega Badiou: «tour ce qui est d'un lieu revient sur la part de lui-même qui en est déterminée pour déplacer la place, déterminer la détermination, franchir la limite¹⁷⁰». Solo attraverso questo ripiegamento su se stesso in una continua scissione è possibile che una verità nuova e rara

167 Ivi, p. 40.

168 Alain Badiou, *L'Essere e l'Evento*, op. cit.

169 Alain Badiou, *Theorie du sujet*, op. cit, p. 29

170 Ivi, p. 30.

emerge dal vecchio ordine delle cose stabilito – un *processo di verità* del quale il soggetto non è né l'origine né il vuoto latore, tanto quanto un frammento materiale o una configurazione finita.

Già da questa prima opera di una certa rilevanza, Badiou solleva quelli che saranno i problemi centrali del suo lavoro successivo. Cercheremo di approfondire, nell'ottica di un'ontologia del presente, la funzione di P come insieme di *determinazioni*, insieme di elementi che vanno a definire il contesto *presente* a partire dal quale il soggetto si forma e dal quale è possibile che si distacchi: tale operazione non è né scontata né immediata, ma è frutto di un processo sempre rischioso.

Badiou suggerisce che il processo dialettico, in un tipico rischio di rigetto, può provocare due tipi estremi di ricaduta [*rechute*] o *Rückfall*, in termini hegeliani: la prima ricaduta, presa dalla “destra” dello spettro politico, ci rimette all'interno dell'ordine stabilito, e così oscura la torsione nella quale qualcosa di nuovo effettivamente ha avuto luogo:

$$Ap(AAp) \rightarrow Ap(Ap) = P$$

Come si evince dalla formula, l'evento in base al quale la forza A si applica al contesto P non mantiene il suo contenuto universale, ma il suo contenuto risulta sempre e comunque situato: da $Ap(AAp)$ risulta $Ap(Ap)$ come sempre situato ed equivalente al luogo P.

La seconda ricaduta, appartenente invece alla “sinistra”, rivendica l’intonsa purezza della forza originaria, e dunque nega la persistenza del vecchio nel nuovo:

$$A(Ap) \rightarrow A(A) = A$$

In questo schema vediamo invece una totale elisione del contesto P e una sostanziale equivalenza di ciò che consegue all’evento con la forza nella sua purezza.

Ciò che è dunque bloccato o negato, nelle due “ricadute”, è sia il potere di determinazione, sia il processo di torsione nel quale interviene un cambiamento congiunturale: «mais les vrais termes de toute vie historique sont bien plutôt $Ap(A)$, la détermination, et $A(Ap)$, la limite, termes par lesquels le Tout s’affirme sans se clore, et l’élément s’inclut sans s’abolir¹⁷¹». Queste distinzioni consentono quindi all’autore di proporre una lettura straordinaria della dialettica di Hegel – essa stessa bisognosa di una divisione e non solo di essere la vittima risentita di un totale rigetto, come nel caso di Althusser.

Lo sviluppo completo di questa dialettica ci fornisce anche una chiave per comprendere la percezione di fallimento e successo che pose un importante sigillo all’indomani del ’68. Sia le accuse provocatorie degli osservatori esterni, come Lacan, che il contrito voltafaccia degli ex maoisti come Glucksmann, rimangono fermi nell’inerte duello tra la gerarchia stabilita dei

171 *Ibidem*.

luoghi e la forza radicale dell'avventurismo incontaminato. La famosissima fotografia di Daniel Cohn-Bendit durante una delle manifestazioni del Maggio '68, col leader studentesco che ride beffardamente di fronte a un anonimo membro delle forze anti-sommossa che rimane nascosto dietro il proprio elmetto – fotografia che, ironicamente, servirà da copertina per il Seminario XVII di Lacan, *Il rovescio della psicanalisi* dell'anno seguente – potrebbe illustrare bene questo punto. Infatti, il fascino contagioso e l'estrema forza di mobilitazione di questa immagine, dipendono interamente da uno schema strutturale limitato, nel quale non appaiono scissioni nel campo degli studenti, ironici e di libero spirito, né alcuna torsione dell'ordine esistente delle cose verso una protesta necessaria e monodirezionale contro lo Stato repressivo. L'esempio di Althusser dell'ufficiale di polizia che interpella il passante nella strada, rimane legato a questa struttura duale, così come potrebbe essere il caso della definizione di politica come opposta alla *police*, operata da Rancière¹⁷². Per Badiou, questa visione cattura duramente ogni sequenza politica specifica nel suo processo reale: «il n'y a pas que la loi du Capital, ou que les flics. Manquer cela, c'est ne plus voir l'unité de l'espace, sa consistance. C'est retomber dans l'objectivisme, dont la rançon inversée est d'ailleurs de faire de l'État le seul sujet d'où la logorrhée antirépressive¹⁷³». Su questo punto, Badiou mette in

172 Cfr. Jacques Rancière, *L'odio per la democrazia*, Cronopio, Napoli 2008.

173 *Ivi*, p. 60.

guardia: «c'est l'idée que n'existent en ce monde que la retombée droitière nécessaire et le suicidaire gauchisme impuissant. C'est Ap(Ap) ou A(A) en battements, soit P et A dans leur extériorité inagissante¹⁷⁴». L'accusa di Lacan, dunque, riproduce meramente un faccia a faccia tra i due esiti estremi del processo dialettico, senza comprendere la vera torsione di ciò che, nel mezzo, prende posto: il soggetto come attore del cambiamento.

Per Badiou, la maggior parte del lavoro di Lacan rimane all'interno di una dialettica strutturale notevolmente simile, per quello che riguarda le sue operazioni di base, alla poesia di Mallarmé. Queste operazioni consistono, in primo luogo, nel disporre una scena segnata dalle tracce di una sparizione, una causa o mediatore evanescente, che determina l'ordine delle cose stabilito: «nulle part placée, la force évanouie soutient la consistance des places¹⁷⁵». Questo mediatore evanescente, allora, produce una catena di effetti, lasciando dietro di sé una serie di termini metonimici, come una chioma bianca o la schiuma sulla superficie del mare, la divisione della quale è il segno della mancanza che li ha causati: «ainsi la cause absente est-elle toujours réinjectée dans le tout de son effet. C'est un grand théorème de la dialectique structurale: *pour que s'exerce la causalité du manque, il faut que tout terme soit clivé*¹⁷⁶».

174 Ivi, p. 30.

175 Ivi., p. 81.

176 Ivi, p. 89.

Prescritto dalla mancanza del suo oggetto, infine, un soggetto appare solo come l'indefinibile tentennamento eclissato, nell'oscillante intermittenza tra due posizioni assolute. A questo proposito, scrive Badiou «Le sujet suit de part en part le sort du terme évanouissant, ayant statut d'intervalle entre les deux signifiants, S_1 et S_2 , qui le présentent l'un à l'autre¹⁷⁷» concludendo quindi che «quiconque veut en déclarer la substance est un escroc¹⁷⁸».

La poesia di Mallarmé, allora, offre un'esposizione illuminante della dottrina della causalità strutturale come sviluppata dalla scuola Lacaniana. Tuttavia, il problema con questa dottrina è precisamente che, mentre non cessa mai di essere dialettica nel puntualizzare la causa assente e i suoi effetti divisivi in generale, essa rimane nondimeno legata a questo stesso contesto generale ed è dunque incapace di dar conto delle possibili trasformazioni di quest'ultimo: «une pensée conséquente du terme évanouissant est l'apogée réaliste de la dialectique structurale¹⁷⁹» il che significa che non vi è un intervento temporale della novità, ma che anzi «la logique des places, quand bien même maniée par un virtuose absolu, serait fort en peine de délivrer autre chose que l'itération régulière, virtuellement infinie, de ce qui s'évanouit et de ce qui

177 *Ivi*, p. 151.

178 *Ivi*, p. 150.

179 *Ivi*, p. 52.

s'annule¹⁸⁰». Per Mallarmé, infine, “niente avrà avuto luogo se non il luogo” così come Lacan indica l'insorpassabile legge che impedisce l'emergenza del nuovo da una divisione del vecchio: «quand un fait deux, il n'y a jamais de retour. Ça ne revient pas à faire de nouveau un, même un nouveau¹⁸¹». La dialettica strutturale di Mallarmé e di Lacan, in questo senso, finisce per essere profondamente idealista, secondo Badiou. Va notato che tale definizione non si identifica con l'obiezione canonica rivolta all'idealismo del significante o al discorso in nome di qualche referente reale o a una pratica umana concreta. L'argomento di Badiou è, piuttosto, che l'idealismo consiste nel negare la divisibilità della legge delle cose esistenti, a prescindere dal fatto che queste cose siano ideali o materiali: «l'indivisibilité de la loi du lieu l'excepte du réel. Lier cette exception revient en théorie à poser l'antériorité radicale de la règle, laquelle, en vérité, n'est définie (établie) que rétroactivement, par la torsion d'où sa cohérence apparaît comme disjointe de la cohérence nouvelle. La position de cette antécédence s'élabore en philosophie comme idéalisme¹⁸²».

A questo punto, sembra urgente, nel discorso di Badiou, un ritorno alla definizione di materialismo. Quest'ultimo, come abbiamo visto, è sempre marcato, dall'interno, dal suo opposto: «le matérialisme est en division interne à ses cibles. Il n'est pas

180 *Ivi*, p. 115.

181 *Ivi*, p. 126.

182 *Ivi*, p. 200.

inexact d'y voir un ramassis de mépris polémiques. Son ordonnance n'est jamais pacifiée». Ecco perché «le matérialisme, le plus souvent, *dégoûte* la pensée subtile¹⁸³». Il primo obiettivo storico del disprezzo materialista, nella sua forma illuminata, è l'idealismo della religione, seguito da un secondo attacco, attivo a partire dalla fine del XIX secolo, contro lo stesso umanismo dell'Uomo, attraverso cui i primi materialisti avevano provato a rimpiazzare Dio. Oggigiorno, questo materialismo antiumanista, che delega il potere costituente alla struttura simbolica o al grande Altro, rischia a sua volta di divenire idealista, nella misura in cui esso blocca la produzione di una nuova verità del soggetto. È questo, dunque, l'idealismo che deve essere oggetto di una terza battaglia materialista: «l'*idéalinguisterie* est aujourd'hui ce dont l'assaut matérialiste fait sa cause. C'est exactement pourquoi l'essence du matérialisme actif exige, par un renversement copernicien, la position d'une théorie du sujet, qu'autrefois il avait pour fonction de forclure¹⁸⁴». Notiamo qui che la stessa battaglia fu condotta contro lo strutturalismo proprio da Foucault a partire dall'inizio degli anni '70, nel tentativo di cercare una teoria delle relazioni di potere che oltrepassasse l'analisi strutturale.

Se, per Badiou, Mallarmé e Lacan sono due dei quattro grandi dialettici francesi, assieme a Pascal e a Rousseau, è vero anche che la loro eredità deve essere divisa in due tendenze, una

183 *Ivi*, p. 202.

184 *Ivi*, p. 204.

idealista e una materialista, com'è successo a Hegel. Nel caso di Lacan, la linea di demarcazione sembrerebbe cadere tra la parte iniziale e quella finale del suo lavoro. Il ruolo determinante dell'ordine simbolico, infatti, tende a essere idealista, mentre la persistenza del reale garantisce una prospettiva materialista: «Le primat de la structure, qui fait du symbolique l'algèbre générale du sujet, et de la langue, son horizon transcendantal, se contrapose chez lui, et de plus en plus, d'une obsession topologique, où ce qui fait mouvance, et progrès, tient au primat du réel¹⁸⁵». Le indagini di Lacan nel reale avrebbero dunque la più grande risonanza politica per una filosofia materialista: una decina d'anni prima che Bruno Laclau e Chantal Mouffe consolidassero questa lettura nel loro *Egemonia e strategia socialisti*¹⁸⁶, in *Theorie du sujet* il reale è già letto in chiave politica, cosicché «si le réel de la psychanalyse est l'impossibilité du sexuel comme rapport, le réel du marxisme s'énonce: "Il n'y a pas rapports de classe". Qu'est-ce que ça veut dire, qu'il n'y a pas de rapports de classe? Ça ce dit, autrement: antagonisme¹⁸⁷». Il materialismo di Lacan, da una prospettiva politico-filosofica, consisterebbe quindi in una insistenza irriducibile su un qualche nocciolo traumatico di antagonismo, capace di dividere qualunque ordine sociale.

185 Ivi, p. 150-151.

186 Bruno Laclau, Chantal Mouffe, *Egemonia e strategia socialista*, Il melangolo, Genova 2011.

187 Alain Badiou, *Theorie du sujet*, op. cit., p. 145.

Tuttavia, a un'analisi più accurata, lo scarto tra il simbolico e il reale appare una condizione necessaria ma insufficiente, per una teoria del soggetto materialista. Riconoscere il reale nell'antagonismo come l'esterno costitutivo di ogni società, sebbene sia una strategia fondamentale della dialettica strutturale, restituisce soltanto una parte del processo attraverso il quale un soggetto politico è prodotto, ma contemporaneamente rischia di impedire a questo stesso processo di acquisire la coerenza di una nuova verità. Dal punto di vista del reale come causa assente, infatti, qualunque consistenza ordinata deve necessariamente apparire immaginaria, nel momento in cui cela questa stessa mancanza. Per una comprensione materialista della dialettica, comunque, la questione decisiva è piuttosto se il reale non possa, anche in rare occasioni, divenire il sito di una verità nuovamente consistente. In aggiunta al reale come causa evanescente, si dovrebbe dunque concepire il reale come una nuova consistenza. Badiou chiama la prima concezione "algebraica", dal momento che il reale vi è considerato nei termini delle sue relazioni di *appartenenza* e *forclusione*, mentre la seconda concezione è topologica, dal momento che il reale è letto in termini di *aderenza* e *prossimità*: «Il faut donc avancer qu'il y a chez Lacan, adéquats à la division de l'Un, deux concepts du réel: le réel de l'évanouissement, qui est en position de cause pour l'algèbre du sujet; le réel du noed, qui est en position de

consistance pour sa topologie», essendo entrambe necessarie per una teoria materialista del soggetto. Infatti, «du réel comme cause au réel comme consistance peut se lire un parcours du matérialisme intégral¹⁸⁸». Le oscure indagini topologiche di Lacan, comunque, sono frenate dal loro rimanere legate ai limiti della dialettica strutturale. Per questa ragione, anche la sua insistenza senza compromessi sul reale minaccia di diventare contemplativa e idealista – come se il fine dell’analisi fosse la mera ricognizione di un’*impasse* strutturale, forse accompagnata dall’identificazione con il sintomo rimanente del godimento, ma senza il processo reale di un soggetto condizionato dalla verità.

La linea di demarcazione tra idealismo e materialismo nel pensiero di Lacan dev’essere dunque tracciata all’interno dello stesso concetto di reale, dividendo il suo nucleo, al fine di delimitare quegli aspetti che rimangono legati a una mancanza strutturale e quelli che puntano a una torsione, o distruzione della struttura stessa: «tout notre débat avec Lacan tient dans la division, par lui restreinte, du procès du manque d’avec celui de la destruction¹⁸⁹». Così conclude Badiou: «La destruction est torsion. Interne au lieu, elle en ravage les places, dans une durée laborieuse¹⁹⁰». Questo linguaggio violento, infatti, riafferma soltanto la possibilità rara di sovradeterminare la

188 *Ivi*, p. 243.

189 *Ivi*, p. 149.

190 *Ibidem*.

determinazione, e di disporre lo spazio esistente dei luoghi assegnati, laddove il prezzo da pagare, nel tentativo di evitare una tale violenza, che sia essa simbolica o metafisica, è la macchinica perpetuazione dello *status quo*. Il vero cambiamento, o un cambiamento in ciò che conta come vero, avviene non solo occupando, ma anche *eccedendo* il posto vuoto della struttura esistente – incluso il posto vuoto del potere in democrazia, che sembra essere il punto di attacco di molta filosofia politica oggi¹⁹¹.

Possiamo realmente registrare ogni sequenza politica, allora, nella logora reiterazione che la democrazia è l'unico regime capace di ammettere l'impossibilità inerente di un centro assente? Per Badiou, la verità della politica non è né questa *impasse* stessa né la sua rottura sintomatica in una situazione di crisi. L'impossibilità formale del legame sociale, che certamente si rivela in simili crisi, è nel migliore dei casi il *sito* di un evento possibile, ma la verità di una manifestazione politica (o di un incontro amoroso, per citare un altro esempio che lo stesso Badiou fa¹⁹²) consiste solo nel soggetto collettivo che è reso possibile all'indomani, sulla base di questo evento, come genericamente applicabile all'intera situazione. La verità non è nell'evento in sé, ma in un processo di costruzione dei soggetti

191 Cfr. AA.VV., *Démocratie, dans quel état ?*, La Fabrique éditions, Paris 2009; Federico Simonetti, "Il marchio della democrazia", in Alessandro Arienzo, Diego Lazarich (a cura di), *Vuoti e scarti di democrazia, Teorie e politiche democratiche nell'era della mondializzazione*, ESI, Roma 2012.

192 Alain Badiou, *Theorie du sujet*, op. cit., p. 251.

che riorienta il senso stesso della realtà.

Perché una verità abbia luogo, allora, qualcosa deve passare attraverso l'*impasse*: «si, comme dit Lacan, le réel est l'impasse de la formalisation, ce que nous avons vu lorsque nous avons buté sur la limite comme Retour, il faudra de ce point risquer que la formalisation est l'im-passe du réel», che rompe lo stato di cose esistente ed è immanente ad un vicolo cieco. «Il nous faut une théorie de la passe du réel, en trouée de la formalisation. Ici le réel n'est plus seulement ce qui peut manquer à sa place, mais ce qui *passé en force*¹⁹³». Ancorata saldamente al reale come mancanza d'essere, una procedura di verità è ciò che dona esistenza a questa stessa mancanza. Localizzare la causa assente o l'esterno costitutivo di una situazione, in altre parole, rimane una tattica dialettica già idealista, finché questo punto evanescente del reale è forzato, distorto, ed esteso per dare consistenza al reale come una nuova verità generica: il reale di una situazione, così come una verità evenemenziale, non sono mai totalizzabili, né localizzabili. Una simile operazione, come vedremo nei paragrafi seguenti, oltre ad essere idealista, apre al disastro.

Per Badiou, di conseguenza, ci sono due parti della teoria del soggetto, nel lungo seguito del Maggio '68. La prima, dialettica o algebrica, sostiene che ogni forza è divisa dalla legge del suo posizionamento strutturale: «Tout ça qui est se rapporte à ça

193 *Ivi*, p. 41.

dans une distance de ça qui tient au lieu où ça est¹⁹⁴»; la seconda parte, materialista o topologica, risponde dell'emergenza di un soggetto dalla torsione forzata della sua legge di determinazione: «il arrive, disons, que “ça fasse je¹⁹⁵”». Questa doppia articolazione è, infine, il modo in cui Badiou spiega la vecchia massima freudiana *Wo es war, soll ich werden*, in modo tale che il soggetto non possa essere ridotto puramente all'*impasse* della struttura stessa, come invece accaduto per la tendenza idealista dopo Lacan.

Nella psicoanalisi lacaniana, tuttavia, ci sono due figure soggettive che puntano verso un eccesso di reale, oltre il suo posizionamento nella legge esistente delle cose: l'angoscia e il super-io. La prima segnala una rottura radicale, dovuta all'irruzione di una parte soverchiante del reale, nell'intero apparato simbolico. In questo senso, l'angoscia è una guida infallibile per una nuova verità possibile, il sito della quale è indicato precisamente da un simile fallimento: «*L'angoisse est cette forme de l'interruption qui, sous l'invasion du réel comme en-trop, laisse être l'ordre comme ordre mort¹⁹⁶*» e dunque «on peut dire que l'angoisse désigne le moment où le réel tue le symbolique, plutôt qu'il ne le scinde¹⁹⁷». In questo modo, l'angoscia non è solo la controparte evidente di una violenta

194 *Ivi*, p. 27.

195 *Ivi*, p. 59.

196 *Ivi*, p. 307.

197 *Ibidem*.

ingiunzione del super-io, che costituisce il rovescio osceno e illegale della legge pubblica: «Il super-io ha un rapporto con la legge e contemporaneamente è una legge insensata che arriva fino al punto di essere misconoscimento della legge», scrive Lacan, «è simultaneamente la legge e la sua distruzione. In questo è la parola stessa, il comandamento della legge nella misura in cui non resta altro che la radice¹⁹⁸». La figura del super-io dà accesso a quella parte della non-legge che consiste nella fondazione distruttiva della legge stessa, ma solo per ricomporre, con più forza, lo spazio strutturale dei luoghi assegnati. In congiunzione con la ferocia barbarica, che serve come suo terreno di fondazione, il super-io è una chiamata terrificante all'ordine che sembra quasi automaticamente fortificare il vuoto rivelato dall'angoscia. Tra angoscia e super-io, un soggetto può solo oscillare in un'alternanza dolorosa, se non interviene un evento di vera novità, così come l'intollerabile esperienza dell'amorfità senza una legge provoca, a sua volta, il rafforzarsi della forma eccessiva della legge. Nel migliore dei casi, queste due figure soggettive, allora, indicano il punto nel quale l'ordine esistente delle cose si apre a una divisione fatale, ma senza che si apra la possibilità che un nuovo ordine venga a essere.

Sin dal suo primo seminario, comunque, è lo stesso Lacan a porre la domanda sulla possibilità di estendere quest'analisi alle

198 Jacques Lacan, *Il seminario. Libro I, Gli scritti tecnici di Freud. 1953-54*, Einaudi, Torino 1978, pp. 119.

altre due figure del soggetto, il coraggio e la giustizia, secondo la grande tradizione dialettica¹⁹⁹. Per Badiou, che proprio partendo da questo punto di vista elabora quella che è solo una suggestione di Lacan, coraggio e giustizia sono i termini antiquati per i processi per mezzo dei quali un ordine esistente non solo rompe, rimane bloccato o è rafforzato nei suoi vecchi metodi, ma realmente si espande, cambia e si mantiene coerente a una nuova verità. Come l'angoscia, il coraggio rimane al di sotto della sfuggente pressione del reale, ma questa volta al fine di operare una torsione della struttura, nel punto del suo *impasse*: «le courage effectue positivement le désordre du symbolique, la rupture de la communication, quand l'angoisse en appelle à la mort²⁰⁰» e questo poiché «tout courage revient à passer par où il n'était antérieurement pas visible que quiconque puisse trouver un passage²⁰¹». La parte di distruzione, nella figura del coraggio, allora, non provoca più la restaurazione di una legge di terrore insensata, ma pone il nuovo ordine alla prova, così da produrre una alternativa imprevedibile: «l'angoisse est carence du lieu, le courage assumption du réel par où le lieu se scinde²⁰²», cosicché ora la vecchia non-legge della legge dà vita a una nuova legge, che non ricompone più la ferocia dell'ingiunzione superegoica, ma

199 Cfr. *ivi*, p. 247.

200 Alain Badiou, *Theorie du sujet*, p. 177.

201 *Ivi*, p. 310.

202 *Ibidem*.

produce una figura sconosciuta della giustizia. Scrive Badiou «la justice est ce à propos de quoi le noeud du sujet au lieu, à la loi, revêt la figure divisible de sa transformation [...] plus radicalement, la justice nomme la possibilité – du point de ce qu'elle fait être comme effet-de-sujet – que ce qui est non-loi puisse valoir comme loi²⁰³».

La teoria del soggetto badiouiana, dunque, lega quattro figure soggettive in un singolo nodo. Le prime due figure – angoscia e coraggio – dividono l'atto di soggettivazione che segna un momento di distruzione oscillante, mentre le altre due – super-io e giustizia – dividono il momento di ricomposizione in cui consiste il lungo lavoro di un processo soggettivo. Qualunque soggetto, allora, combina una distruzione con una ricomposizione, seguendo due possibili traiettorie, o filoni, che una teoria integrale deve combinare.

Il primo filone – dall'angoscia al super-io – è subordinato alla legge dell'ordine esistente dei luoghi e alla sua mancanza fondativa; il secondo – dal coraggio alla giustizia – divide attivamente la consistenza dell'ordine esistente, così da produrre una nuova verità. Seguendo il primo filone, che possiamo chiamare “algebrico”, un soggetto occupa fondamentalmente una posizione di esclusione interna, nei confronti della struttura oggettiva nella quale trova il suo posto vuoto; seguendo il secondo, che possiamo chiamare

203 *Ivi*, p. 176.

“topologico”, un soggetto sta in *eccesso* topologico al di là del suo posto assegnato, la cui legge è dunque trasformata.

In breve, un soggetto insiste nell'essere causato da ciò che manca nel suo luogo, ma consiste nella coerenza di una mancanza forzata. Come scrive ancora Badiou: «la *théorie du sujet* s'accomplit quand elle parvient à penser la loi structurale de la place vide comme *étayage ponctuel* de l'excès sur la place²⁰⁴». La psicoanalisi di Lacan fornisce, dunque, solo una parte di questa teoria, ossia quel filone strutturale e algebrico che rimane preso in una infinita vacillazione tra le figure gemelle dell'angoscia e del super-io, o tra l'oggetto-causa evanescente del desiderio e la restaurazione violenta della legge arcaica.

L'essere come molteplice di molteplici

Se in *Théorie du sujet* la questione centrale è un ripensamento della dialettica, nell'ottica dell'indagine su come sia possibile una *novità* all'interno della struttura del mondo, ne *L'essere e l'evento* la questione centrale è quella di una teorizzazione dell'evento come occorrenza senza cause direttamente assegnabili, che rompono l'ordine delle situazioni stabilite. Se le decisioni sono prese dai soggetti per tirare le conseguenze di tali eventi, *nuove situazioni* emergono come risultato del loro lavoro. Tali eventi non fanno parte di “ciò che è” e, quindi, non

204 *Ivi*, p. 277.

cadono sotto la portata dell'ontologia generale. Il concetto stesso di *decisione*, che, come abbiamo visto, ha a che fare con la libertà del soggetto di aprire un nuovo spazio all'interno delle situazioni, non è indagato all'interno de *L'essere e l'evento*, che costituisce, per ammissione di Badiou, un'ontologia generale, alla quale si è affiancata una *topologia* in *Logiques des mondes* e si affiancherà una *pragmatica* con il terzo testo *L'immanence des vérités*. Per quello che riguarda il nostro progetto, la questione generale dell'ontologia badiouiana è utile a comprendere il contorno di un'ontologia strutturata sulla molteplicità, che dunque non risponda a un principio unificatore monolitico, ma sia comunque e sempre *aperta* al vuoto e all'eccesso costituito dal soggetto.

La relazione tra l'essere del soggetto e il dominio generale dell'ontologia di Badiou, dunque, è una relazione *contingente*, che dipende dall'occorrenza di un evento e dalla decisione di un soggetto di agire in fedeltà a esso.

Ci sono due principali tradizioni che stabiliscono una relazione con l'ontologia, nella filosofia del ventesimo secolo: la tradizione analitica e la tradizione post-heideggeriana. La prima evita un discorso specifico sull'ontologia in favore di un'indagine epistemologica, oppure la riduce a un campo di teorie. La tradizione post-heideggeriana invece, nelle sue diverse incarnazioni, annuncia perpetuamente la fine di ogni ontologia fondamentale, mentre basa i suoi pronunciamenti sull'analisi

del linguaggio o del corpo.

Nonostante sia molto distante da queste conclusioni, Badiou non licenzia semplicemente le affermazioni di queste due tradizioni, prendendo, invece, le mosse da entrambe.

È stato proprio Heidegger, infatti, a tracciare la differenza ontologica come differenza tra Essere ed enti, differenza tra gli enti individuali e il *fatto* del loro Essere, il fatto che *essi siano*. Per Badiou il termine “enti”, tuttavia, rischia la sostanzializzazione, e al suo posto introduce il concetto di “situazione”, che egli definisce come una “molteplicità presentata” o come “luogo dell'aver luogo²⁰⁵”. Il concetto di “situazione” precede qualsiasi distinzione tra sostanza e relazione, così da comprenderli entrambi: le situazioni includono tutti quei flussi, proprietà, aspetti, concatenazioni di eventi, fenomeni collettivi disparati, corpi mostruosi e virtuali, che si possono voler esaminare in una ontologia, e si adatta a qualsiasi cosa *sia*, a prescindere dalla sua tipologia: qualsiasi elemento è interno a una situazione, sia esso necessario, contingente, possibile, attuale o virtuale.

Se l'affermazione fondamentale dell'ontologia di Aristotele è “Ci sono sostanze”, allora quella di Badiou è “Ci sono situazioni” o, in altre parole, “Ci sono molteplicità multiple”. Per Aristotele ogni sostanza è una unità che appartiene ad una totalità, che è essa stessa una unità. Per Badiou, non c'è una totalità unificata

205 Alain Badiou, *L'essere e l'evento*, op. cit., p. 30

che circonda queste molteplicità multiple. Inoltre, non ci sono unità di base o primordiali per questa molteplicità²⁰⁶.

Questi due aspetti dell'ontologia badiouiana ne contraddistinguono l'originalità e la modernità: il compito di una moderna ontologia, secondo Badiou, è, dunque, di rompere con la fondamentale unità dell'essere della tradizione classica, con la sua ossessione per il tema dell'unità. Ma rompere con l'unità classica dell'essere non è un obiettivo semplice: il problema è che anche se non c'è una primordiale equivalenza tra unità ed essere, per Badiou si deve ancora riconoscere, seguendo Lacan, che una qualche unità resta, permane (“*il y a de l'un*”), c'è un qualche tipo di *effetto di unità* nella presentazione dell'essere. La soluzione di Badiou a questo problema è di sostenere che la situazione – che consiste della presentazione di molteplicità – abbia *dell'unità*, ma che tale unità sia il *risultato* di una operazione definibile come *conto-per-uno*, che Badiou definisce anche come la *struttura* di una situazione.

Un elemento figura dunque come il livello elementare di una situazione, una unità di base: eppure è esso stesso al suo interno una molteplicità, a meno che non sia *conto-per-uno*. La struttura di una situazione è così in grado di generare unità a livello di ogni singolo elemento della situazione. Essa inoltre genera unità al livello dell'intera situazione unificando la

206 Cfr. *Ivi*, pp. 77-84.

molteplicità degli elementi. La definizione “statica” di situazione è, infatti, quella di essere una “molteplicità presentata”.

Laddove, nell’ontologia classica, i filosofi hanno prevalentemente pensato l’unità come la proprietà fondamentale dell’Essere, per Badiou, tale unità, è solo *un effetto* della strutturazione e non il suo fondamento, la sua origine o il suo fine. Che l’unità delle situazioni sia l’effetto di una operazione, rende possibile che un multiplo appartenga a più di una situazione: le situazioni non hanno, infatti, identità reciprocamente esclusive, dal momento che la loro identità non riposa sul principio monolitico dell’unità.

L’operazione di conto-per-uno, inoltre, non è compiuta da agenti separati dalla molteplicità della situazione: nelle ontologie classiche come in quelle relativiste, si può distinguere all’opera un simile agente extra-ontologico, responsabile dell’ordinamento della struttura e della sua disposizione, che può andare sotto il nome di Dio, di Storia o di Discorso. La distinzione tra una situazione e il suo conto-per-uno strutturale, invece, non è extraontologica, non dipende da un agente esterno alla situazione: è la situazione stessa, strettamente parlando, a non essere nient’altro che questa operazione di conto-per-uno. Questa equivalenza tra situazione e conto-per-uno rappresenta la definizione dinamica di situazione.

Una volta stabilita sia una definizione dinamica che una statica di situazione, Badiou combina la dottrina della molteplicità a

una rielaborazione della differenza ontologica heideggeriana. Il filosofo afferma che la differenza ontologica tra essere ed enti interviene tra una situazione e l'essere di quella situazione; come per Heidegger, questa disgiunzione delle situazioni dal loro essere, operante a livello del pensiero, consente all'ontologia di schiudersi; tuttavia, a differenza del filosofo tedesco, per Badiou l'essere di una situazione non è qualcosa che sia possibile cogliere solo attraverso un approccio poetico. L'essere di una situazione, viceversa, corrisponde alla stessa situazione *prima* o addirittura *senza* l'effetto del conto-per-uno. L'essere della situazione, dunque è la situazione come il molteplice non-unificato o inconsistente.

Per comprendere in che senso Badiou concepisca l'essere di una situazione, teorizzandolo come un insieme di inconsistenze, bisogna immaginare la spoliatura di qualcosa da tutte le sue proprietà, fino al punto che anche la sua identità e la sua unità siano rimosse. Mentre per molti filosofi, che ostentano il loro impegno di desostanzializzazione, non rimarrebbe *nulla* dopo tale operazione, per Badiou ciò che invece rimane è semplicemente l'*essere* di quel "qualcosa" e, tale *essere*, può essere descritto come una "molteplicità inconsistente". Non già una "materia informe", poiché una "materia" farebbe parte di quelle proprietà che abbiamo eliminato: quando parliamo di "molteplicità inconsistente", come ciò che *rimane* quando abbiamo eliminato tutto, non abbiamo a che fare con la

“materia prima” di cui ci parla Aristotele. Il suo stato reale è “indecidibile”: una situazione provoca sempre la domanda “cosa c'era *prima* di ogni situazione?”, ma non prevedendo un accesso possibile a tale “prima” che non sia irrimediabilmente compromesso da terminologie e operazioni post-situazionali, è impossibile parlarne in maniera diretta. Con il concetto di “molteplicità inconsistente”, il pensiero tocca i suoi limiti, quello che Badiou chiama, seguendo la terminologia di Lacan, il suo “reale”.

Se dunque l'essere è una simile molteplicità inconsistente, allora l'unico discorso che possa esprimere adeguatamente l'essere non è più quello filosofico, ma quello matematico. La tesi principale *dell'opus magnum* di Badiou, infatti è che *la matematica è ontologia* e i matematici non fanno altro che parlare e scrivere dell'essere. Questa tesi permette al filosofo francese di riformulare il linguaggio classico dell'ontologia nei termini della teoria matematica e, più specificamente, nei termini della teoria degli insiemi, una delle discipline fondanti della moderna matematica.

Ne *L'essere e l'evento*, Badiou formula due spiegazioni per supportare la sua adozione di questa teoria. La prima è quella della molteplicità inconsistente, la seconda è la dottrina del *vuoto*. Insieme, queste spiegazioni, servono a colmare il divario tra la teoria degli insiemi, con il suo concetto di infinità, e la

molteplicità di situazioni cui abbiamo accennato precedentemente.

Se l'essere delle situazioni è molteplicità inconsistente, l'unico modo per poterne parlare adeguatamente è che il linguaggio presenti la molteplicità come un inconsistente, come non-unificato. Per adempiere a tale esigenza bisogna soddisfare un numero di condizioni. Prima condizione: per presentare la molteplicità senza unità, i multipli presentati nel linguaggio non possono essere multipli di enti individuali di qualsiasi genere, devono essere essi stessi composti di multipli a loro volta composti da multipli, e così via. Seconda condizione: l'ontologia non può presentare i suoi multipli come appartenenti a un universo, a un multiplo totale omni-inclusivo, a una totalità. Come tali, i multipli dell'ontologia, devono essere *illimitati*. Terza condizione: l'ontologia non può determinare un *singolo* concetto di molteplicità, giacché esso unificherebbe le sue molteplicità e, così facendo, unificherebbe l'essere.

La teoria degli insiemi, in questo senso, si presenta come teoria formale delle molteplicità non-unificate. In essa, infatti: un insieme è un multiplo di multipli, chiamati *elementi*, non c'è differenza fondamentale tra elementi e insiemi, dal momento che ogni elemento di un insieme è esso stesso un insieme; non esiste un insieme definitivo che includa tutti i diversi tipi di insieme, un tale insieme dovrebbe includere anche se stesso al suo interno, cosa espressamente proibita dall'*assioma di*

fondazione della teoria degli insiemi, per risolvere il paradosso conseguente; nella teoria degli insiemi, inoltre, c'è una infinità di infiniti tipi di infiniti insiemi, non c'è nessuna definizione né concetto di insieme; la teoria degli insiemi è regolata da una funzione fondamentale (l'appartenenza), da una serie di variabili e operatori logici e da nove assiomi che affermano come variabili e operazioni debbano essere utilizzati. Gli insiemi emergono dalle operazioni che seguono queste regole.

Badiou elabora una teoria del *vuoto* per colmare la distanza esistente tra l'infinità degli insiemi dell'insiemistica e le situazioni particolari non-ontologiche. Come per la dottrina della molteplicità inconsistente, anche in essa è presente una definizione della natura delle situazioni. Badiou sostiene che in ogni situazione ci sia un essere del "vuoto". Tutto ciò che è riconosciuto come "qualcosa", o come esistente in una situazione, è contato-per-uno in quella stessa situazione e viceversa. «La logica della lacuna, di ciò che il conto-per-uno avrebbe "dimenticato", dell'escluso reperibile positivamente come segno o reale della molteplicità pura, è una impossibilità – una illusione – del pensiero, come della pratica. Una situazione propone sempre solo del molteplice tessuto di "uni", e la legge delle leggi è che niente limita l'effetto del conto²⁰⁷». A questa tesi fondamentale, segue una tesi correlativa, che ci sia, cioè, un *essere* del vuoto, forma dell'impresentabile.

207 *Ivi*, p. 60

Il *vuoto* è ciò che nomina lo scarto tra l'uno come risultato e l'uno come operazione e, dunque, tra la definizione statica e quella dinamica di situazione. Ma tanto ricercare il vuoto, quanto tentare di nominarlo (attività tipica della poesia) sono attività inutili, dal momento che tutto ciò che ci viene dato al di fuori dell'ontologia è contato e consistente. E, tuttavia, ogni situazione implica il vuoto del suo tutto, senza che esso ne sia un termine (perché vorrebbe dire che è possibile contarlo) o un luogo (perché in tal modo sarebbe consistente). «Di per sé il vuoto è solo il nome dell'impresenziazione nella presentazione²⁰⁸», ciò che fa da contraltare all'essere-contato, ciò che è necessario affinché l'operazione del conto-per-uno operi e che dunque si identifica con l'operazione del conto (che, in quanto fonte dell'uno, non è anch'essa contata) e quindi con il molteplice puro sul quale opera il conto: per una situazione qualsiasi c'è «una figura impresenziabile e necessaria, che designa lo scarto tra il risultato-uno della presentazione e ciò “a partire da cui” c'è presentazione²⁰⁹», il vuoto proprio della situazione che è ovunque e in nessun luogo di essa. Questo “qualcosa” che sutura una situazione al suo essere è il suo *vuoto*, il non-uno che è l'aspetto sottrattivo del conto.

Badiou afferma che il vuoto è la “sutura” dell'essere alla presentazione in quanto costituisce il punto attraverso il quale una situazione viene a essere come molteplicità inconsistente.

208 *Ivi*, p. 61

209 *Ibidem*

Esso è “sottrattivo” per due ragioni: è sia sottratto dalla presentazione, sia escluso dalla partecipazione a qualsiasi qualità di essa. Dunque, qualsiasi situazione è fondata su un vuoto. Il vuoto di una situazione è semplicemente ciò che non è lì, ma è necessario perché qualsiasi cosa ci sia.

La teoria degli insiemi spiega questa ubiquità del vuoto attraverso una asserzione esistenziale iniziale: esiste solo un insieme. Questo insieme particolare è sottratto dalla condizione fondamentale per ogni altro insieme: esso non ha elementi, è un *insieme vuoto*, multiplo di nient'altro che del vuoto. Sulla base di questo insieme, usando operazioni regolate da assiomi formali, l'insiemistica dischiude un'infinità di ulteriori insiemi, istituendoli a partire da un vuoto che è la molteplicità inconsistente di tutte le situazioni non-ontologiche. La sola presentazione possibile di un vuoto nell'insiemistica, infatti, è l'insieme vuoto. Quindi, il secondo modo attraverso il quale l'insiemistica si connette alle situazioni è la costruzione dei propri multipli inconsistenti fuori dalla propria presentazione del vuoto, dalla sutura all'essere di ogni situazione.

Ogni situazione, inoltre, è connessa al vuoto in modo specifico: la struttura di ogni situazione può essere descritta come un tipo d'insieme; mettendo da parte tutte le sue proprietà, e considerando solo le relazioni di base che tengono da un capo all'altro la sua molteplicità, si può schematizzare una situazione ontologica come un insieme.

Gli insiemi sono composti di elementi e gli elementi di un insieme non hanno qualità distintive se non quelle di *appartenere* all'insieme stesso. È per questo che essi sono indicati semplicemente come variabili – a, b, g – sia quando sono elementi che quando sono considerati essi stessi come insiemi. La relazione di appartenenza è la relazione di base della teoria degli insiemi: si scrive $a \in b$; “a” appartiene a “b”, oppure “a” è un elemento dell'insieme “b”. Un'altra relazione insiemistica, chiamata inclusione, è basata interamente sull'appartenenza: gli insiemi hanno “sottoinsiemi” che sono *inclusi* in essi. Un sottoinsieme è un raggruppamento di alcuni degli elementi dell'insieme. Ciascuno degli elementi di un sottoinsieme deve appartenere all'insieme iniziale.

Un insieme è una molteplicità *unificata*: i suoi elementi non sono indefiniti dispersi; si può parlare di *un* (singolo, unificato) insieme. Badiou legge l'espressione “ $a \in b$ ” sostenendo che il multiplo “a” è contato-per-uno come elemento dell'insieme “b”, o che l'insieme “b” è il conto-per-uno di tutti gli elementi “a.” Ciascuno degli elementi “a” può essere contato, raggruppato e suddiviso in diversi modi, dando vita a differenti insiemi: non ci sono restrizioni riguardo il numero di insiemi diversi a cui gli elementi “a” possano appartenere: la grande flessibilità della teoria degli insiemi garantisce, una volta spogliata la molteplicità delle identità, che non ci sia niente che impedisca a una molteplicità di appartenere ad un numero qualsiasi di altre

molteplicità, salvo la sua struttura (alcuni tipi di insieme ammettono solo multipli con determinate strutture).

Rispetto all'ontologia classica, non ci sono dichiarazioni concernenti la natura dell'essere, né l'adeguamento delle sue categorie all'essere. Non vi sono tentativi di ancorare il discorso alla necessità attraverso un appello a qualche fondamento, magari linguistico, etimologico, naturale o storico. La teoria degli insiemi non si pone come connessione tra gli elementi di un apparato più grande e unificato come l'"evoluzione", la "complessità" o il "caos". Se c'è una affermazione filosofica importante nell'opera di Badiou, essa non è fatta *attraverso* il discorso insiemistico in sé, ma sta piuttosto nell'identificazione della teoria degli insiemi *come* ontologia. Le basi della teoria riposano semplicemente su un insieme di assiomi, la cui fondatezza è stata dimostrata dalla teoria degli insiemi anziché dichiarata, in modo che tutte le operazioni fatte sulla loro base debbano avere risultati logicamente consistenti. Questi risultati sono stati dimostrati attraverso un secolo di lavoro nella teoria. Per Badiou questi assiomi costituiscono una decisione nel pensiero, un punto di partenza. Gli assiomi stessi, certo, non sono puri punti d'inizio storici, ma il risultato di una serie di riformulazioni trasformate durante i primi decenni di vita dell'insiemistica: queste riformulazioni si sono prodotte al fine di evitare l'eventualità di inconsistenze logiche. Per Badiou, esse segnano l'inizio di qualcosa di nuovo nel pensiero scientifico in

quanto, per esempio, non era possibile concepire due diversi tipi d'infinito, uno più grande dell'altro, prima del pionieristico lavoro di Cantor nella teoria degli insiemi.

L'adozione dell'insiemistica come linguaggio dell'essere implica che non ci sia niente da dire riguardo gli enti in se stessi: essi riguardano l'ambito di altri discorsi, come la fisica, l'antropologia o la letteratura. Questa è una delle ragioni per cui Badiou definisce l'insiemistica come una scienza *sottrattiva*: essa parla degli enti senza referenza ai loro attributi, alle loro identità; è come se agli enti di cui parla l'ontologia fossero state sottratte tutte le qualità. Come risultato, a differenza delle ontologie di Platone e Aristotele, non ci sono né cosmo né fenomeni, né causa né sostanza: l'unica affermazione di questa ontologia è che ci sia una molteplicità di molteplicità. In più, essa è indifferente all'esistenza o non-esistenza di situazioni particolari: «noi ci sforziamo di pensare matematicamente la presentazione-molteplice al di qua del tempo (che è fondato attraverso l'intervento) e dello spazio (che è una costruzione singolare, relativa a certi tipi di presentazione)²¹⁰». L'ontologia dell'insiemistica, invece di presentare “ciò che è”, presenta lo schema ontologico di ogni affermazione ontologica, ossia, presenta la struttura di ciò che ogni situazione proclama esistente.

210 *Ivi*, p. 267

Schemi ontologici di situazioni differenti

Sebbene l'ontologia insiemistica non si occupi delle infinite differenziazioni delle situazioni concrete, essa rintraccia un numero di differenze nella *struttura* delle situazioni, in modo da poter schematizzare differenti situazioni concrete.

L'assioma dell'insieme-potenza, per esempio, afferma che c'è un insieme di tutti i sottoinsiemi di un insieme iniziale. In termini meta-ontologici, l'assioma dell'insieme-potenza rappresenta lo *stato* di una situazione. Questo significa che ogni multiplo, già contato come uno, è contato di nuovo al livello dei suoi sotto-multipli: lo *stato della situazione* è ciò attraverso cui la struttura di una situazione è *doppiamente* contata-per-uno e, dunque, costituisce un secondo conto-per-uno. Infatti, l'esistenza del vuoto, che non può essere presentato, minaccia ogni presentazione-molteplice, che è il suo essere in quanto tale. Dal momento che la garanzia di consistenza (il "c'è dell'Uno") non può essere soddisfatta dalla sola struttura, che è l'originale conto-per-uno – giacché qualcosa sfugge sempre al conto, ossia proprio il conto stesso – occorre che la struttura sia strutturata, e dunque che il conto sia presentato due volte. La situazione è proprio questa seconda strutturazione: «La tesi secondo cui ogni presentazione è strutturata due volte può sembrare completamente apriori. Ma equivale, in fin dei conti, al fatto che ognuno constata, e di cui bisogna filosoficamente stupirsi: anche se il suo essere è la molteplicità inconsistente, la

presentazione non è mai caotica²¹¹». Se un insieme schematizza una presentazione, allora il suo insieme-potenza schematizza la rappresentazione di quella presentazione. Lo stato è composto da tutti i possibili raggruppamenti di elementi di una situazione; così come la struttura soggiace a qualsiasi meccanismo di rappresentazione e di raggruppamento in ogni situazione.

In termini meta-ontologici, sono possibili per Badiou tre tipi di situazione: naturale, storica e neutra, distinte tra loro a seconda dei multipli che le compongono. Ci sono dunque tre tipi di multipli: i multipli normali, che sono sia presentati dalla situazione che rappresentati dal suo stato (sono quindi contati-per-uno due volte); i multipli escrescenti, che sono solo rappresentati dallo stato; i multipli singolari, che occorrono solo al livello della presentazione e che sfuggono agli effetti del secondo conto-per-uno.

Situazioni naturali

Le situazioni naturali sono definite come non aventi multipli singolari – tutti i loro multipli sono o normali o escrescenti, e ogni elemento naturale ha al suo interno elementi normali: «un molteplice puro è “naturale” se nella sua forma-molteplice attesta anche una con-sistenza particolare, un tenere-assieme specifico. [...] Si può già pensare la normalità, che mantiene

211 *Ivi*, pag 100

presentazione (o appartenenza) e rappresentazione (o inclusione), che mette in simmetria la struttura (ciò che è rappresentato nella presentazione) e la metastruttura (ciò che è contato per uno dallo stato della situazione), sia un concetto pertinente dell'equilibrio, dello stabile, del restare-lì-in-sé²¹²».

Prendiamo come esempio l'ecosistema di uno stagno. I multipli che esso presenta includono i singoli pesci, i girini, canne e pietre. Ciascuno di questi elementi è inoltre rappresentato al livello dello stato della situazione, che si qualifica come il livello di *conoscenza* della situazione: questi elementi sono *conosciuti* come elementi della situazione. Ogni elemento di un ecosistema è anche un sottoinsieme dell'ecosistema: per esempio ogni abitudine alimentare e riproduttiva del pesce appartiene all'ecosistema così come ogni pesce. Questi elementi sono allora multipli normali (vengono cioè sia presentati che rappresentati). Se si esamina tale situazione, essa non contiene termini singolari: niente è presentato senza essere rappresentato. In questo caso, ogni elemento di un sistema, a qualsiasi livello, forma o effetto, è interconnesso.

Situazioni Storiche

In opposizione a ciò che è normale-stabile (la natura), si presenta il problema di definire ciò che è a-normale. Ciò che *altro* dalle molteplicità stabili o normali o naturali è il luogo

212 Ivi, p. 131

dell'altro-dall'-essere, ossia l'instabile, il variabile, l'anti-naturale. Badiou definisce tale alterità come *storicità*. Le situazioni storiche sono definite dalla presenza in esse di almeno un *sito evenemenziale*, un sottotipo di multiplo singolare. Nei termini della teoria degli insiemi, un multiplo singolare è un elemento di un insieme, ma non è uno dei suoi sottoinsiemi. Quando ciascuno dei sottoinsiemi di un insieme è costituito interamente di elementi che già appartengono all'insieme iniziale, abbiamo un multiplo singolare: esso è un elemento di un insieme iniziale ed alcuni dei suoi stessi elementi non appartengono all'insieme iniziale. Sono questi elementi estranei i responsabili della singolarità di un multiplo singolare: nessuno degli elementi di un sito evenemenziale appartiene anche all'insieme iniziale. Un sito evenemenziale è un molteplice totalmente a-normale di cui nessun elemento è presentato nella situazione come elemento, ma solo come sito, appunto. «Un sito è quindi il *minimum* concepibile dell'effetto della struttura, ciò che è tale da appartenere alla situazione, mentre quello che gli appartiene non le appartiene²¹³». Tale mancanza di presentazione spinge il sito *sul bordo del vuoto*, poiché appena “sotto” questo molteplice – cioè a livello dei suoi sotto-molteplici – non c'è *niente*: nessuno dei suoi termini, infatti, è contato-per-uno. Si definiscono *storiche* le situazioni in cui figura almeno un sito evenemenziale, in opposizione alla

213 *Ivi*, p. 181

stabilità intrinseca delle situazioni naturali.

Una collezione di possibili risposte all'affermazione nazionalista “ciò che significa essere Americani” può essere preso come esempio di una situazione storica. Alcuni dei multipli presentati in questa situazione potrebbero essere storie *individuali* riguardo i pionieri alla conquista del West, gli indiani irochesi che giurano fedeltà al re d'Inghilterra, teppisti, Mohawk che si schierano con i rivoluzionari, immigrati di prima e di seconda generazione che lottano per l'indipendenza. Nel ventesimo secolo, questi elementi della situazione potrebbero anche comprendere storie individuali circa gli Italo-Americani, gli Irlandesi-Americani, i Cino-Americani e così via. A livello dello stato della situazione si hanno sottomultipli come l'edonismo, l'amicizia, l'uguaglianza concepita come identità, la fratellanza, il sentimento anti-britannico, la sfiducia nell'autorità, il privilegio del *know-how* sulla teoria, il protestantesimo, il cattolicesimo e così via.

Tanto dalla prospettiva socio-economica, quanto da quella culturale, i gruppi immigranti sono sia presentati che rappresentati. Il loro contributo a “ciò che significa essere Americani” è conosciuto e conoscibile. Per questa ragione potremmo obiettare che nessuno dei multipli presentati come “immigranti” sia un multiplo singolare. D'altra parte, costitutivamente resistenti al sogno sia dei britannici che dei rivoluzionari di assimilazione, il multiplo identificabile col

termine “indiani” forma un sito evenemenziale, il cui contenuto rimane sconosciuto. Certo, in altre situazioni come la valutazione culturale, sociologica e burocratica degli Stati Uniti, gli “indiani” sono rappresentati. Ma questi discorsi specialistici non sono in grado di rispondere alla domanda nazionalista “ciò che vuol dire essere Americani”. Il multiplo “indiani” forma un sito evenemenziale perché la sovranità degli Stati Uniti, la “nazione degli immigrati”, è *fondata* sullo spossessamento delle genti indigene. La loro relazione a questo particolare pezzo di terra era costitutivamente non riconosciuta all'inizio di questa entità chiamata “America”. Qualsiasi rappresentazione del contenuto del multiplo “indiani” con riferimento a “ciò che significa essere Americani” sarebbe allora causa del dissolvimento dell'unità della situazione. È proprio la *costitutiva irrappresentabilità* che sta al cuore del nazionalismo americano a renderlo una situazione *storica*.

Situazioni Neutre

Le situazioni neutre sono definite come aventi un insieme di multipli singolari, normali ed escrescenti: «stati dove la distribuzione dei termini singolari, dei termini normali o delle escrescenze non comporta né molteplice naturale né sito evenemenziale. È la gigantesca riserva di situazioni *neutre* di cui è tessuta la nostra esistenza, dove non è questione né di vita

(natura), né di azione (storia)²¹⁴».

La distinzione tra situazioni storiche e naturali, come abbiamo visto, ripropone la domanda iniziale su come sia possibile la novità nell'essere. Nel nostro ipotetico stagno naturale, sebbene possano esservi generazioni su generazioni di nuovi pesci, in realtà non cambia nulla: al di là di qualche catastrofe naturale, l'ecosistema rimarrà in uno stato di omeostasi. Viceversa, nelle situazioni storiche le cose stanno in modo diverso: per tornare all'esempio del nazionalismo americano, l'instabilità inerente alla situazione, la possibilità dell'unità di dissolversi, la rende suscettibile di ampie trasformazioni politiche.

Ovviamente, l'esistenza di un sito evenemenziale in una situazione non garantisce che si verifichi un cambiamento. Perché ciò avvenga è necessario qualcosa di più, un "supplemento", una occorrenza totalmente distruttiva che non ha un posto nello schema delle cose come sono correntemente: a tale *eccesso* Badiou da il nome di *evento*.

Non è possibile dire quando e come un evento si verifichi, la sua occorrenza è completamente imprevedibile. Non c'è meta-situazione (o "Storia") che possa programmare l'occorrenza di eventi in determinate situazioni. La precarietà dei cambiamenti storici si estende: perché esso abbia effetto, un evento non deve semplicemente occorrere nel sito evenemenziale di una

214 *Ivi*, p. 181

situazione, ma deve incontrare qualcuno che lo riconosca e lo nomini, qualcuno che riconosca le sue le sue implicazioni riguardo la natura dell'intera situazione. In questo senso, è possibile che un evento occorra in una determinata situazione e contemporaneamente che nulla cambi, poiché nessuno ne ha riconosciuto l'importanza per la situazione. Questa nomina iniziale dell'evento, questa *decisione* riguardo le sue conseguenze sull'intera situazione, è ciò che Badiou chiama “fedeltà” o “procedura generica di verità”.

Badiou definisce una procedura generica di verità come una serie di passi consistente in una serie di *inchieste* svolte all'interno della situazione dai militanti, che agiscono in fedeltà all'evento. L'obiettivo di queste inchieste è di capire come sia possibile trasformare la situazione sulla base di ciò che è stato rivelato dall'apparire dell'evento sulla struttura della situazione. Per esempio, si prenda la situazione dell'arte all'inizio del ventesimo secolo: alcuni artisti lanciarono un'indagine sulla natura della scultura dopo che i dipinti cubisti di Picasso furono riconosciuti come “arte”. La procedura prodotta da tali indagini può essere definita come “procedura di verità” perché rivela l'esistenza di un nuovo multiplo: la “verità” della situazione precedente viene scavalcata da qualcosa di nuovo, da un nuovo modo di intendere l'arte che amplia il concetto precedente e, in relazione a questa nuova verità si può cercare di tirare nuove conclusioni sull'arte in generale. Qui Badiou, in qualche modo, riprende e dispiega la

concezione heideggeriana della verità come presentazione dell'essere: la nuova entità è una verità in quanto presenta l'*esser-molteplice* della situazione precedente, spogliata completamente di ogni predicato, di ogni identità.

Prendiamo per esempio un critico d'arte, all'inizio del ventesimo secolo, che abbia appena riconosciuto l'artisticità della pittura cubista: se gli si chiede di dare una definizione predicativa della situazione dell'arte, chiedendogli magari "Cos'è l'arte?", potrebbe trovare impossibile dare una risposta. In quel preciso istante, per lui, l'evento distruttivo che noi oggi chiamiamo "cubismo" metteva a nudo la situazione dell'arte come pura molteplicità di colori, forme, materiali, nomi propri, titoli e spazi *senza contorni definiti*. Infatti, l'accusa comune che viene rivolta all'arte contemporanea è che sia gratuita, indeterminata e come tale "qualunque cosa" possa essere reso un'opera d'arte. Proprio questa accusa segna in modo inconsapevole la natura di un nuovo multiplo: è quel "qualsiasi cosa" rispetto alla conoscenza stabilita.

Insiemi generici e processi di trasformazione

Per capire in che modo un nuovo multiplo possa sia esistere, sia essere spogliato di qualsiasi predicato, Badiou utilizza il concetto di *insieme generico*, sulla scorta del lavoro di Paul Cohen²¹⁵, necessario a pensare i processi di cambiamento

215 Cfr. Paul Cohen, *Set theory and the Continuum Hypothesis*, W. A. Benjamin, New York 1966.

radicale *all'interno* dell'ontologia: Badiou chiama questo punto di svolta “il generico” o “l'indiscernibile” che fonda l'essere stesso di ogni verità.

Il primo problema da risolvere è quale punto di riferimento possa assumere la novità palesata dall'evento *all'interno dell'ontologia*, soprattutto perché l'ontologia insiemistica appare come un discorso statico e piatto, senza apparente riconoscimento della supposta universalità dei concetti di “tempo” e “storia”. Il punto di riferimento è qui il *linguaggio*: ogni modello di teoria insiemistica ha infatti un suo linguaggio proprio, all'interno del quale le varie formule esprimono determinate proprietà, tanto che ogni singolo modello, come molteplicità strutturata, può essere trattato a sua volta come insieme. Cohen prende come punto di partenza ciò che definisce “modello di fondo” della teoria degli insiemi: ogni sottoinsieme di questo modello soddisfa una proprietà, che può essere espressa nel linguaggio usato nel modello, ovvero ogni multiplo trovato in un modello può essere distinto usando gli strumenti di quel linguaggio. Un insieme generico, d'altra parte, è un sottoinsieme “nuovo” nella misura in cui non può essere distinto da questo linguaggio specifico. Per ogni proprietà che si formula, persino la più generale, l'insieme generico ha *almeno un elemento* che non condivide questa proprietà. Ciò appare chiaro immediatamente: quando qualcuno prova a descrivere una nuova esperienza, che sia l'incontro con una nuova persona

o la visione di un pezzo d'arte, tale descrizione è sempre estremamente problematica e anche se si prova ad aiutarlo suggerendogli parentele e somiglianze con la persona x o il film y , il descrittore tenderà sempre a dire “No, è completamente diverso”. Per quante proprietà o concetti si apportino alla descrizione di questa nuova esperienza, c'è sempre qualcosa in essa che non si adatta abbastanza. Avere un insieme che “non si può descrivere abbastanza” suona certo un po' vago per l'insiemistica, ma l'innovazione di Paul Cohen sta nella capacità di *formalizzare* tale multiplo senza tradire la sua *indiscernibilità*²¹⁶.

Badiou ritiene che questo “modello di fondo” sia la schematizzazione di come appare una situazione storica prima che arrivi un evento. Si può definire il concetto di un sottoinsieme generico in una tale situazione, ma non si può sapere se esso esista – precisamente perché si tratta di un multiplo escrescente (che non è presentato al livello dell'appartenenza alla situazione). Il sottoinsieme generico è solo *presentato* al livello dell'inclusione e, diversamente da tutti gli altri sottoinsiemi, non può essere conosciuto a partire dalle sue proprietà. Per mostrare in che modo un sottoinsieme generico esista realmente, Cohen sviluppa una procedura attraverso la quale esso viene aggiunto al modello di fondo esistente come un supplemento, così da formare un nuovo

216 Per una completa descrizione del metodo usato da Cohen cfr. Alain Badiou, *L'essere e l'evento*, op. cit., p. 356-389

insieme. In questo nuovo insieme, il multiplo generico esisterà al livello dell'appartenenza, ossia della presentazione. Il nuovo insieme integrato, fornisce lo schema ontologico di una situazione storica, che ha subito cambiamenti radicali.

Inoltre, Cohen sviluppa un metodo per creare descrizioni finite di questo nuovo insieme integrato, usando solo le risorse dell'insieme iniziale. Cohen definisce questa procedura “forzatura” e Badiou adotta il termine come un modello ontologico delle numerose inchieste pratiche che i soggetti, agenti in fedeltà all'evento, compiono mentre stanno provando a produrre il cambiamento testimoniato dall'evento.

Per Badiou il vero lavoro che attua il cambiamento globale di una situazione storica – nei suoi termini, la fedeltà praticata dai soggetti a un evento – consiste di tali esperimenti, nelle indagini finite riguardo la natura dell'evento, usando un linguaggio nuovo, sviluppato o “inventato” per approssimare ciò che si scopre attraverso le indagini stesse. Si può comprendere storicamente questo concetto di fedeltà come un rimodellamento del concetto marxista di prassi, sottraendolo dall'avvolgente unità del determinismo storico, della teoria rivoluzionaria e della Linea di Partito. Ciò che risulta da tale sottrazione è una prassi composta da una serie di rischiose scommesse, sulla natura della situazione a venire. Molte di queste scommesse finiranno lontane dal loro bersaglio, ma quelle che lo colpiranno aiuteranno a costruire una nuova

situazione.

Certo, Badiou riconosce che il numero di forme che può avere una fedeltà, specie in domini differenti come l'arte, l'amore, la politica o la scienza, sono infinite. E che un numero di fedeltà differenti può essere sviluppato nella stessa situazione come fedeltà diverse a uno stesso evento. La tesi di Badiou è che *in ogni caso* di fedeltà è in questione la novità che viene all'essere, e nell'ontologia insiemistica lo strumento più efficace per schematizzare questo processo è costituito dai concetti di forzatura e insieme generico, che fanno entrambi perno sul concetto di *indiscernibile*.

L'indiscernibilità di una procedura di verità generica fonda sia la sua singolarità che la sua sovranità, per quanto essa sia sottratta e indipendente da ogni entità conosciuta nella situazione. Attraverso il concetto di insieme generico non viene valicata, tuttavia, la caratteristica fondamentale dell'ontologia: quella di occuparsi solo della *struttura* della molteplicità, di non dire nulla riguardo le qualità o identità di qualsiasi situazione concreta, appartenente all'ambito di altri discorsi, teorici o pratici.

Il compito della filosofia non è di predire né di determinare la forma della giustizia, o dell'arte moderna e neanche che forma debba avere la teoria del campo unificato. Compito della filosofia è di riflettere ed imparare da quelle trasformazioni che accadono nelle situazioni storiche contemporanee, di indagare

quale sia lo *spazio di possibilità* per tutte le fedeltà contemporanee.

In questo quadro, il ruolo del filosofo non è tanto di stabilire quale verità sia la più vera, ma – come accade negli ultimi scritti di Foucault – di rivalutare il ruolo della filosofia come atteggiamento critico di rilettura del presente alla luce della *molteplicità* dei sistemi di verità. Scopo della filosofia, dunque, non è quello di stare a guardia di una *legittimità del soggetto*, quanto piuttosto di lavorare alla costruzione di un'etica del “dire la verità”, a partire da una posizione sulle cose.

Il ritorno della filosofia e le sue condizioni

Nel mondo contemporaneo, questo ruolo della filosofia è reso difficile da una serie di *impasse* nelle quali essa è finita, spesso per colpa propria, e dalle quali è necessario uscire per restituirle il ruolo che le spetta. In *Conditions*²¹⁷, Badiou affronta queste problematiche ed elabora alcune tesi con le quali cerca di superare la “fine della filosofia” e le possibili vie d'uscita.

Tesi 1: la filosofia è bloccata oggi dal rapporto con la sua storia.

Questa paralisi potrebbe essere interminabile, dal momento che essa coinciderebbe con l'epoca della fine della filosofia: per Badiou, a partire da Heidegger, sarebbe in atto una

217 Alain Badiou, *Conditions*, Seuil, Paris 1992

delocalizzazione della filosofia che la spossa di un suo *luogo proprio*, semplicemente *applicandola* a dei campi diversi, attraverso la sua storicizzazione. Da questa prospettiva, la filosofia non sarebbe altro che la sua storia, il “museo di se stessa”. Dopo la proclamata fine della metafisica, l'unica alternativa sarebbe l'affermazione di Heidegger secondo cui “solo un dio ci può salvare”: l'oltrepassamento di tale sfinimento non ci è ancora dato e la salute del pensiero non può essere affidata ai suoi sforzi filosofici precedenti, dunque solo un evento inaudito e incalcolabile (“un dio”) può reindirizzare il pensiero a una sua direzione originaria: «La filosofia è presa tra lo sfinimento delle sue possibilità storiche e la venuta senza concetto di un rovesciamento salvatore²¹⁸». Per risolvere questo problema, secondo Badiou, bisogna afferrarlo alla radice e la radice è il rapporto parassitario tra la filosofia e la storiografia filosofica, con la quale bisogna rompere.

Tesi 2: la filosofia deve rompere, dall'interno, con lo storicismo.

La presentazione filosofica deve autodeterminarsi inizialmente senza riferimento alla sua storia, deve avere l'audacia di presentare i propri concetti senza farli comparire preliminarmente davanti al tribunale del loro momento storico. Il fatto che la Storia della Filosofia sia, oggi più che mai, il

²¹⁸ Ivi, p. 58, traduzione mia.

tribunale della filosofia stessa, comporta un numero alto di *pene capitali*, pene di chiusura o di necessaria decostruzione del passato e del presente metafisici. Il metodo genealogico di Nietzsche, così come quello ermeneutico di matrice heideggeriana, non sono che riproposizioni di questa variante del dispositivo hegeliano: la partita si gioca tra i presocratici e Platone, dove una primitiva destinazione si è persa. Questa sconfitta domina il nostro destino. Anziché l'*oblio dell'essere* o peggio l'*oblio di tale oblio*, Badiou propone un *oblio della Storia della Filosofia* che rappresenta un oblio dell'oblio di tale oblio. Esso è rivendicato come *metodo* e non come semplice ignoranza, utile a entrare in una legittimazione autonoma del discorso, come è già stato per Descartes o Spinoza: «la filosofia deve autodeterminarsi in modo tale che sia *lei* a giudicare la sua storia, e non la sua storia a giudicarla²¹⁹».

Tesi 3: esiste una definizione della filosofia.

Esiste una definizione *intrinseca* che consente di distinguere la filosofia da ciò che non è tale e una *invariante storica* che distingue la filosofia da ciò che le assomiglia anche molto e che, da Platone in poi, chiamiamo *sofistica*. Il sofista è, dalle origini, il fraterno nemico, il gemello implacabile della filosofia: quest'ultima, oggi, si ritrova in uno stato di debolezza tale da identificare come filosofi i più grandi sofisti storici. Moderni

219 *Ivi*, p. 59, traduzione mia.

sofisti sono coloro che si ricollegano alla filosofia del linguaggio di matrice wittgensteiniana e che ritengono il pensiero intrappolato nell'alternativa tra gli effetti di discorso e i giochi linguistici, da una parte, e l'indicazione silenziosa, il puro "mostrare" di ciò che è sottratto alla presa del linguaggi, dall'altra. I sofisti moderni ritengono che l'opposizione non sia tra verità e errore, ma tra parola e silenzio, tra ciò che si può dire e ciò che non può essere detto, tra gli enunciati provvisti di senso e quelli che ne sono sprovvisti: ciò conduce a sostenere, sulla scorta della proposizione 7 del *Tractatus logico-philosophicus*²²⁰ di Wittgenstein, che ciò che la filosofia tenta di dire è *precisamente* ciò che non si può dire.

Si obietterà che il pensiero contemporaneo tenta la rottura con lo storicismo, almeno con quello marxista e umanista, e sostiene che l'era delle grandi narrazioni sia finita (idee come quella di progresso, di destino della storia, ecc.): ma tale posizione si riallaccia alle tesi postmoderniste che propagandano una fondamentale indifferenza dei discorsi, criticando, più che l'hegelismo, la filosodia stessa a vantaggio di discorsi locali, come quello artistico o giuridico. Questo discorso, che equipara la molteplicità dei registri del senso a qualche correlato silenzioso, è quello che Badiou identifica come la sofistica moderna: ma il filosofo ha precisamente il compito di distinguersi dal sofista. Quest'ultimo, tenta di sostituire l'idea di

220 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Einaudi, Torino 1998, p. 109

verità con quella di regola (nel gioco linguistico, per esempio), di confonderle sostenendo una appartenenza della verità al campo dell'obbedienza. È un gioco sottile: un esempio di tale posizione è l'assorbimento che ha fatto dell'epica giudaica un paradigma della potenza al di là della sfera politica e un filosofema veritabile. Il postmodernismo oppone volentieri l'erranza giudaica, sotto l'autorità originaria della legge, alla verità *data* del cristianesimo, combinando legge e interpretazione invece che rivelazione e obbedienza. La *strategia* del postmodernismo consiste nell'addossare l'analisi linguistica a un Soggetto storico, preferibilmente paradossale, in modo tale che il rifiuto sofisticato della filosofia possa beneficiare *al tempo stesso* dei prestigi moderni dello storicismo: in tal modo il discorso assume le energie sommate dell'ipercritica decostruttiva e dell'autorità storica.

Tesi 4: Ogni definizione della filosofia deve distinguerla dalla sofistica.

Il sofista pretende di fare del concetto di verità qualcosa di inutile o incerto. Al suo posto non vi sarebbero che convenzioni e regole, generi del discorso o giochi linguistici. Al contrario, per Badiou bisogna delucidare lo statuto intrafilosofico della verità: durante l'ultimo secolo, vi sono stati prevalentemente tre orientamenti "filosofici" e dal ruolo che la verità ha svolto in essi, sarà possibile cogliere il ruolo svolto dal nostro concetto-

chiave all'interno della filosofia.

Tre disposizioni della Storia, tre luoghi, tre complessi ideologici hanno fatto leva sul concetto di verità: il socialismo burocratico staliniano, l'avventura fascista e lo sviluppo “occidentale” dei parlamentarismi sono le *disposizioni* che ha avuto la verità; Russia, Germania, Stati Uniti i *luoghi* nei quali ha operato; il materialismo dialettico e il marxismo staliniano, il pensiero di Heidegger in funzione di militanza nazionalsocialista, la filosofia accademica americana, sviluppatasi a partire dal positivismo logico del Circolo di Vienna, rappresentano questi tre *complessi ideologici*.

Un tratto comune di questi tre tentativi è che assumono una violenta opposizione alla fondazione platonica della metafisica: Nietzsche aveva insomma ragione a dire che l'Europa avrebbe maldetto Platone, in nome della fine della filosofia metafisica.

Per Badiou è ora di finirla con la Fine: non c'è una fondazione platonica della filosofia, un gesto inaugurale come il gesto metafisico, piuttosto vi è una messa in piazza del dispositivo filosofico, accompagnato da una tensione progressivamente eccessiva che espone tale dispositivo a una sorta di disastro. Ma chi è che espone originariamente la filosofia alla sua estremizzazione e dunque al rischio del disastro? Per rispondere a questa domanda bisogna partire dall'elemento nel quale la filosofia si istituisce come luogo singolare del pensiero: la categoria di verità, appunto.

Sulla base di Platone Badiou cerca di definire lo statuto di tale categoria come segue²²¹:

a) Prima che la filosofia intervenga, ci sono *delle* verità eterogenee che procedono nel reale indipendentemente dalla filosofia, come enunciati a partire da ipotesi, in quattro registri possibili: la matematica, l'arte, la politica e l'incontro amoroso. Queste sono le condizioni fattuali, storiche o pre-riflessive della filosofia.

b) La filosofia è una costruzione di pensiero in cui si proclama, contro la sofistica, che *ci sono delle verità*. Tale proclamazione presuppone che esista *la Verità*. La Verità designa, contemporaneamente, uno stato plurale delle cose (l'esistenza di verità eterogenee) e l'unità del pensiero, giacché il fatto che vi siano *delle verità* indica che sia che esse sono, sia che sono compossibili e che c'è un tempo unico del pensiero. La rinuncia all'eternità e il culto del presente e dell'essere-per-la-morte sono segni dello storicismo.

c) La categoria stessa di Verità è vuota, essa opera ma non *presenta* nulla. La filosofia non produce verità, ma opera *a partire* dalle verità. Che la Verità sia come tale vuota, spiega l'incrociarsi originario tra filosofia e ontologia, ossia la dialettica ambigua tra filosofia e matematiche: tale vuoto, tuttavia, non è

221 A causa dell'ambiguità grammaticale e dell'omografia tra singolare e plurale del termine "verità", indicherò con "Verità" la verità singolare (ideale generico verso cui si muove la filosofia) e con "verità" le verità plurali compossibili.

il vuoto dell'essere, è un vuoto operativo e non presente. Il solo vuoto presente al pensiero è l'insieme vuoto della matematica, che come abbiamo visto è il vuoto dell'ontologia.

Il vuoto della Verità è un intervallo in cui la filosofia opera sulle verità a essa esteriori, un vuoto non ontologico, ma logico.

d) La filosofia procede, per raggiungere la sua categoria organica (la Verità), da due modi intricati e differenti:

- essa si appoggia sui paradigmi di incatenamento, stile argomentativo, definizioni, refutazioni, prove, forza di deduzione; essa giunge così al vuoto della categoria di Verità come dritto e rovescio di una successione regolare, un lungo sviluppo dialettico le cui procedure sono le stesse usate dai sofisti. Tale sviluppo non costituisce un vero e proprio sapere, dei teoremi validi per tutti, eppure rimanda a un *sapere* poiché la sua realtà è costruttiva. Il sapere qui è *imitato* a fini produttivi: Badiou chiama tale procedura *finzione di sapere*.
- la filosofia può inoltre procedere per metafore, potenza dell'immagine, retorica persuasiva, indicando la categoria di Verità come un *punto limite*. L'arte è mobilitata per esaurire il vuoto della Verità fino al punto in cui l'incatenamento dialettico è sospeso, ponendo il testo come qualcosa di distinto da un'opera d'arte, per produrre un sito soggettivo delle verità. Abbiamo qui una *finzione d'arte*.

La filosofia ha quindi due avversari originari: i sofisti e i poeti e ciò impronta a due procedure di verità: la matematica come paradigma della prova e l'arte come paradigma della potenza soggettivante. Essa dunque dispone di una sorta di *morsa* a due bracci (la finzione d'arte e la finzione di sapere).

e) Questa morsa ha il compito di afferrare le verità: catturarle ma anche emozionare e stupire. Le verità si lasciano afferrare *insieme* dalla morsa, ma non nel senso di una sussunzione e il rapporto tra esse e la Verità non è di fondamento o garanzia, ma solo di presa: la filosofia è *sottrattiva*, nel senso che sottrae la Verità al dedalo del senso. Essa non interpreta il senso di ciò che è offerto all'esperienza (il che la renderebbe una semplice interpretazione di ciò che è dato), ma distribuisce le verità in ciò che interrompe il regime di senso. La filosofia rompe con il racconto e con il suo commento, oppone *l'effetto di verità* all'effetto di senso e così si distingue sia dalla religione sia dall'ermeneutica.

Il processo di affermazione della verità si svolge secondo delle *condizioni*, quattro campi in cui una verità occorre, e contro un avversario specifico che è il sofista. Primo compito del filosofo è di assumere il bilancio del divenire attuale delle verità nel quadruplo registro della matematica moderna, della fine

dell'epoca delle rivoluzioni, della psicoanalisi che getta ombre e luci sull'amore, dell'arte contemporanea incarnata, per Badiou, dalla poesia di Rimbaud e Mallarmé.

Questi ordini del discorso sono per Badiou molto più importanti per la filosofia di quello della “fine delle metafisica”. Eppure, anche in questo caso, il pensiero si espone in maniera ricorrente al disastro, conducendolo dalle aporie del vuoto alla legittimazione di prescrizioni criminali. La chiave di tale rivoltamento sta nel fatto che la filosofia è condotta dal suo interno alla tentazione cronica di equiparare l'operazione sulla categoria vuota di Verità con le procedure multiple di produzione di verità. Questo accade quando si ritiene che la filosofia stessa sia un *situazione di verità*, anziché consistere solo in una loro *presa*. Questo processo di *riempimento* del vuoto ritorna a cedere su tre punti.

Innanzitutto, presentandosi come *pienezza* della Verità, la filosofia cede la molteplicità delle verità e l'eterogeneità delle loro procedure, affermando che essa è l'unico luogo della Verità: da spazio vuoto di una *presa* a unico luogo in cui la Verità *esiste*. Dal momento in cui si pretende che esista *un solo* luogo della Verità c'è una metafora obbligata dell'accesso a tale luogo, di abbagliante unicità: la filosofia come processo di iniziazione alla base del mito di Er, che serve a trasmettere l'estasi di tale luogo²²².

222 Cfr. Platone, *La Repubblica*, Libro X, Bompiani, Milano 2002. Per una reinterpretazione badiouiana di questo mito, cfr. Alain Badiou, *La République de*

In secondo luogo, una filosofia che sostanzializzi la categoria di Verità, cede sulla molteplicità dei *nomi* della Verità, sulla atemporalità di tali nomi: teoremi, leggi, dichiarazioni, principi... se la Verità esiste, allora non c'è che *un* nome eterno, nome unico che è per forza *sacro*: la sacralizzazione del nome è il passaggio successivo all'estasi del luogo. Tale sacralizzazione caratterizza certamente l'idea del Bene in Platone.

In terzo luogo, quando la filosofia immagina di *produrre* la Verità, perde la sua virtù critica, diventando una prescrizione, un comandamento tirannico, poiché così facendo la filosofia dichiara che la categoria di Verità è venuta in presenza e tale presenza precipita sotto un imperativo di annichilimento, di espulsione di tutto ciò che non si legge sotto tale presenza. Il problema è che, pur affermando che il vuoto della Verità è presenza, tale vuoto rimane *realmente* vuoto, poiché la filosofia non è una procedura di verità. Questo vuoto reale fa ritorno nell'essere, ma come ciò che agli occhi della filosofia è fuori dalla Verità, dato che per essa ora la Verità è presenza: qualcosa dell'essere si presenterà quindi come fuori dalla Verità – l'essere che si presenta come ciò che *non deve* essere. Enunciare che ciò che è non deve essere o che ciò che è presente non è nel suo essere che nulla, è un effetto del *terrore*. Quando la filosofia si convince che la Verità sia sostanza, si scatena il terrore.

Platon, Fayard, Paris 2012, pp. 577-583.

Abbiamo quindi tre effetti – estasi, sacro e terrore – del processo che Badiou definisce *disastro proprio del pensiero*: tutti i disastri si originano da una simile forzatura, che ha la sua origine in una sostanzializzazione della Verità. Ci sono forme potenti e definite di tale disastro (come il socialismo staliniano), ma anche forme molli e insidiose: l'uomo occidentale democratico col suo luogo estatico (il mitico “Occidente”), e il suo nome sacro (“Democrazia”) il cui terrore è il non-occidentale, il non-democratico, l’“illegale”, ciò che non deve essere.

Ciò che porta la filosofia al disastro nel pensiero, paradossalmente, è proprio il conflitto con il sofista, la cui posta concerne la funzione della verità nell'eterogeneità del discorso: una guerra d'annientamento contro la sofistica provoca il disastro, proprio perché il contrasto con la filosofia è la cosa più utile per una efficace *presa* sulle verità. Il desiderio di farla finita col sofista *una volta per tutte* scatena il dogmatismo, il *non deve esistere* rivolto al sofista: in realtà, il sofista è il contraltare necessario per la filosofia, colui che indaga la *conoscenza*. Per Badiou, egli deve essere solo messo al suo posto.

Laddove il sofista dice che non ci sono verità, ma solo tecniche per enunciarle e luoghi d'enunciazione, il filosofo può e deve rispondere dimostrando *l'esistenza locale* delle verità e non proponendo un luogo di verità. Quando il sofista dice che c'è

una molteplicità dei giochi linguistici e una pluralità dei nomi, il filosofo può e deve rispondere mostrando la compossibilità delle verità, costruendo un luogo in cui il pensiero indica la sua unità nel tempo e non enunciando il Nome sotto cui le verità acquistano senso. Se il sofista dice che l'essere in quanto essere è inaccessibile al concetto e al pensiero, il filosofo può opporre ai sofisti la realtà delle verità di cui la filosofia opera la presa, senza proporre l'imperativo terrorista dell'esser-Vero come tale.

L'Etica della filosofia, per Badiou, sta nel mantenere attivo il conflitto con il sofista, necessario per ricordare che la categoria di Verità è *vuota*. L'estremismo filosofico porta al disastro e al terrore dogmatico che i sofisti hanno gioco facile a definire come connaturato alla filosofia stessa, demolendola: è proprio questo che è avvenuto nel ventesimo secolo, nel quale si è affermata più volte la fine della filosofia e l'inattualità della Verità. L'*impasse* contemporanea della filosofia, dovuta al bilancio sofistico e postmodernista, apre il tempo di un bilancio post-sofistico: i disastri del pensiero sono stati prodotti dalla volontà della filosofia di iscriversi nella storia, cedendo sul vuoto e sull'eternità: è dunque necessario che il nuovo bilancio filosofico si operi senza storia, *contro la storia e contro lo storicismo*.

Non si tratta della Storia della Filosofia né dell'ideologia né di una estetica o di una epistemologia o di una sociologia politica,

neanche dell'esame delle regole del linguaggio. Si tratta della filosofia *stessa*, nella definizione di *presa* delle verità. Bisogna usare la filosofia contro la storia, riportandola a essere una illuminazione d'eternità, senza Dio né anima, animata dal solo fatto che il suo sforzo ci accorda al fatto che ci sono delle verità.

Sito evenemenziale e politica: *La Comune di Parigi*

Per comprendere come il discorso ontologico di Badiou si riallacci a una lettura della politica come pensiero e procedura di verità, sarà utile usare come esempio la sequenza storica relativa alla Comune di Parigi: è quanto lo stesso Badiou ci propone in un seminario presentato dall'*Organization Politique* sui rapporti tra storia e politica, nel gennaio del 2003²²³.

Badiou parte con l'identificare la Comune di Parigi con i fatti inerenti e successivi al 18 marzo 1871. Per Badiou la Comune è un *sito* cioè, in una situazione qualunque, un molteplice che conta se stesso nel campo referenziale del suo apparire: conta se stesso tra i propri elementi per strutturare il proprio apparire. Un sito fa di se stesso l'esserci del suo essere ed esiste per se stesso. La Parigi operaia che sceglie di prendere coscienza della sua autonomia, ignorando il governo borghese e realista insediatosi in tutta fretta a Bordeaux, si confronta con la propria capacità di rimanere coesa nella sua specificità, anziché piegarsi e accettare le imposizioni legittimiste e lo fa a partire dal fatto

223 Alain Badiou, *La comune di Parigi. Una dichiarazione politica sulla politica*, Edizioni Cronopio, Napoli 2006

che il 18 marzo 1871 è stato il popolo di Parigi a rifiutare quelle imposizioni. È stato il proletariato armato a non consegnare i cannoni a coloro i quali se ne proclamavano – e ne erano, stando all'evidenza – legittimi proprietari.

Con i fatti del 18 marzo il mondo si divide secondo due direttrici antagoniste, riguardo l'organizzazione logica: un punto di vista elettorale e rappresentativo, che testimonia la caratteristica maggioritaria dei legittimisti; un punto di vista resistente, dell'invenzione politica, che fa dell'autorappresentazione il suo asse fondativo. Per la stragrande maggioranza della gente, il disordine e la disgregazione della Parigi operaia risultavano incapaci sia di governo che di autogoverno, erano politicamente inesistenti. Era incomprensibile come potessero anche solo pensare di *agire* politicamente: il 18 marzo 1871, tuttavia, segna l'apparizione di tale situazione nei fatti, espone se stesso in situazione, dando avvio alla sequenza politica denominata “Comune di Parigi”, cioè l'esercizio del potere, a Parigi, da parte dei militanti repubblicani, socialisti, operai.

Il *sito evenemenziale* sta qui nell'apparire, come forza dotata di capacità politica, degli operai, dell'essere-operaio: non è più possibile separare “i buoni cittadini dai malvagi” né che essi “aiutino la forza pubblica” come ancora si sforza di chiedere il “presidente” Adolphe Thiers, nei suoi comunicati dal suo esilio aquitano²²⁴. Una nuova “forza pubblica” si insedia all'Hotel de

224 *Ivi*, p. 44.

Ville sotto la bandiera rossa e testimonia di un nuovo modo del potere. Il 18 marzo 1871 è un sito, poiché segna una rottura nei confronti di ciò che lo conta in situazione, «di ciò che ne norma l'apparire²²⁵», costituendosi direttamente come autorità politica, senza vassallaggi nei confronti del parlamento o di parti di esso: «si può dire quindi che il 18 marzo è un sito, perché s'impone a tutti gli elementi che concorrono alla propria esistenza, reclamando “con forza”, sul fondo indistinto dell'essere-operaio, una nuova valutazione trascendentale della sua intensità. Il sito “18 marzo”, pensato come tale, è la sovversione delle regole dell'apparire politico (della logica del potere) da parte del proprio supporto attivo, questo “18 marzo” empirico, in cui è dispensata l'impossibile possibilità dell'esistenza operaia²²⁶». Il 18 marzo è istituito nell'oggetto “18 marzo” come l'esistenza di una novità politica.

La caratteristica principale di un sito evenemenziale, oltre a quella di essere un elemento di se stesso, è quella della labilità temporale: esso appare per scomparire, dura un istante. La sua durata, la sua persistenza nella struttura della situazione, deriva dalla sua capacità di provocare delle *conseguenze*. Definire cosa sia una conseguenza è fondamentale per l'apparire storico di una politica: essa è, innanzitutto, una relazione tra esistenze, la cui intensità dipende dall'intensità di esistenza degli elementi della situazione e, inizialmente, del sito stesso: le intensità si

225 *Ivi*, p. 45.

226 *Ivi*, p. 48.

distribuiscono, infatti, intorno al punto di scomparsa del sito, un punto che resta vuoto e che tentare di riempire o di considerare pieno porta al disastro.

Non c'è un'intensità esistenziale fissa per un sito: esso può essere del tutto indifferente (e quindi impercettibile) rispetto al resto dell'apparire della situazione, oppure sparire senza lasciare tracce. Non è scontato che un sito produca grandi conseguenze, insomma. Tuttavia, se la forza d'esistenza del sito riesce a compensare il suo dileguare e arriva al grado massimo d'esistenza, si evita la *debacle* e si genera un evento: un *fatto* è un sito la cui intensità di esistenza non è massima; una *singularità* è invece un sito la cui intensità riesce a raggiungere il livello massimo. A sua volta avremo un *singularità debole* quando le conseguenze di tale sito saranno tali da non cambiare completamente lo stato della situazione e invece una *singularità forte* quando tali conseguenze generano una soggettivazione che cambia per sempre lo stato della situazione: «se a un mondo accade di essere finalmente situato – perché vi avviene un sito – di disporsi tra la *singularità* e il *fatto*, è alla rete delle conseguenze che tocca allora decidere²²⁷».

Dunque, una *singularità forte* è un evento, cioè un'invenzione politica messa in campo da parte di un elemento della situazione che era precedentemente presente, ma non era rappresentabile e che ora si scopre come *singularità*. La

227 Ivi, p. 57.

repressione, le forze deputate a mantenere *stabile* lo stato della situazione, tenderà sempre a de-singularizzare e a trasformare le singolarità in insiemi di fatti caotici e sconnessi, cosa che rende più gestibile l'insorgenza e che, come vedremo più oltre, è un metodo di lavoro tipico del potere: nel marzo 1871 era più facile dire che un insieme scomposto di scellerati e ubriaconi si fosse impossessato di Parigi, anziché riconoscere la Comune come un nemico organico e strutturato, cosa che avrebbe comportato l'ammissione – da parte delle forze di governo – dell'inutilità o della non-necessità della propria organizzazione verticale.

La persistenza, dunque, di qualcosa dopo la sparizione del sito non dipende dall'intensità esistenziale dello stesso, ma dalla forza delle singolarità emerse da esso e dalla loro capacità di rompere con la struttura della situazione attuale, di dare avvio a una nuova serie, a prescindere dalla durata della singolarità stessa: per Badiou è evidente che il 18 marzo e i due mesi successivi fino alla repressione nel sangue della Comune, hanno un valore ben più alto del settembre 1870 e della proclamazione della Terza Repubblica che durerà, invece, settant'anni: il 4 settembre 1870 non ha avuto conseguenze politiche universali ed egualitarie, non ha cambiato lo stato della situazione, non ha portato a essere un nuovo soggetto, contrariamente a quanto ha fatto invece la Comune, a quanto ha influito sul pensiero di generazioni di pensatori, su Lenin, su Mao e sulle sequenze cui

essi hanno contribuito. Il 4 settembre 1870 è una singolarità debole, poiché coinvolge anch'essa un'insurrezione popolare, ma fa convergere quest'atto di rottura su delle conseguenze minime, parlamentari, che non cambiano lo stato e non consegnano politicamente nulla alle generazioni successive, a differenza di quelle della Comune: «gli inizi sono misurati dalla loro possibilità di ricominciare²²⁸». La conseguenza più forte della Comune come evento è il fare esistere un'inesistente, far apparire ciò che prima non esisteva, trarre dal vuoto *qualcosa* che prima era presente ma non rappresentato o rappresentabile. Ma se qualcosa di inesistente nella situazione arriva al massimo grado di esistenza, inevitabilmente qualcos'altro di precedentemente esistente deve prendere il suo posto d'inesistenza, perché la struttura della situazione cambi. Nel caso della Comune ciò che è stato distrutto è la subordinazione politica operaia e proletaria che ha potuto, da allora, considerarsi autonoma e non ha avuto più ragioni per essere subordinata alla politica borghese. La Comune ha creato una *politica* proletaria indipendente: ciò che distrugge è «il pregiudizio quanto al carattere naturale delle classi e alla vocazione millenaria dei proprietari e dei ricchi a detenere il potere statale e sociale. È questa distruzione che la Comune di Parigi compie per il futuro, fin nell'apparente messa a morte della propria sopraesistenza²²⁹». Dopo un evento, il mondo è

228 *Ivi*, p. 60.

229 *Ivi*, p. 67.

costretto a cambiare base e a progettare una diversa distribuzione tra ciò che esiste e ciò che non esiste.

A questo punto risulta essenziale chiedersi a quali condizioni un evento possa dirsi politico, quando si può dire che ci troviamo di fronte a una singolarità forte. Anzitutto, la serie di circostanze che darà vita ad una singolarità politica deve avere i caratteri dell'universalità, la sua materia deve essere prima di tutto collettiva. L'evento politico si riferisce immediatamente a una molteplicità generica degli uomini in quanto uomini, nel loro stare insieme: a differenza delle altre procedure di verità (artistica, scientifica, amorosa), quella politica ha l'universalità come caratteristica intrinseca mentre, per esempio, quella scientifica ha l'universalità come caratteristica destinale (ci si augura, cioè, che la verità scientifica, *alla fine*, possa essere colta da tutti), quella amorosa come tendenziale (*tendenzialmente* tutti possono innamorarsi) e quella poetica solo come eventuale (che il poeta venga capito da tutti non è nel suo interesse, ma appunto una eventualità).

La natura collettiva dell'evento politico fa emergere attraverso di esso il carattere infinito delle situazioni, rifiutando immediatamente la finitezza, ogni genere di "essere per la morte": l'evento politico mostra infatti sia l'infinità delle situazioni presenti nel mondo sia l'infinità dell'esserci dell'umano. Nonostante qualsiasi situazione sia infinita, quella che viene letta sotto la condizione politica tratta, sotto il

principio egualitario, dell'infinito in quanto tale, come apertura di una situazione che non può essere mai chiusa.

Sia nel suo rapporto con lo Stato che in quello con lo stato della situazione, intesi come operazioni che codificano gli elementi in sottoinsiemi o parti della situazione, l'evento politico testimonia della non ri-presentabilità delle singolarità: uno Stato riesce infatti a rappresentare solo le collettività, esattamente quanto lo stato della situazione conta soltanto i sottoinsiemi e non gli elementi singoli. Ma lo Stato/stato eccede sempre la situazione stessa, all'interno della quale ci saranno sempre più parti che elementi, dal momento che un singolo elemento viene contato in più sottoinsiemi: lo Stato/stato avrà dunque sempre un *eccesso di potenza* rispetto alla situazione stessa. Quando esiste la politica in quanto rispondente a un evento, essa provoca immediatamente l'intervento di uno Stato: questa repressione, però, non ne è un punto essenziale poiché «l'evento politico interrompe l'erranza soggettiva della potenza dello Stato; configura lo stato della situazione, gli dà figura. Da' figura alla sua potenza e la misura²³⁰». Il fatto stesso che tale potenza si manifesti nel reprimere l'insorgenza della politica, consente di misurare la potenza di uno Stato, ciò che dovrebbe rimanere invece il senza misura, perché lo Stato continui a funzionare normalmente: generalmente, tale potenza è sempre e comunque superiore all'infinito collettivo convocato dall'evento politico,

230 Alain Badiou, *Metapolitica*, Edizioni Cronopio, Napoli, 1998, p. 161.

ma non è questo che conta. Le due potenze infinite sono infatti molto diverse e funzionano in modo differente: l'infinito convocato dall'evento politico è singolare e situato, la sua forza gli deriva proprio dal suo essere presente in situazione, ma non rappresentato o rappresentabile, è un'universale in atto. Questo è appunto ciò che provoca la reazione dello Stato che non accetta la non-rappresentabilità di tale singolarità e la reprime, allo scopo di mapparla: così facendo lo Stato è però costretto a negare il proprio funzionamento, che è quello di un'infinita potenza *errante* e non presente, dato che la sua potenza si manifesta nella trascendenza (dunque nel non-essere-in-situazione). Ciò che è importante è che l'infinito determinato, dal valore fisso, del collettivo post-eventuale, convochi l'infinito errante statale e lo *misuri* fissandolo e mettendolo a distanza, così da essere libero da esso: «la rassegnazione dei tempi non politici è alimentata dal fatto che lo Stato non è a distanza, perché la sua potenza è errante [...] [L'evento] impone una misura per la potenza dello stato. È in questo senso che la politica è “libertà”. Lo Stato è in realtà asservimento senza misura delle parti della situazione²³¹».

Queste tre componenti (infinità della situazione, infinità *delle situazioni* e la fissazione mediante la prescrizione politica della potenza dello Stato) non hanno delle dimensioni fisse e subiscono delle variazioni a seconda delle singole politiche, ma

231 *Ibidem*.

definiscono le caratteristiche di un evento politico. Perché tale evento dia avvio a una procedura di verità occorre che gli faccia seguito l'elaborazione di un soggetto e la sua *fedeltà* all'evento: solo a partire da tale “qualcuno” che è il soggetto si potrà definire una verità a cui tale soggetto è fedele. Ma tale fedeltà, che definiremo in seguito parlando dell'*etica delle verità*, incontra opposizione nella figura del sofista e nella sua pretesa etica che bolla la militanza e tale fedeltà ora come “utopica” ora come “terrorista” e, in nome di una presunta superiorità dell'etica, rifiuta ogni superiorità all'evento: in questo processo il sofista si fa scudo della “filosofia politica” e del discorso democratico-parlamentare.

Contro la “filosofia politica”

Già in apertura del *pamphlet* dedicato alla *Metapolitica*, Badiou fa professione del suo giudizio fortemente scettico e negativo nei confronti della filosofia politica: compito della filosofia non è di occuparsi delle “idee politiche”, poiché non ne esistono. Quello che esiste, e ciò di cui la filosofia si occupa, sono le politiche singolari, pensate e definite. Ed è attraverso questo presupposto che è possibile comprendere qual è il vero nemico di ogni politica di emancipazione contemporanea: un'analisi delle politiche singolari ci fa rendere conto che il nemico, per Badiou, è la Democrazia, il capital-parlamentarismo. Non si tratta solo della forma vuota corrispondente al sistema

“rappresentativo”, ma anche dello stravolgimento delle categorie politiche che essa mette in campo: la forma di “uguaglianza” democratica, per esempio, è l'uguaglianza nei confronti delle offerte del mercato, uguaglianza in quanto consumatori, qualunque sia invece la violenza delle *disuguaglianze* reali. La “filosofia politica”, figlia di questa ideologia totalizzante, ha spazzato via qualsiasi altra *possibilità* politica come illegittima o criminale.

Il programma di tale operazione è di ritenere la politica un dato oggettivo o una invariante dell'esperienza umana, cosa che ne consegna il pensiero e l'analisi alla filosofia, per poterla sottomettere infine all'etica: un'etica “in generale”, astratta, che corrisponde – lo vedremo più oltre – a una consapevole giustificazione dell'inazione e della conservazione.

In questo modo il “filosofo” (ma sarebbe meglio chiamarlo il “filosofo di professione” o il *moderno sofista*) può ripararsi dalla partecipazione a un processo politico reale e dalle responsabilità a esso conseguenti, limitandosi a giudicare “eticamente” le situazioni del quotidiano. In questo contesto, la politica non ha nulla del reale soggettivo dei processi organizzati e militanti: essa risulta, invece, completamente affidata al gioco dei “liberi giudizi”, in uno spazio pubblico nel quale regna l'*opinione*.

È a questo proposito che Badiou chiama in causa Hanna Arendt, in particolare nella lettura che essa fa di Kant e del giudizio

riflettente²³². Nell'ottica arendtiana, la politica riguarda il giudicare e dunque si distanzia tanto da una procedura di verità quanto da un'azione collettiva o volta alla *creazione* di una collettività. Nel caso del giudizio riflettente applicato alla politica, c'è in atto una mera opera di contemplazione, fortemente individuale e individualista, a partire della quale giudicare. Paradossalmente, ciò di cui si giudicherà sarà, nel "libero dibattito intorno alle opinioni", proprio il processo di contemplazione altrui: la politica dunque, si risolve in un giudicare di giudizi o un contemplare contemplazioni del reale (o di ulteriori contemplazioni), senza prendervi però parte. Non a caso, la Arendt che legge Kant, definisce il soggetto politico quale "spettatore del mondo", senza che ci si adoperi in nessuna pratica di cambiamento del reale, nessuna costruzione comunitaria, ma solo nel "confronto di opinioni" nello spazio pubblico. Per Badiou, la politica secondo la Arent si riduce a questo e, in tal senso, ella è complice del gioco ideologico che la sofistica mette in campo attraverso la "filosofia politica": di identificare, cioè, una politica *particolare* (quella capital-parlamentare, appunto) con la politica *tout court*.

Nel trionfo del tema dell'*opinione* c'è la consapevole demolizione di qualsiasi discorso circa la *verità*, discorso bollato come "tirannico" o "liberticida", e definito come nemico della discussione, che invece sarebbe il perno della politica. Al

232 Cfr. Hannah Arendt, *Teoria del giudizio politico*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2005.

contrario, Badiou sostiene, anzitutto, che una verità è sempre il risultato di un complicato processo, nel quale la discussione è fondamentale: solo rinunciando al principio di autorità si ha una verità che è qualcosa di profondamente *esposto* alla pubblica criticabilità. Paradossalmente, è proprio l'opinione che si presenta come radicalmente non criticabile e affetta dal *principium auctoritatis*: è questa ad apparire inattaccabile e tirannica se elevata a criterio politico, dal momento che rivendica il diritto a un giudizio soggettivo e insindacabile. D'altro canto, sostenere che la politica sia essenzialmente *discussione* significa far rientrare in essa anche discorsi che non hanno alcuna attinenza con la sfera dell'agire collettivo, come i discorsi da bar riguardanti la propria squadra del cuore o il tempo che fa: al contrario, dal punto di vista badiouiano, un discorso non è politico che in quanto capace di cristallizzarsi in una *decisione* che ricapitola i punti della discussione sotto forma di *enunciati politici* che danno percorsi alternativi di azione.

Che il discorso della Arendt non riguardi la politica in quanto tale, ma la politica singolare e particolare capital-parlamentare, è ancora più evidente dalla legittimazione che ella fa dell'atto del voto: tale politica singolare “consente” allo spettatore di optare per uno, tra due o più prodotti fondamentalmente identici, al quale concedere la propria delega in bianco, senza avere l'onere di prendere parte ai processi decisionali che lo

riguardano: in breve, si ha un meccanismo di doppia delega, nel quale il singolo delega ad altri la gestione del potere e l'investito è *delegato* da ogni responsabilità nei confronti del delegante. D'altra parte, occorre ricordare che la Arendt usa un determinato pezzo del dispositivo teorico kantiano, ossia il *giudizio riflettente*, relativo alla terza *Critica* e quindi rispondente alla domanda “mi piace” o “mi dispiace”, quel giudizio che dal dato particolare tende a dedurre il dato generale: un giudizio astrattivo e de-singularizzante.

L'interesse arendtiano per questo tipo di giudizio fu originato dalla facoltà di valutazione retrospettiva che gli è propria e che garantisce il recupero di significato dal passato. Non a caso, quest'uso del giudizio riflettente originò dal suo tentativo di fare i conti con le grandi tragedie “totalitarie” del XX secolo: il dispositivo kantiano, le occorre proprio per tentare di comprendere i gulag e i campi di sterminio nella loro specificità, perché pensati come *impensabili* e dunque necessitanti della capacità umana di dare avvio a una nuova serie per poter creare nuovi criteri di giudizio in modo da poterli pensare.

È dunque sulla base di un giudizio di questo tipo che la Arendt intende costituire il “pluralismo”, che per Badiou è il termine-feticcio attorno al quale si costituiscono appunto i contemporanei capital-parlamentarismi, ammantandosi di una legittimità trascendente ma posticcia, giacché le ipotetiche opinioni “plurali” sono in realtà nient'altro che riproposizioni

solo apparentemente diversificate della medesima ideologia dominante, esattamente quanto sostanzialmente *identiche* sono le politiche singolari che si avvicendano.

Nell'opera della Arendt, in seguito, acquistano rilevanza di temi centrali quello della *formazione* dell'opinione pubblica (altro feticcio attorno al quale si condensa la trattazione) e quello delle *regole* da usare per condurre una discussione che non porti al disastro, ponendo dunque il tema del bene e del male, del valore “democratico”. In una “comunità” che giudica e discute “democraticamente”, ciò che prevale nei giudizi viene definito “senso comune” ed è ciò che fissa la decisione: è dunque il “senso comune” ad acquisire il ruolo di norma trascendente e presupposto stesso del discorso “democratico” poiché attraverso di esso si suppone un'unità soggettiva delle opinioni, aprendo la strada a una dottrina della “comunicabilità” che somiglia drammaticamente a una dottrina del *consenso*, qualcosa che – lo vediamo con le recenti vicende di cronaca nel nostro Paese in materia di immigrazione, ma anche con il *consenso* di cui hanno goduto il fascismo e il nazionalsocialismo, addirittura un consenso *elettorale* – ha nulla o molto poco a che fare con il “pluralismo” che dovrebbe tendere a garantire. È infatti la *comunicabilità* il criterio in base al quale gli esseri umani sarebbero in grado di condividere i propri giudizi: perché siano validi, cioè pubblicamente *riconosciuti* e *accettati*, dovremmo controllare la loro adattabilità al senso comune *degli altri* (e

non alla capacità di *community sense* inteso come “senso delle cose che ci rendono *comuni* agli altri).

Di più, quello che dovrebbe essere il risultato del giudizio politico, l'elaborazione di un “senso comune”, ne è anche un presupposto, in un evidente circolo autoreferenziale che non risolve il problema della preservazione dello spazio pubblico di discussione. A tal fine viene evocato, dalla Arendt e dagli altri alfieri della moderna sofistica, il concetto di male radicale, giacché il male mette in pericolo immediatamente l'in-comune, la condivisione che si legge come politica: è dunque necessario, per il sofista contemporaneo, fondare ogni agire politico su un'*etica* precisa, quella che – a partire dalla difesa dei “diritti umani” – traccia le linee di un tradimento di ogni politica di emancipazione, della resa alla “necessità” dell'economia, dell'imposizione di un pensiero unico del Male che, identificato solo con lo sterminio degli ebrei da parte dei nazisti, risulta il continuo spauracchio, ma irripetibile, di ogni politica – giustificando in tal modo ogni azione razzista sul piano delle politiche dei capital-parlamentarismi e bollando come “terrorista” ogni tentativo di emancipazione che si svolga altrove.

L'etica come regno della sofistica

«“Etica”, nell'accezione oggi corrente della parola, concerne in maniera privilegiata i “diritti dell'uomo” - o, in modo

sussidiario, i diritti del vivente²³³» i quali vengono ritenuti universali e dotati di autoevidenza. Ciò è accaduto, secondo Badiou, in concomitanza con il crollo del marxismo rivoluzionario e con la conseguente fine di ogni impegno progressista, a seguito del quale gli intellettuali e i filosofi hanno adottato le massime dell'ordine occidentale, senza cercare i termini di una nuova politica di emancipazione. Proprio l'opera di pensatori del calibro di Althusser e Foucault ha inteso spazzare via ogni pretesa di fondamento universale all'idea di *uomo*, contestando l'idea di identità naturale o spirituale della creatura umana e il fondamento stesso di una dottrina “etica” che metta campo a una legislazione in tal senso: una simile “morte dell'Uomo” si sposava, però, con la ribellione e l'impegno costante nel reale delle situazioni, contro ogni forma di ingiustizia. Al contrario, gli “etici” difensori dei diritti umani sono, per Badiou, caratterizzati dall'inazione e da un egoismo compiaciuto, tipico dell'opulenza ideologica occidentale. L'uso di Kant che fa la sofistica contemporanea, riguarda la concettualizzazione dell'imperativo categorico, come esigenza imperativa di carattere morale, che non deve essere subordinata a considerazioni empiriche: i governi sarebbero tenuti a considerare tali esigenze nelle proprie legislazioni e a farle rispettare all'esterno, figurando così un diritto di ingerenza umanitaria. Il problema che attanaglia questa forma di etica è

233 Alain Badiou, *L'etica*, op. cit., p. 11.

la capacità *apriori* di distinguere il Male: questa è in definitiva il principio ultimo del giudizio. Il riconoscimento del Male e la formulazione del diritto, costituito per contrastarlo, sono i presupposti di quest'etica che identifica anzitutto un soggetto umano generale *passivo*, la cui sofferenza sia universalmente identificabile, e un soggetto *attivo* di giudizio, che identificando la sofferenza si adopera per farla cessare con ogni mezzo. Tale contesto subordina la politica all'etica sul punto di un giudizio compassionevole e indignato: è dunque a partire dal Male che si dispone il Bene e non viceversa, giacché i “diritti dell'uomo” sono diritti al non-male, al non essere lesi nella propria vita, corpo, identità culturale. Le forme di sofferenza sulle quali si fonda questa dottrina sono evidenti, si *vedono*: ma per Badiou quest'etica è inconsistente, dato che la realtà, molto più visibile, dei paesi “buoni” è fatta di un egoismo colonizzatore e dell'universalizzazione della concorrenza selvaggia. Quest'etica che identifica il soggetto come una vittima o come capace di riconoscere l'*altro* come vittima, è per Badiou inaccettabile, dal momento che riduce l'uomo alla sua mera animalità, all'identità di vivente, al suo essere-per-la-morte, quando invece è proprio la capacità di oltrepassamento di tale limitatezza a costituire uno specifico dell'esperienza umana: «Un immortale: ecco ciò che è l'Uomo, dimostrato dalle peggiori situazioni che possano essergli inflitte nella misura in cui egli si singolarizza nel flusso

multiforme e rapace della vita²³⁴». Quelli che andrebbero difesi, allora, sono i diritti che consentono all'Uomo, così concepito, di rimanere immortale e non quelli della sopravvivenza contro la morte: ciò che fa l'Uomo come immortale è la capacità di essere un soggetto, all'infuori di ciò non vi è che l'esistenza biologica che è già immediatamente un deprezzamento dell'Uomo, nel momento in cui lo si riconosce come qualcosa che è *possibile* disprezzare. Infatti, «chi non vede che nelle spedizioni umanitarie, nelle ingerenze, negli sbarchi legionari caritatevoli, il supposto Soggetto universale è scisso? Dal lato delle vittime l'animale stravolto che viene esposto sullo schermo, dal lato del benefattore la coscienza e l'imperativo. E perché questa scissione mette sempre gli stessi negli stessi ruoli²³⁵?» Per Badiou, queste considerazioni e questa scissione rappresentano il presupposto teorico che ha consentito la fine di ogni critica del colonialismo in favore dell'accettazione autocompiaciuta delle ingerenze occidentali nel mondo.

Insieme a ciò, il discorso dominante identifica ogni tentativo di fare del Bene come un fattore coagulante o un obiettivo al quale l'Uomo debba tendere, come la vera fonte del Male: un'etica che metta l'identificazione del Male al primo posto è per sua natura estranea a ogni modificazione dello *status quo*.

Questa incapacità di volere il Bene o anche solo di nominarlo, è per Badiou sintomo di un nichilismo che preferisce volere il

234 *Ivi*, p. 18.

235 *Ivi*, p. 19.

niente piuttosto che non volere niente. A tal fine, il sofista etico accetta passivamente l'esistente e si rassegna al necessario, incarnato – nel mondo contemporaneo – dal nome “economia”, la logica del Capitale, che regola qualsiasi forma della politica e attorno alla quale si forma l'opinione dominante: non si può giudicare l'economia, essa non è “buona” né “cattiva”, ma “va” più o meno bene e tale “andamento” è pressoché l'unico criterio di giudizio per una determinata politica parlamentare. Tutto questo rumoreggiare attorno al “ritorno all'etica” non è in effetti che la vecchia adesione ai cavilli della necessità e l'abbandono della militanza dei principi, un'etica della rassegnazione a ciò che è, un'etica consensuale che ha paura della naturale divisione che il pensiero provoca: divisione tra l'apparire casuale della Verità e il permanere *interessato* delle opinioni. Eppure c'è qualcosa di anche peggiore rispetto alla rassegnazione interessata e coincide, nel processo di “interessamento per l'Altro”, nella macabra pulsione di morte e nel morboso attaccamento alla sofferenza: «l'etica si alimenta troppo del Male e dell'Altro per non godere in silenzio (silenzio che è l'abietto inverso della sua chiacchiera) di vederli *da vicino*²³⁶». Considerare l'uomo nella sua mera animalità e nella sua mortalità spinge a pensare che l'unica cosa che possa accadere all'uomo è la morte: per questo il principale terreno di quest'etica, accanto al dibattito sui “diritti umani” è quello della

236 *Ivi*, p. 41.

bioetica ed il dibattito su *quando cominci la vita* che poi è un dibattito sui limiti che assume la morte attorno a essa. Badiou nota inoltre come la bioetica e l'ossessione dello Stato nei confronti dell'eutanasia siano due esplicite categorie del nazismo che aveva una propria etica della Vita e una propria concezione di vita "indegna": in effetti, semplicemente, «il nazismo ha isolato e portato al culmine il nocciolo nichilista della disposizione "etica" dandole i mezzi politici di non essere solo chiacchiera²³⁷».

Al di là delle parentele col nazionalsocialismo, il nichilismo occidentale contemporaneo è sostanzialmente originato dalla definizione dell'Uomo a partire dalla felicità, e oscilla quindi tra un desiderio di protezione della instabile felicità così conquistata e un senso di inadeguatezza rispetto all'altrui infelicità, che promuove e vela contemporaneamente ogni atrocità, giudicata insostenibile a partire dal metro di giudizio del dominio occidentale sulla morte stessa.

Compito del filosofo, di fronte a questo dispositivo di pensiero, è di strappare dalle mani di questo "nichilismo beato" (*eu-oudenon*) il termine "etica" e dichiararne invece l'uso corretto.

Ciò che maggiormente difetta, nel discorso sofistico, è la pretesa di strutturare un'etica "in generale" senza che vi sia un Soggetto astratto sufficientemente fondato che ne possa esserne attore: «non c'è che un animale particolare, convocato dalle circostanze

237 *Ivi*, p. 43

a *diventare* soggetto²³⁸», circostanze che richiamano ovviamente l'occorrenza di un evento e la successiva fedeltà allo stesso ed al processo di veridizione di cui esso è il nome. Il soggetto non preesiste a tale processo di verità, ma gli è fedele e da esso è *indotto*.

È necessario, ovviamente, distinguere questo soggetto dal soggetto della psicologia, da quello riflessivo cartesiano e da quello trascendentale kantiano: un soggetto militante non è certo qualcosa di confondibile con l'individuo, ma neanche con una fantomatica “classe soggetto”. Esso è una produzione singolare, nella cui composizione entra certamente il singolo militante come occorrenza locale, ma che lo eccede nel processo di verità. Tale essere umano, il cui pensiero è messo in moto da un evento, è dunque simultaneamente se stesso e qualcosa di più, nel momento in cui viene attraversato dalla fedeltà che lo iscrive «in un istante di eternità²³⁹», ma del quale il soggetto non si sa capace: «per quanto egli entri nella composizione di un soggetto, che è *soggettivazione* di sé, il “qualcuno” esiste a sua propria *insaputa*²⁴⁰». Tale *insaputa* è dovuta al fatto che i processi vitali di ciascun individuo sono regolati dalla legge che li obbliga a conservare il sé *per come esso è*, il massimo interesse di ogni organismo: incontrato l'evento – che è una rottura con il naturale modo d'essere dell'individuo –

238 *Ivi*, p. 47.

239 *Ivi*, p. 52.

240 *Ivi*, pp. 52-53.

l'individuo divenuto militante intende *perseverare in quella rottura* – che è rottura con l'interesse naturale – e dunque rimanere in rottura con *ciò che è*. In sostanza, ciò che la verità mette alla prova è la valenza della legge che impone la preservazione, attraverso la messa in campo di un interesse-disinteressato che è però indistinguibile dall'interesse “bruto”. La “consistenza soggettiva” del militante è la capacità di perseverare nel suo percorso di rottura con la situazione e di contrastare la perseveranza “bruta”, il continuo tentativo di iscriversi nel processo di rottura innescato dall'evento pur rimanendo se stesso. Propria del militante sarà dunque la capacità di volere l'ignoto e il possibile, a fronte di ciò che si è: per fare questo il soggetto abbisogna di quella stessa perseveranza che lo contraddistingue come animale, impegnata ora a far perseverare nel desiderio (inteso, lacanianamente, come “bisogno di ciò che non c'è”) in modo che la massima alla base di una *etica delle verità* sia: «fa' tutto ciò che puoi fare per far perseverare ciò che ha ecceduto la tua perseveranza. Persevera nell'interruzione. Cogli nel tuo essere ciò che ti ha colto e rotto²⁴¹».

L'etica delle verità

Il soggetto si regge sull'incalcolabile e sul non-attuale, sul non-essente: impedire di prefigurarsi il Bene è impedirgli l'umanità.

241 *Ivi*, p. 54

L'incapacità a pensare la singolarità, in questo, è centrale: il sofista “etico” guarda indistintamente alla folla degli “ultimi” sparsi in giro per il mondo, ma senza alcun timore si lascia asservito all'ideologia dominante del profitto e “dimentica” *questo* migrante che gli chiede asilo politico. Egli ha bisogno degli “ultimi” come vittime indistinte o come statistiche, essendo rapidamente saturato da ogni situazione effettiva o singolare di richiesta: ma ogni umanità, si radica nell'identificarsi in situazioni singolari e non in un'etica “generale”. Il costante riferirsi a un “Altro” del sofista etico non è che una finzione, proprio perché l'Altro sofferente è considerato inferiore: «questo famoso “altro” non è presentabile se non in quanto è un *buon* altro, e cioè: che cosa se non *lo stesso che noi*²⁴²?»

Sarebbe invece centrale, più che il riconoscimento della differenza, proprio un *riconoscimento del Medesimo*, della medesimezza, di ciò che ci rende universalmente umani. Badiou prova a definire alcuni assiomi di un simile riconoscimento, che prendono avvio dalla sua ontologia: non c'è alcun Dio e quindi l'Uno non è, esiste solo il molteplice di molteplici, la cui forma è l'infinito, la banalità di ogni situazione e non la sede di una trascendenza. Gli uomini stessi sono esempi di tali molteplicità ordinarie in situazione. Dunque l'alterità e la molteplicità sono un dato *banale*, ciascuna esperienza è il dispiegamento

242 *Ivi*, p. 30.

all'infinito di differenze infinite: «c'è altrettanta differenza tra, diciamo, un contadino cinese e un giovane dirigente norvegese che tra me stesso e chiunque altro – compreso me stesso. Altrettanta, ma dunque anche *né più né meno*²⁴³». Il punto è sostenere che tali differenze sono insignificanti, contro la sofistica che fa dell'esaltazione delle differenze – specie di quelle “culturali” – e delle difficoltà della “convivenza” all'interno di tali differenze, il tema prevalente dell'etica. Ma tali differenze, per Badiou, non hanno alcun valore per il pensiero, e rispondono più che altro a una fascinazione turistica per l'esotico. Dal momento, invece, che le differenze sono *ciò che c'è* e che il vero è il venire-all'essere di *ciò che non c'è ancora*, le differenze sono *ciò che non dovrà più essere*, ciò che ogni verità *depone*: il medesimo è ciò che non c'è ancora, ciò che *avviene* come verità: una verità è appunto ciò che è lo stesso per tutti, a prescindere dalle differenze. È la capacità, che deve essere postulata come comune a tutti, di riconoscere il vero secondo le sue circostanze politiche, artistiche, amorose o scientifiche: non esiste *etica* pura, ma solo *etica-di*, come suggerisce Badiou sulla scorta di Lacan: la filosofia fa in modo che i differenti tipi di etica possano coesistere, ma non identifica un campo unificato. Ciò che è in questione nell'etica *delle verità* è la capacità, da parte del soggetto, di continuare nell'incontro con la verità, dopo che essa è scomparsa in seguito al dileguamento del sito

243 *Ivi*, p. 32.

evenemenziale: questa verità si *incontra* e, contrariamente ad ogni etica *della comunicazione*, non si *comunica*: una verità è esposta e dotata di autoevidenza, non è comunicabile e d'altra parte sarebbe inutile farlo, visto che è già immediatamente pubblica; ciò che si comunica sono le opinioni che, come tali, sono senza verità o falsità, al di qua del vero e del falso. Un soggetto è quel qualcuno che, incontrata una verità, scopre, come una massima etica, che la verità di quell'incontro – che lo eccede – non smetta mai di produrre conseguenze. Per poter fare ciò, egli si piega a una forma di ascetismo, di rinuncia: l'incontro con il vero rende *asociali* nel momento in cui pone una distanza, uno scarto, una rottura rispetto alle opinioni dominanti e dal perseguimento degli interessi immediati della perseveranza naturale, ciò che può far apparire il militante, il poeta, l'amante o lo scienziato come degli ascetici rinunciatari, mentre invece essi continuano a perseguire un interesse, che però è quello disinteressato della militanza. Ma la possibilità di seguire tale interesse-disinteressato – che il militante non sa distinguere appieno dal proprio interesse “bruto” – è esposta al rischio del tradimento: in fin dei conti, c'è solo la *possibilità* che un'etica delle verità non risulti né ascetica né sfoci nel tradimento, poiché ciò che essa conta-per-uno come interesse è costituito a partire da essa stessa, quindi il principio che la governa è *già* un principio di interesse e «può disfarsi la percezione dell'interesse-disinteressato come interesse *tout*

court, può essere rappresentabile la scissione e venire all'ordine del giorno, tanto l'ascetismo che il suo inverso: la tentazione di cedere, di ritirarsi dalla composizione soggettiva, di spezzare un amore perché si impone un desiderio osceno, di tradire una politica perché viene offerto il riposo del “servizio dei beni”, di sostituire l'accanimento scientifico con la corsa ai crediti e agli onori, o di regredire nell'accademismo sotto la copertura di una propaganda che denuncia il carattere “superato” delle avanguardie²⁴⁴» .

Il ritorno dall'interesse-disinteressato verso l'interesse “bruto”, della forzatura della verità in un sapere, provoca generalmente un tradimento e talvolta un disastro, mentre la venuta dell'ascetismo scade in un egocentrico *desiderio di sé*. Nella prima di queste due figure, è ricaduta la moderna sofistica che, come abbiamo visto, negando ogni valenza al concetto di Bene si rifugia nella elaborazione dell'etica a partire dal Male *radicale*. Ma è proprio il *tradimento* a essere una delle figure del Male, dal punto di vista dell'etica delle verità.

Come abbiamo accennato, ciò che per Badiou costituisce il Male non è la sua evidenza nelle sofferenze altrui. Il Male sorge solo come conseguenza del Bene, che si ha nell'incontro con un processo di verità, che scompagina e disorganizza il principio di sopravvivenza: il principio di tale disorganizzazione, prolungata della vita, è appunto il Bene, l'improvvisa necessità di misurare

244 *Ivi*, p. 62.

la durata meramente “animale” della vita, sulla base di qualcosa di completamente nuovo, diverso ed esterno rispetto a essa. Se c'è Male, esso va considerato a partire dal Bene, poiché la *routine* svuotata delle cose, la normalità inattiva e passiva, che la sofistica ci vende come il Bene-essere delle società occidentali, è al di qua di entrambi: il Male non può, inoltre, essere considerato come semplice assenza di Bene o come ignoranza dello stesso, ma precisamente come un effetto sregolato del Bene, della verità. È a partire dal fatto che ci sono delle verità che si verifica il Male, come esemplificato dal nazionalsocialismo.

I sofisti, sostenitori dell'ideologia etica, radicalizzano l'affermazione secondo cui il Male esista, e si preoccupano prevalentemente dell'esistenza di un Male *radicale* identificato con lo sterminio degli ebrei da parte dei nazisti: la *sho'ah* rappresenta il rischio per eccellenza, ciò la cui imitazione o ripetizione deve essere impedita a ogni costo. Si badi bene: non sono le politiche razziste o escludenti o sessiste, non è l'imperialismo o la sostanziale epurazione e criminalizzazione del dissenso a essere identificate con tale Male; neanche il nazismo in quanto tale, ma specificamente lo sterminio sistematico degli ebrei, cioè un fatto storicamente verificatosi, una sequenza storica identificata come *incomprensibile*, il «Tutto-Male come misura incommensurabile del male²⁴⁵» e in

245 *Ivi*, p. 67.

generale della valutazione delle situazioni storiche. Questa *identificazione* rende sostanzialmente impensabile e indicibile il Male, come qualcosa di non interpretabile, non umano. È per questo che esso risulta qualcosa di senza precedenti, *ma anche* di posteri concepibili: qui fallisce il *giudizio* della Arendt, nella incapacità di riconoscere tale occorrenza come *ripetibile*, perché la si considera, per definizione, *impensabile* (cioè, si può giudicare, ma non pensare). Il nazismo diventa un continuo monito, uno spauracchio (abbiamo visto identificare come “uno Hitler” i personaggi più vari, da Saddam Hussein a Slobodan Milošević fino ad Osama bin Laden), ma *contemporaneamente* qualcosa di unico e irripetibile, irriproducibile, un “orrore troppo grande” paragonato al quale qualsiasi altro orrore contemporaneo non regge il confronto. Tale paradosso «è in realtà quello stesso del Male radicale (e, a dire il vero, di ogni “messa in trascendenza” di una realtà o di un concetto). Bisogna pure che ciò che da' misura non sia misurabile, e che però sia costantemente misurato²⁴⁶». Risulta evidente, da che punto di vista questa identificazione-inidentificabile sia figlia dell'elaborazione di un Male assoluto (come un senza misura da misurare continuamente) e che esso consente lo sdoganamento di una serie di comportamenti altrettanto atroci e rispondenti alle logiche *politiche* del nazismo: «la realtà dell'inimitabile è la costante imitazione, e a forza di vedere degli Hitler dappertutto

246 Ivi, p. 68.

ci si dimentica che egli è morto, e che ciò che accade sotto i nostri occhi fa avvenire nuove singolarità del Male²⁴⁷». Il nazionalsocialismo andrebbe invece interpretato come una politica singolare: non si tratta ovviamente di “giustificare” “storicamente” i crimini nazisti, né di ricorrere alla categoria di “totalitarismo”, forgiata in modo capzioso per equiparare quelli, agli altrettanto orrendi (ma politicamente differenti) crimini del Partito-stato staliniano. Si tratta di identificare lo sterminio come una singolarità che va localizzata: tale singolarità politica ha avuto “ebreo” come sua categoria e la presa del potere da parte di Hitler come momento cruciale. Ovviamente definire, con la Arendt e la sofistica contemporanea, la politica come un puro “stare-insieme” rende incomprensibile una politica come quella nazista, escludente o criminale, e rende altrettanto incomprensibile il fatto che una siffatta politica avesse, attorno a tale odio escludente, la costruzione di una soggettività massiccia che godeva di un così ampio *consenso* e le cui categorie erano tanto *communicative*. Pensare il nazionalsocialismo come il trionfo dell'irrazionale, e dunque dell'incomprensibile, è rinunciare a vederlo all'opera. D'altronde «nessuno più di Hitler desiderava l'essere-insieme dei Tedeschi²⁴⁸» ed è attraverso l'essere-insieme, attorno a dei valori condivisi, che si è costruita tale politica orientata al Male. Una politica orientata al Male non si riduce, ovviamente, alla

247 *Ivi*, p. 69.

248 *Ivi*, p. 70.

barbarie nazista, ma investe altre figure: l'impotente etica dei diritti umani non può nulla contro una politica orientata al Male, perché essa adopera – stravolgendole – le stesse categorie del Bene, sfruttandone la potenza dirompente. Evento, fedeltà e verità sono trasformate in simulacro, in tradimento e in disastro.

Parlando dell'evento politico, abbiamo visto come esso abbia la caratteristica di far venire all'essere qualcosa di non precedentemente presente. Questo “qualcosa” è tratto fuori dal vuoto, normalmente presente in ogni situazione: stabilire che ci sia il vuoto e che, per quanta potenza possa avere un evento o una sequenza di conseguenze, esso non si esaurirà mai – perché testimonia della infinitezza dell'essere come molteplice di molteplici – è la base necessaria perché l'evento non generi il Male. La forma del Male che Badiou identifica con il *simulacro*, consiste appunto nel non cogliere l'evento come possibilità del vuoto, ma come irruzione del pieno della situazione precedente. È questo il caso del nazionalsocialismo, nel quale vengono usate le categorie storiche dei movimenti di emancipazione (rivoluzione, rapporto privilegiato con le masse, elogio della figura del lavoratore) attraverso le quali però non si nomina il “vuoto” dal quale potenzialmente trarre una politica emancipatrice ed egualitaria, di una nuova situazione a venire, ma il “pieno” di una situazione esistente, che non ha un

riscontro nell'universale e risulta ristretto alla sola “Nazione Tedesca” e dunque incapace di verità. L'evento/simulacro ha la stessa forza di un evento vero e però, proprio in quanto simulacro esso è referenziale rispetto a qualcosa che c'è già: nel caso del nazionalsocialismo, c'è il portare a compimento la potenza dello Stato che risulta talmente *errante* da essere infine ubiquo, da eccedere e ri-presentare ogni elemento della situazione fino ad eliminare tutti quegli elementi che non risultano rappresentabili (è il caso del termine “ebreo”). Il Male come simulacro è certamente la forma più pericolosa dato che genera sia una sua fedeltà sia un suo simulacro di soggetto: ma la sostituzione di un vuoto con un pieno provoca inevitabilmente un ritorno del vuoto (sotto forma, ad esempio, del nome “ebreo”) come ciò che deve essere annientato in nome della chiusura dell'insieme, dell'eliminazione del vuoto.

Abbiamo precedentemente detto che è quasi del tutto impossibile distinguere l'interesse “bruto” dall'interesse-disinteressato del soggetto e che è estremamente difficile se non pericoloso, pena l'ascetismo, che il secondo surcodifichi completamente il primo: ciò avviene per via delle contingenze che via via fanno “dimenticare” la propria perseveranza nel vero o fanno sorgere il dubbio che si tratti di un simulacro. È, d'altra part,e molto facile essere sicuri, avendo delle sicurezze: la grandiosità del cammino di una verità e del percorso che un

soggetto intraprende nel perseguirla, sta nel fatto di non avere certezze, che la sua stessa esistenza. Si ha quindi un *tradimento* non semplicemente nel caso di una rinuncia a seguire il tracciato smarrito di una verità, ma quando si verifica un processo di *negazione* e *criminalizzazione* di tale verità, bollata ora come utopia, ora come illusione, ora come crimine. Questo processo mira a smantellare la verità, attraverso il passaggio al campo dell'opinione che, strutturalmente, demonizza o bolla come follia ed errore la verità e l'evento. Emblema di tale tradimento sono, per Badiou, i *nouveaux philosophes* e gli altri sofisti contemporanei che hanno scambiato con facilità le maglie dei rivoluzionari indossate durante la sequenza della Rivoluzione Culturale e del Maggio 1968 per arrivare a posti di comando negando sistematicamente i propri esordi e la propria fedeltà militante a quei principi. Il tradimento è un male dal quale è impossibile rimettersi, poiché, dopo la scelta militante della rottura, si sceglie *consapevolmente* la rottura della rottura, che è la continuità con la situazione *conoscendone la falsità*.

Una verità, nel suo emergere, trasforma i codici di comunicazione e cambia il regime delle opinioni: non è che queste divengano più o meno vere, dato che – come abbiamo già detto – non è loro compito essere vere o no, ma possono essere *cambiate* o *orientate* in modo che ne entrino di nuove nel discorso e che altre preesistenti divengano insostenibili. Solo

una verità può cambiare i nomi in una situazione, ma non può cambiarli *tutti*: l'illusione che genera il Male sta nell'imposizione di una potenza *totale* che cambi i nomi una volta per tutte, che la faccia finita con le opinioni, che esse vengano sostituite per sempre e solo con la verità. Tale illusione sta alla base del *disastro*, nella convinzione della potenza incondizionata ed univoca di *una sola* verità: un'etica delle verità, al contrario, conosce bene il pericolo derivante dalla identificazione di una Verità ed esattamente come la filosofia – con la quale essa tuttavia non si identifica, ma di cui risulta essere fondamentalmente una *disciplina* – si occupa di testimoniare della *compossibilità* delle verità e degli effetti di verità sotto le diverse condizioni. Ancora di più, un'etica delle verità si interroga su quale sia il Bene e quali le pratiche di una politica che lo persegua

Politica e metapolitica

Abbiamo visto che l'opera di Hannah Arendt rappresenta il paradigma della politica capital-parlamentare e che sulla scorta dell'autrice tedesca si afferma la necessità di un ritorno all'etica che è in effetti una negazione delle pratiche politiche di emancipazione in favore di un più sereno mantenimento dello *status quo*. Questa operazione consiste, tra l'altro, nel suturare la politica alla filosofia, facendo del nome dell'essere – il multiplo – il campo della politica. Come sappiamo, però, un

multiplo generico non può darsi se non singularizzato e localizzato, letto nella infinità delle situazioni, della potenza dello Stato, soggetto alle rotture evenemenziali che danno il via alle pratiche militanti: queste quattro molteplicità hanno il senso di definire il campo d'azione di una politica come processo al termine del quale un soggetto viene *costituito* e non ne è, dunque, presupposto o preesistente nella sua capacità trascendentale di giudicare e dare corpo al “senso comune” la cui funzione – l'abbiamo visto – è strumentale ad una visione consensuale della politica. Modo d'intendere che rinnega la forma universale e parziale insieme dell'evento: esso certamente divide, dato che stiamo parlando di vero pensiero, è un cambiamento della cui portata sono capaci solo in pochi «anche se la verità che se ne inferisce è universale, perché il suo riconoscimento *come evento* è tutt'uno con la decisione politica²⁴⁹». È da questo evento che prende forma una politica come invenzione e solo in questo processo politico sono inquadrare le opinioni: esse non operano certo in rottura con il reale, ma in continuità ed in lettura di esso, distinguendosi in questo modo dal processo di reale cambiamento che ogni politica mette necessariamente in moto, a patto di non ridursi a mera “gestione” del potere o delle crisi, nel qual caso ogni discussione, dichiarazione, intervento ed organizzazione (che sono gli strumenti tipici di ogni vera politica) vengono

249 Alain Badiou, *Metapolitica*, op.cit., p. 40

indirizzati verso un fine singolare, ossia quello del regime capitalistico e statale e non verso una universale istanza di emancipazione.

La specificità di un discorso metapolitico, che legga dunque la politica come stralciata dal binomio fallimentare di “filosofia politica” e restituisca invece un campo d'indagine *sulla politica* come pensiero da parte della filosofia, è alla base del discorso che Sylvain Lazarus compie nel suo *Anthropologie du nom*²⁵⁰ e che Badiou analizza nel dettaglio²⁵¹.

Lazarus individua tre registri del pensiero corrispondenti alla Storia (intesa come rapporto del pensiero allo Stato), all'Antropologia del nome (che è il rapporto del pensiero col reale), la filosofia (che è il rapporto del pensiero col pensiero). A partire da questa ripartizione è possibile cercare cosa la politica è: in primo luogo, dal momento che essa opera sempre su e attraverso delle singolarità, la politica viene sempre identificata con altro (troppo spesso con lo Stato); si tratta di una forma di pensiero che scalza il rapporto teoria/prassi poiché il “fare” della politica non è che la localizzazione di un pensiero dal quale non è distinguibile; con il suo manifestarsi è in questione la sua pensabilità come pensiero, la cui categoria è il modo d'essere storico di una politica, apprendibile mediante le forme di soggettivazione che essa mette in campo; essa è rara ed il suo modo è una categoria che rinvia a delle singolarità rare di cui

250 Sylvain Lazarus, *Anthropologie du nom*, Seuil, Paris 1997.

251 Alain Badiou, *Metapolitica*, op. cit., pp. 43-71

consente la cattura (*saisie*) nel pensiero come pensieri e non come oggetti di pensiero; essa è precaria ed ha un termine, dunque può essere investigata sia nel suo aver luogo – e dunque nella parzialità dei modi e dei luoghi di un'analisi contemporanea – che nel suo aver-avuto luogo, ossia nell'analisi del rapporto della politica al suo pensiero; essa ha avuto come luogo nella contemporaneità (e per Lazarus ancora oggi) la fabbrica. Sulla possibilità di pensare una politica così intesa Badiou e Lazarus si sono interrogati anche nel breve testo *La politica è pensabile?*²⁵².

Ma qual è il soggetto proprio di una politica così pensata, di una politica come pensiero indispensabile per la filosofia? Se è vero come è vero che una politica di tal genere è alla base del grande maestro Louis Althusser, forse è d'uopo render conto che in questa concezione della politica, come della filosofia, il soggetto è assente, tanto quanto l'oggetto. Ciò che conta, in Altrusser, è – al contrario – il processo: «il tentativo, molto frequente, e sostenuto da alcuni teti di Althusser sulla psicoanalisi, di completare su questo punto Althusser con Lacan è a mio avviso impraticabile. C'è in Lacan un concetto teorico del soggetto che ha persino uno statuto ontologico [...] non c'è niente di simile in Althusser, per il quale l'oggetto esiste ancor meno del soggetto [...] il processo senza soggetto si compie altrettanto bene del

252 Alain Badiou, Sylvain Lazarus, *La politica è pensabile?*, Franco Angeli, Milano 1987.

processo senza oggetto²⁵³».

Althusser distingue la politica sia dalla scienza che dall'ideologia, cosa che non fa con la filosofia della quale dà due definizioni ossia: “teoria della pratica teorica” e “rappresentazione della lotta di classe presso le scienze”. Entrambe le definizioni della filosofia hanno una forte carica militante e la subordinano all'attività politica. Proprio per questo è decisivo non confondere l'opera del Maestro con una “filosofia politica”, poiché nel suo lavoro non è in questione se la filosofia sia diventata il luogo della politica dopo Stalin, ma il tentativo di capire «ciò che il filosofo può fare²⁵⁴» come attività di pensiero *sui generis*, non nel ripensare la politica. La filosofia così pensata, infatti, non ha alcun oggetto, neanche quello politico, è un atto immanente a se stessa e non corre il rischio di confondere la storia con la politica poiché, in quanto pensiero, la filosofia non ha storia e può analizzare quindi in modo preferenziale e non storicistico gli avvenimenti politici come pensieri. Che la politica non sia confusa con la scienza (anche con quella storica) è dunque uno degli obiettivi della filosofia: la scienza costruisce concettualmente i suoi oggetti, che in assenza di soggetto costituiscono il nucleo stesso della pratica scientifica – essendo la scienza “oggettiva” – mentre la politica non ha oggetto e non è dunque possibile sottometterla a tale logica. Ma è anche opportuno distinguere la politica dall'ideologia: questa

253 Alain Badiou, *Metapolitica*, op. cit., pp. 74-75.

254 *Ivi*, p. 77.

si caratterizza proprio per la creazione di un *soggetto*, creazione che nasconde un atto di assoggettamento dell'individuo allo Stato. “Soggetto” è, per Althusser, una funzione dello Stato e non della politica, che come tale non ha soggetti. Ma come funziona dunque lo spunto singolare della politica se non ha né soggetto né oggetto? Evidentemente l'identità della politica risulta sfuggente: per “tamponare” questa fuga Althusser ricorre ai significanti “classe” (che non è un soggetto ma tutt'al più una *forza*) e “lotta di classe” (poiché la “lotta” non è un oggetto, ma tutt'al più un *processo*). Inoltre, con espressioni quali “presa di partito”, “scelta”, “decisione” o “militante rivoluzionario” indica che ciò che è in causa nella politica sta nell'ordine del singolare, del parziale e quindi del soggettivo: ma si può pensare che ci sia soggettivo senza soggetto? E per di più senza oggetto? Per Badiou «si tratta, nella figura materiale militante, di un processo di pensiero omogeneo, non determinato dall'oggettività (scientifica), né prigioniero dell'effetto di soggetto (ideologico). Questo processo viene squilibrato, nel luogo della sovradeterminazione, verso il possibile e ciò avviene sotto una presa di partito, una prescrizione che niente garantisce, né nell'ordine oggettivo dell'economia né nell'ordine statale del soggetto, ma che può tracciare nella situazione una traiettoria reale²⁵⁵».

La filosofia, sotto condizione della politica, ha dunque il

255 *Ivi*, p. 80.

compito di leggere le figure che regolano le politiche reali e organizzano le comunità umane. Badiou si sofferma in particolare sulla figura del legame data dalla sequenza del primo ciclo di lotte proletarie (che va da Marx a Lenin a Mao) e sul concetto di democrazia. Nel primo caso, analizza da vicino i due parametri essenziali che sono “massa” e “partito”. Spesso, in ombra a tali nomi e alla loro sacralizzazione, è stata operata una obliterazione della politica in nome di una ontologia generata dall'evento marxista e articolatasi non attorno all'essere della politica, ma al suo *ente supremo*, il suo dio, lo Stato: il culto dello Stato è ciò che rimane del legame immediato (le masse) e mediato (il partito) del movimento con le sue componenti, sussunti alla politica. Non è evidentemente in questione il tema di una “ideologia totalitaria”: coloro i quali propagandano tale credo, ha sempre optato per lo sfascio politico e morale di ciò che oggi viene venduto per “male minore”, i sofisti che «hanno capito una volta per tutte che non voler niente al di là di ciò che è, è il mezzo più sicuro per non fallire²⁵⁶». Il problema più serio, in realtà, è che si è sostituito al termine “massa” quello di “movimento di massa”, che non è necessariamente ed immediatamente un movimento politico, anche se pone alla politica dei compiti immediati e nuovi, proprio come hanno le decisioni statuali. Né d'altronde lo è lo Stato. N movimento di massa è un evento storico che può

256 *Ivi*, p. 86.

diventare un evento della politica, ma non lo è *in sé*. “Masse” è stato un concetto della politica, ma non altrettanto lo è stato “movimento di massa”, il disastro è avvenuto prevalentemente a partire da tale confusione: il movimento di massa si presenta in situazione senza essere rappresentabile nello Stato ed è essenziale alla politica partire da questo, che è un esempio del vuoto, per prescrivere un nuovo possibile. Confondere “massa” con “movimento di massa” porta ad affermare il vuoto, a sostanzializzarlo come intimamente politico e fare del legame, costitutivo del movimento di massa, una categoria della politica, cosa che non è: è solo *rompendo il legame* che, per lo più, «la politica assicura il senso durevole dell'evento²⁵⁷». “Di massa” significa invece, nella sequenza di cui parliamo, la capacità da parte di singolarità disomogenee di prendere direttamente in considerazione la vita reale dei dominati, cosa che le gestioni borghesi sono incapaci di fare poiché incapaci di riguardare la singolarità infinita, essendo effettive solo dal punto di vista del potere e dello Stato. Allo Stato interessa la “massa”, catalogata in sotto-insiemi, le similitudini; alla politica interessa la “massa” in quanto differenze, essa è sottrattiva rispetto allo Stato e decostruttiva del legame, anche interno al movimento di massa. «Un'organizzazione realmente politica, cioè un sistema collettivo di condizioni per far essere la politica, è il luogo meno legato di tutti. Ciascuno, sul campo, è essenzialmente solo nella

257 Ivi, p. 87.

soluzione immediata dei problemi, e le riunioni o istanze hanno per contenuto naturale protocolli di linea e di inchiesta, la cui discussione non è più conviviale né superegoica di quella di due scienziati che stiano discutendo una questione molto complessa. Se si ritiene che l'accordo sulla verità, quale risulta da simili dibattiti, costituisca in sé il terrore, è perché si preferisce la tiepidezza del legame e il guanciaie dello scetticismo. Non bisogna rimproverare ai politici ciò che in realtà abbiamo noi stessi scelto e cioè l'effusione legata dell'io. I veri politici manifestano piuttosto la leggera freddezza tipica del rigore²⁵⁸». Tale “effusione legata dell'io” è, senza mezzi termini, la democrazia contemporanea, il principale organizzatore del consenso, una *opinione autoritaria* che proibisce qualsiasi discorso non s'inscriva nel suo registro: è l'opinione dominante, nel senso più pieno del dominio, e come tale bisogna filosoficamente *rompere* con essa. La democrazia, per Lenin ad esempio, è una forma di Stato che, come tale, *nega* una forma egualitaria di libera associazione e si identifica come una istanza separata della coercizione pubblica. Indicando una particolare forma di Stato, inoltre, “democrazia” non può essere considerata una parola della filosofia o della politica come pensiero, poiché il fine ultimo della filosofia sotto condizione della politica è l'eguaglianza e che il rapporto della filosofia con la politica consiste nel valutare e nel dare un senso ai fini ultimi

258 *Ivi*, p. 91-92.

della politica.

Sul fatto che il fine della politica sia il comunismo generico, si sono storicamente avanzate due ipotesi: che la politica abbia come fine la configurazione del “buono Stato” (e non dunque la sua estinzione) oppure che essa non abbia altro fine che se stessa. Nel primo caso, essa non avrebbe altro compito che esaminare la legittimità delle varie forme di Stato elaborando le norme che ne sanciscono la legittimità, siano esse esterne o trascendenti, considerando sempre lo Stato quale forza coercitiva, come funzionamento separato: in questo caso “democrazia” assume il ruolo della norma del tutto singolare che gli Stati capital-parlamentari devono oggi sostenere (assieme alla questione nazionale e, ovviamente, al discorso economico). “Democrazia” non gode, all'interno di tale paradigma, delle caratteristiche di universalità per essere un concetto filosofico, ma rimane solo la norma soggettiva di una politica singolare, il capital-parlamentarismo.

Nel secondo caso – che la politica abbia come fine se stessa – la democrazia sarebbe una pratica collettiva a distanza dallo Stato, la manifestazione di un “potere costituente” che non ha interesse nel cristallizzarsi: in tal caso, se cioè per “democrazia” si intende qualcosa di diverso da una forma statale, il suo pensiero avrà pertinenza.

Ancora, il ruolo della filosofia rispetto alla politica se non è quello di valutare e giudicarne i fini, non può che essere quello

di pensare le politiche singolari, ma a prescindere dalle loro incarnazioni statuali, poiché *lo Stato non pensa*: «se la politica è un pensiero e nella misura in cui lo è, è impossibile che essa sia legata allo Stato; essa non può lasciarsi concentrare o riflettere nella sua dimensione statale²⁵⁹». Quindi se “democrazia” è una categoria della politica come pensiero, è nuovamente e con più forza evidente che essa è sottratta allo Stato. Ma allora cosa designa? Due cose possibili: l'attività politica di massa non-statale, che come abbiamo detto prima è una categoria del comunismo generico (in quanto attività *politica* di massa e non generico “movimento di massa”); oppure la prescrizione politica, il legame della democrazia all'universalità di tale prescrizione, ovviamente in senso non-statale, cioè l'obbligo per una politica di restare democratica per continuare ad esistere. Dunque, solo nel caso in cui “democrazia” si allontani dallo Stato e costituisca un pensiero di emancipazione, ha senso usarla come concetto della filosofia. «“Democrazia vuol dire che “immigrato”, “Francese”, “Arabo”, “Ebreo” non possono essere, senza disastro, delle parole della politica. Poiché queste parole, come molte altre, rinviano necessariamente la politica allo Stato e lo Stato stesso alla sua funzione più essenziale e più bassa: il novero non egualitario degli uomini²⁶⁰».

L'istanza che la “democrazia” così intesa fonda è quella di *giustizia*, che è un nome della filosofia la cui assenza

259 *Ivi*, p. 102.

260 *Ivi*, pp. 109-110.

(l'ingiustizia) è chiara, palese, ma la cui essenza è oscura. Essa è sotto condizione della politica, giacché la filosofia è incapace di realizzare nel mondo le verità che estrae dal pensiero: «si chiamerà “giustizia” ciò attraverso cui una filosofia designa la verità possibile di una politica²⁶¹». Sono rarissime le sequenze politiche che hanno meritato rapporto con la verità, avendo richiesto alle donne ed agli uomini che esse convocano nient'altro che la loro umanità generica, senza fare preferenze, nei principi dell'azione, alla particolarità degli interessi, che non essendo capacità propriamente umana non sono in questione nell'universalità del concetto di “uguaglianza” a differenza di pensiero, la capacità di pensare le verità e di discernere il giusto ed il bene.

In questo schema “eguaglianza” non denota nulla di oggettivo, ma ciò che appare evidente e direttamente presente alla luce dell'evento, non è un progetto o una promessa: “giustizia” per la filosofia è una politica egualitaria nel suo svolgimento, dunque non va “realizzata”. Essa è un assioma dell'azione, non un suo obiettivo: «“giustizia” non è nient'altro che una delle parole attraverso le quali una filosofia tenta di *cogliere* l'assioma egualitario inerente ad una sequenza politica vera²⁶²». Essa è presente o non è presente negli enunciati politici, nelle politiche: non si ha a che fare qui con lo Stato, che non riguarda la soggettività o l'assiomatica e tende più che altro ad

261 *Ivi*, p. 110.

262 *Ivi*, pp. 113-114.

armonizzare il gioco degli interessi, cosa che in sé è l'antitesi della giustizia, che in quanto eguaglianza è dis-interessata. «Ciò che la filosofia chiama “giustizia” coglie l'ordine soggettivo di una massima del disordine ineluttabile al quale questo ordine espone lo Stato degli interessi²⁶³», è dunque una massima antistatale ed eterogenea allo Stato capital-parlamentare: è nel caos degli interessi del capitalismo contemporaneo che spetta a noi oggi trovare un nuovo nome a questo soggetto di una politica egualitaria tentando di non scivolare nel facile silenzio, complice e consensuale, che i “rinnegati” del maggio '68 accordano alla sofistica dominante diventandone parte integrante. Cercare una nuova politica, in breve, senza essere dei “termidoriani” della “crisi del comunismo” che ha gettato nel panico il mondo occidentale ed ha spinto all'accettazione delle più turpi ed aberranti logiche di asservimento intere generazioni uscite dalla sequenza politica degli anni '60-'70: attraverso quella demonizzazione si è voluta attaccare ogni pratica del dissenso ed ogni politica emancipatrice. Gli stessi termidoriani che rigettano la *virtù* (come la intendeva Saint-Just, come massima soggettiva della politica rivoluzionaria della quale il terrore non era che una manifestazione contingente, visti i pericoli ai quali la Rivoluzione era esposta dalla controrivoluzione interna ed esterna) non vogliono né quella né il terrore. Ma allora, si chiede Badiou con Saint-Just, cosa

263 *Ivi*, p. 116.

vogliono? La risposta è: la corruzione, la sostituzione della virtù con il meccanismo statale dell'autorità dei proprietari, la corruzione elevata a massima statale che esclude qualsiasi partecipazione dell'elemento egualitario ai processi politici. I termidoriani di ieri e di oggi sottoscrivono tutti l'articolo 361 della Costituzione dell'anno III della Rivoluzione Francese che recita: «Aucune assemblée de citoyens ne peut se qualifier de société populaire²⁶⁴».

È chiaro, per Badiou, che ogni vittoria del Termidoro sia prodromica all'ascesa di un Impero. È solo questione di tempo, prima che i movimenti di massa vengano, in sé, demonizzati come artefici o alfieri del Terrore e che vengano depotenziati: gli unici momenti in cui il popolo può parlare, per un termidoriano, sono quelli durante i quali – ordinatamente e senza scalciare – esso passa attraverso le cabine elettorali. Cioè, in sostanza, il momento in cui le masse possono esprimersi, per il termidoriano, è quando devono dire *quello che vuole il termidoriano*, quello che si aspetta il potere. Il Termidoro indica una soggettività il cui spazio è la cessazione del mondo politico rivoluzionario: “termidoriano” è chiaramente qui un concetto filosofico, non rimanda a figure storiche specifiche. Il termidoriano non vuole né la virtù né il terrore, ma ha come oggetto uno Stato che mantiene il terrore in una forma completamente diversa da quelle giacobine ed è completamente

²⁶⁴ *Constitution du 5 fructidor an III*, 22 août 1795, reperibile all'indirizzo http://fr.wikisource.org/wiki/Constitution_du_22_ao%C3%BBt_1795.

sottratto ad ogni prescrizione attraverso la virtù, alla quale viene sostituito come principio l'interesse. Per un termidoriano: il Paese non è luogo delle virtù politiche repubblicane, ma un'oggettività economica; la legge non è una massima ricavata dal rapporto tra i principi e la situazione e quindi necessariamente universale, ma ciò che protegge la proprietà, ciò che importa è che sia *funzionale*; l'insurrezione non è la risposta ad un attacco inaccettabile e dei principi, ma il turbamento della tranquillità e della "pace sociale", qualcosa che mina la sicurezza. Un termidoriano, in fin dei conti, è uno che si approfitta della precarietà delle convinzioni politiche per esercitare la propria corruzione: «il tema della corruzione è reale solo se lo si apprende nel suo fondamento: la debolezza ineluttabile della politica. Il cuore della questione termidoriana non è la dipendenza evidente dei politici termidoriani rispetto alla *lobby* coloniale, agli agiotatori e ai generali predatori. Lo si coglie quando ci si accorge che per ogni termidoriano, di ieri o di oggi, la categoria di virtù è dichiarata *senza forza politica*²⁶⁵». Se la virtù è tanto deprecata è proprio perché disinteressata, genuinamente politica al contrario delle politiche capital-parlamentari centrate sulla forma dell'interesse che , presupposto alla base di ogni richiesta soggettiva, rappresenta il principale argomento in favore dell'economia di mercato: il termidoriano accoppia lo Stato con l'interesse e ciò testimonia

265 *Ivi*, p. 149.

dell'assenza della prescrizione politica dato che ormai «non è il percorso aleatorio di una verità che conta, ma quello calcolabile di un'inclusione. Mentre ogni percorso di verità è un'opera singolare [...] il percorso interessato è coestensivo al posizionamento situazionale. Un termidoriano è costitutivamente (come soggetto) *alla ricerca di un posto*²⁶⁶».

Termidoriano significa quindi statalizzazione, interesse calcolabile e posizionamento sotto condizione della cessazione di una politica egualitaria: statalizzazione attraverso l'adesione a forme parlamentari o di “accomodamento” nei confronti del potere (come l'inserimento nel mondo accademico); interesse calcolabile con la rinuncia da parte degli intellettuali così degradati a qualsiasi ideale o principio politicamente innovatore pur di conquistare spazio spettacolare; posizionamento attraverso l'esaltazione delle democrazie occidentali sotto il segno dei “diritti dell'uomo” peraltro ignorando, nella maggior parte dei casi, le violazioni degli stessi diritti *intra moenia* e dimenticando in fretta quelle *extra moenia*, coincidentemente coi tempi mediatici. Un termidoriano espelle il pensiero dal campo politico perché attraverso una disarticolazione degli enunciati della sequenza politica riesce ad opacizzare le sequenze e singolarizzare tale opacità: in tal modo il termidoriano produce dell'impensabile che scredita lo stesso pensiero. Far coincidere la militanza – ogni militanza – con una

266 *Ivi*, p. 150.

forma di totalitarismo, è un'operazione di questo genere esattamente quanto isolare il Terrore dal resto della sequenza politica della Rivoluzione Francese: singolarizzare e non guardare alla sequenza rivoluzionaria come un insieme omogeneo dal quale le singole parti sono *inseparabili*, è giocare sul terreno del Termidoriano.

Logiche dei mondi

Nella filosofia più recente di Badiou, sempre coerente con la sua tensione di fondo, aderente a una logica di tipo matematico e al rigore argomentativo, l'elaborazione introdotta da *L'etre et l'evenement* è stata altrettanto importante quanto quella costituita dal suo seguito, *L'etre e l'evenement 2 – Logiques des mondes*²⁶⁷. Se il primo testo riguardava essenzialmente l'ontologia applicata, nel quale il filosofo francese faceva i conti con una serie di mostri sacri della filosofia (Hegel, Aristotele e soprattutto Heidegger e Lacan), per dedurre la struttura intrinsecamente matematica dei problemi ontologici, nel nuovo volume Badiou affronta il lato *fenomenico* di quell'ontologia. Questo tentativo è mediato da una forte insistenza sul materialismo, volto all'identificazione dei *trascendentali* discorsivi di ogni situazione. Perché un *mondo* non è altro che un determinato *discorso* del reale e *sul* reale. I termini *reale*, *ideale*, *immaginario* sono termini fondamentali nella

267 Alain Badiou, *L'etre e l'evenement 2 – Logiques des mondes*, op. cit.

trattazione di Badiou e riprendono – in tutto o in parte, a seconda del caso – la trattazione lacaniana: da questo punto di vista, il reale è un immaginario, un costrutto alla base del quale sottende sempre un'idea, ed è in quanto tale irraggiungibile: il reale può rispondere a un'idea o all'opinione, dunque può essere funzione di un regime di verità (che è orizzontale) o di un regime di dominio, nel quale l'orizzonte è chiuso.

Un mondo è, dunque, una *situazione* specifica, cui sottende un *trascendentale* (che può essere generico o meno) e all'interno del quale c'è un'infinità di elementi legati da relazioni. *Cambiare il mondo* significa quindi immaginare un altro discorso, che scardini il trascendentale dominante in funzione di un'idea *universale* che porta ad apparire nuovi elementi, che prima erano presenti ma non rappresentati nel mondo.

L'*apparire* nel mondo dell'essere è pensato, sulla scorta della teoria degli insiemi, come un infinito molteplice di molteplici. Mentre il pensiero dell'essere non contempla il tema della relazione, l'*apparire* si articola proprio *a partire dalla relazione* e dalla differenza, dal momento che il mondo non è altro che il sistema generale delle differenze e delle identità che legano qualsiasi ente a qualsiasi altro. In questo senso, un mondo deve essere pensato come una struttura d'ordine che, fondandosi su alcune leggi fondamentali, permette di pensare e di organizzare un sistema di affinità e differenze in un contesto dato, a partire

da quello che Badiou chiama un *trascendentale*. Quest'ultimo è considerato, kantianamente, come la soluzione a un problema di possibilità che però non deve essere collegato all'esistenza di un soggetto, ma deve essere pensato come un *protocollo interno a un mondo* (cioè a un sistema di relazioni).

Il tema del trascendentale è cruciale sotto molti aspetti, tra i quali spicca quello legato alla funzione che permette di pensare l'*esistenza* di un ente, il suo essere-*là*. Ogni cosa è nel mondo nella misura in cui è possibile stabilire un certo grado di identità tra essa e un qualche altro ente del mondo considerato.

Da questo primo assunto logico sull'esistenza derivano una serie di conseguenze fondamentali per il tema del cambiamento e delle sue conseguenze: l'apparire di una verità eterna in un mondo determinato. Il predicato logico dell'esistenza si fonda infatti su un «teorema metafisico» di importanza strategica fondamentale: «*se un molteplice appare in un mondo, un elemento di questa molteplicità e uno solo è un inesistente del mondo*²⁶⁸». È qui che si gioca una questione fondamentale riguardo il legame tra essere e apparire e alla possibilità che l'infinita prodigalità dell'essere possa apparire fugacemente in un mondo dato e, in questo modo, far valere l'inesauribile potenza delle sue conseguenze. Infatti, da un punto di vista logico, l'evento deve essere pensato come l'apparizione, sempre necessariamente locale, del supporto d'essere dell'apparire, le

268 Alain Badiou, *Second manifeste pour la philosophie*, Fayard, Paris 2009.

cui conseguenze consistono in un radicale rimaneggiamento del trascendentale del mondo dato, dunque in un rovesciamento della sua struttura d'ordine. Un evento si verifica sempre in un *sito*: il sito è l'effetto della violazione di una legge di base del mondo, che impedisce ad un oggetto di risultare identico ad una sua parte. Si può parlare di un evento solo quando questo grado di identità di sé a se stesso è massimo. In caso contrario si daranno altre forme di cambiamento, più deboli e dunque incapaci di determinare delle conseguenze nel mondo considerato.

L'evento rovescia dunque la struttura del trascendentale nel mondo considerato perché fa apparire al massimo grado di intensità ciò che prima non esisteva in quel mondo, *rivela* qualcosa di strutturale del tessuto del mondo e *nello stesso tempo* rivela qualcosa di universale, riguardo la struttura dell'essere. Un mutamento di questo tipo dà vita ad un "enunciato primordiale" il quale assume il valore di un comandamento per tutti coloro che lo riconoscono e concorrono così alla formazione di un corpo, un corpo di verità fedele a ciò di cui l'evento ha permesso l'apparizione.

Un *corpo* (o "corpo-di-verità") è l'organizzazione della capacità di rimanere fedele all'evento, un insieme di organi più o meno adatti per trattare dei punti in un mondo dato, cioè per prendere delle decisioni cruciali davanti alle quali si gioca la possibilità di far perdurare o di chiudere la sequenza che

l'apparire di un evento ha aperto.

La verità che consegue dall'evento, e che si esprime in una massima, in un principio, ha sempre un'esistenza locale e contingente. Essa esiste solo se supportata da un corpo adeguato, ma, trovando la sua ragion d'essere in una massima universale, si presenta come potenzialmente universale, capace di essere ripresa e reinterpretata in un altro mondo, da un altro corpo, con altri organi.

L'intervento di una verità soggettiva la Storia, la rende leggibile in base ad un punto di vista: la Storia infatti «è illeggibile solo per chi rinuncia a decifrarvi le stigmate del presente», poiché si conoscerà la verità soltanto «quando la si disporrà in un altro mondo, per servirsene ai fini di una nuova incorporazione [...]. Una verità non è universale se non al *futuro anteriore* del processo corporeo che l'ha fatta apparire²⁶⁹». Il tema della Storia rappresenta una novità nella teoria di Badiou, il quale, nelle opere precedenti, aveva opposto al concetto di Storia quello di *periodizzazione* per sottolineare la profonda discontinuità tra le sequenze di verità e la loro non deducibilità da un principio primo.

In questo caso, l'insistenza sul concetto di Storia deve essere compresa nel suo legame con il concetto di Idea, attraverso il quale Badiou riafferma il suo platonismo materialista. L'Idea, infatti, non sarebbe altro che ciò che permette all'animale

269 *Ivi*, pp. 112-113.

umano, qui e ora, nella contingenza della sua esistenza, del suo corpo e delle risorse a sua disposizione, di partecipare ad una verità eterna e universale.

Il tema del corpo introduce a quello del soggetto, o meglio della soggettivazione: verità e soggetto sono termini correlati che devono essere pensati come *processi*. Tuttavia, a partire da *Logiques des mondes*, Badiou tematizza, oltre all'esistenza del soggetto fedele, anche quella di altre due forme soggettive collegate al fugace apparire dell'evento: il soggetto reattivo (o reazionario) e il soggetto oscuro. Il soggetto reattivo, in una posizione strutturalmente ambigua, è costretto a negare che l'evento abbia avuto luogo, ma, al contempo, deve tenerlo nella massima considerazione per "disinnescarlo".

In ambito politico, il soggetto reattivo è rappresentato da coloro che, contemporanei dell'incarnarsi dell'evento in un corpo (un partito, un movimento eccetera) ne minimizzano l'esistenza, ma poi applicano una serie di deboli riforme nella speranza di limitare la partecipazione soggettiva alla sequenza post-eventuale.

Il soggetto oscuro, invece, nega che l'evento abbia avuto luogo e mira alla distruzione del corpo post-eventuale: è il caso del fascismo di fronte alla massima egualitaria comunista.

Questa distinzione delle forme soggettive solleva tuttavia un problema di fondo riguardo al modo in cui il tema dell'evento è trattato dal punto di vista logico. Come visto, l'evento deve

essere considerato nel suo apparire come la modificazione del trascendentale che regola l'ordine di un mondo dato. Badiou insiste con forza sul fatto che il trascendentale deve essere pensato in termini a-soggettivi, come puro protocollo logico, tuttavia risulta oscuro il legame che corre tra i vari tipi di soggetto e le conseguenze di un evento. Il nesso esistente tra l'evento e le conseguenze del suo apparire in un mondo non sembra trovare un riscontro puntuale nelle forme assunte dal soggetto come risposta a questo apparire: da un lato la trasformazione del trascendentale deve essere pensata indipendentemente da un soggetto, dall'altra l'evento produce di fatto differenti forme soggettive per le quali il mondo non può apparire allo stesso modo, cioè non può essere regolato dallo stesso trascendentale. Sembra di trovarsi qui di fronte ad un dilemma che tuttavia appare senza risposta: o deve essere postulato un legame tra soggetto e trascendentale, ricadendo così in una fenomenologia di stampo husserliano, o la contemporaneità delle diverse forme soggettive all'evento deve essere spiegata in una forma che ne renda comprensibile il rapporto con il mondo inteso come pura struttura d'ordine dell'apparire.

Nei testi della serie *Circonstances 4 e 5* (intitolati *De quoi Sarkozy est-il le nom?*²⁷⁰ e *L'ipothese communiste*²⁷¹) Badiou

270 Alain Badiou, *De quoi Sarkozy est-il le nom?*, Lignes, Paris 2007.

271 Alain Badiou, *L'ipothese communiste*, Lignes, Paris 2008.

traccia molte prospettive teoriche, legate in particolare alle elaborazioni di *Logiques des mondes* e *Second Manifeste por la Philosophie* nell'ottica di un lavoro teorico molto serrato sul concetto di *idea* e sul problema del comunismo. Ma il comunismo, per Badiou, non ha necessariamente a che fare con la tradizione marxista. È, appunto, il nome di un'idea, un'idea immortale, che ha avuto numerose incarnazioni nella Storia: Marx, Lenin e Mao, certamente, ma anche Spartaco, Platone e Robespierre. L'idea è quella dell'uguaglianza radicale, come si è espressa nelle tendenze comuniste e negli eventi rivoluzionari storici che portano l'insegna di questa massima universale: tuttavia questa idea non è esente da variazioni temporali, risulta anzi modificarsi, ampliarsi e adattarsi alle varie *prassi* rivoluzionarie, in un cammino tortuoso e non necessariamente progressivo.

Questa idea di comunismo, che non è un'idea *politica* più di quanto sia un'idea in assoluto, ha una componente politica, una storica ed una soggettiva. La componente politica si può descrivere come una sequenza politica coincidente con una pratica storica che riguardi l'emancipazione collettiva (la Rivoluzione Francese, la Comune di Parigi, il Maggio 1968); ogni procedura politica presuppone un Soggetto di tale verità che non è riducibile ad un individuo.

La componente storica indica una datazione, la procedura di

verità è iscritta nel divenire generale dell'Umanità, nelle forme spaziali, temporali e antropologiche. Ogni verità ha, come precedentemente detto, delle forme storiche, all'interno delle quali essa entra in relazione con altre verità che hanno effetto su di essa e sulle quali, retroattivamente, questa ha effetto.

La componente soggettiva consiste nella possibilità, per ogni individuo, di entrare a far parte del corpo-di-verità, di diventare l'agente di un Soggetto che *localizzi* l'idea.

Dunque, un'idea è la relazione tra una scelta individuale (soggettivazione), un avvenimento locale (storicizzazione) e un evento politico di portata universale. Da un punto di vista lacaniano, queste tre articolazioni sono assimilabili ai registi del *reale* dell'*immaginario* e del *simbolico*. La procedura di verità è l'elemento reale al quale si sostiene l'Idea e la Storia ha un'esistenza simbolica: essa infatti non può apparire, dal momento che l'*apparire* si verifica in un mondo, ma la Storia, in quanto supposta totalità del divenire degli uomini, non ha nessun mondo nel quale si possa situare la sua esistenza effettiva. La Storia, come abbiamo già detto, è una costruzione narrativa *all'indietro*. Dunque, se la Storia è il simbolico e l'Idea è il suo reale, la soggettivazione non può essere che l'attività dell'*immaginario* di simbolizzazione del reale, dal momento che nessun reale si simbolizza tal quale: soltanto *immaginarmente* il reale di una procedura di verità si

simbolizza in una Storia, è nell'operazione dell'Idea che l'individuo trova la sua consistenza come soggetto.

Non è possibile legare l'idea comunista a una politica, né qualificare una politica come “comunista”, proprio in virtù del fatto che reale e ideale non sono suturabili: questo cortocircuito tra reale e Idea è il dato del fallimento degli esperimenti novecenteschi, un secolo di esperienze epiche e terribili con le quali abbiamo compreso che quelle espressioni sono mal formate. Si può vedere in questo corto-circuito l'effetto a lungo termine delle origini hegeliane del marxismo: per Hegel, in effetti, l'esposizione storica delle politiche non è una soggettivazione immaginaria, ma il reale stesso dell'idea. Pertanto, nell'ottica di un Marx fortemente hegelizzato, si è suturata l'idea di comunismo alla Storia stessa, identificando tutti i *tentativi* e gli *esperimenti* dei soggetti del comunismo in uno sforzo di *realizzazione* dell'idea, con risultati *disastrosi*.

Disastro, nel senso che Alain Badiou conferisce al termine nel suo testo sull'*Etica* e nel precedente *D'un désastre obscur*²⁷², è la configurazione che concerne la chiusura dell'orizzonte di possibilità di un evento, la chiusura dei termini di una situazione – o se vogliamo degli elementi di un mondo – e la sua sutura a una simbolica storica. Storicizzare l'evento significa pensarlo come transitorio e universale. Eternizzarne una determinata configurazione storica, invece, significa bloccare

272 Alain Badiou, *D'un désastre obscur*, l'aube, Paris 2012.

del tutto le possibilità dell'idea. Per Badiou, l'evento politico ha la particolare caratteristica di fare apparire dal *vuoto* qualcosa che precedentemente non era ritenuto *essenziale* in un determinato mondo: il *vuoto* presente in tutti i mondi, è la parte del mondo che noi non riusciamo ancora a vedere, a considerare e contiene quegli elementi invisibili che non siamo in grado ancora di considerare. Questo vuoto è dunque produttivo, da esso spunta fuori ogni tanto “qualcosa”, qualcosa che era prima invisibile. Un *evento* straordinario è capace di scardinare l'ordine precedente del mondo facendo venire all'evidenza, dal vuoto, quello che non era precedentemente evidente e la cui emersione rivela delle nuove verità. Ma questo vuoto non si esaurirà mai, non è possibile una emersione dal vuoto completa, *una volta per tutte*: stabilire che ci sia il vuoto e che, per quanta potenza possa avere un evento o una sequenza di conseguenze, esso non si esaurirà mai – perché testimonia della infinitezza dell'essere come pura molteplicità – è la base necessaria perché l'evento non generi il Male. Il vuoto contiene, infatti, l'infinità di *possibilità* di una situazione; negare tale infinità di possibilità è estremamente pericoloso. La forma del Male che Badiou identifica con il *simulacro* consiste appunto nel non cogliere l'evento come possibilità del vuoto, ma come *irruzione del pieno* della situazione precedente. È questo, per Badiou, il caso del nazionalsocialismo che usa le categorie storiche dei movimenti di emancipazione (rivoluzione, rapporto privilegiato

con le masse, elogio della figura del lavoratore), ma non per trarne una politica emancipatrice ed egualitaria, basata sulla possibilità che nuovi sfruttati possano sempre emergere dal vuoto, ma stabilisce un “pieno” a partire da una situazione esistente, che non ha un riscontro nell'universale e risulta ristretto alla sola “Nazione Tedesca”. L'evento/simulacro ha la stessa forza di un evento vero e però, proprio in quanto simulacro, esso fa riferimento a qualcosa che c'è già, non è aperto alle possibilità, ma chiude gli orizzonti fino a eliminare tutti quegli elementi che non risultano rappresentabili (è il caso del termine “ebreo”).

Non è dunque possibile *realizzare* l'idea nella Storia, ma ogni atto di soggettivazione necessita di una serie di atti di localizzazione: l'evento e le sue conseguenze devono infatti essere descritti sotto forma di fatto storico, spesso di un fatto violento. La ragione più semplice è che la storia ordinaria, la storia delle vite individuali, è tenuta da uno Stato. La storia di una vita è per essa stessa, senza decisione né scelta, una parte della storia dello Stato le cui mediazioni classiche sono la patria, la proprietà, la religione, i costumi...

La rottura eroica, ma individuale, con tutto questo, come procedura di verità, se non vuole essere vista come *opposta* alla vita quotidiana, deve apparire come *possibilità* ormai *resa comune a tutti*. L'idea del comunismo è ciò attraverso cui si può

parlare di processo di una verità nel linguaggio impuro dello Stato, e spostare così le linee di forza di ciò che lo Stato prescrive come possibile o impossibile. Ma per far sì che ciò avvenga, è necessario che l'idea riesca a parlare il linguaggio dello Stato e della Storia, che il simbolo venga immaginariamente a sostegno della scomparsa creatrice del reale. Bisogna che dei fatti allegorici ideologizzino e storicizzino la fragilità del vero.

Va considerato, inoltre, che ogni evento è una sorpresa. Se non lo è, significa che lo Stato ha già preparato il terreno per contrastarlo. Ma come ci si prepara a questa sorpresa? La risposta a questa domanda è complessa, anche per chi sia già stato militante dell'idea di comunismo, poiché l'evento fa apparire qualcosa di completamente inaspettato. Per anticipare, almeno logicamente e intellettualmente le conseguenze di un evento, occorre poter *rispondere* a un'idea. Un'idea è sempre l'affermazione che una nuova verità è storicamente possibile: è sempre *formalmente* possibile che la linea di divisione fissata dallo Stato tra il possibile e l'impossibile sia spostata. È pertanto essenziale che la *scomparsa dello stato* sia un principio che deve essere visibile in ogni azione politica: ogni azione che si voglia veramente politica deve dunque avvenire *a distanza dallo Stato*.

Il pensiero recente di Badiou riscontra un ritorno alle tematiche care alla sua produzione giovanile. In particolare, tre *nomi propri* tracciano il sentiero delle *logiche dei mondi* e dei loro percorsi di trasformazione: Mao Zedong, Jacques Lacan e Platone. E tuttavia, il rigore e la convinzione con la quale vengono portate avanti le argomentazioni del filosofo francese, l'intento chiaramente militante e il respiro affermativo dell'Idea comunista ci mettono sulle tracce – più che di una affermazione *ex nihilo* – di una *ri-affermazione* di tesi passate, alla luce di una maggiore consapevolezza, di un'astrettezza produttiva (nell'identificare il trascendentale proprio di ogni apparizione della verità) e nello stesso tempo di concretezza esemplare (nelle analisi delle localizzazioni dell'idea).

Nel frattempo, a queste ri-affermazioni, si accompagnano delle reinterpretazioni di tematiche provenienti da *Theorie du sujet*, come già sottolineato da Bruno Bosteels²⁷³ (il suo più attento e *fedele* commentatore): la relazione tra *luogo* e soggetto, tra significanti ed *eccezione*, tra topica ed etica.

In questo senso, però, accanto ai *nomi propri* originali, si sono affiancate delle loro *declinazioni* che contribuiscono all'attualizzazione: il nesso Mao Zedong/Luis Althusser attraverso il quale legge la teoria della contraddizione come scarto politico; il nesso Jacques Lacan/Slavoj Žižek attraverso il

273 Cfr. in particolare Bruno Bosteels, *Badiou and politics*, Duke University Press, London 2011.

quale indaga la relazione reale/simbolico/immaginario come composizione e – soprattutto – ri-composizione post-eventuale; infine, il rapporto Platone/Badiou attraverso il quale è possibile un lettura de *L'essere e l'evento* che spinge verso un'applicazione dell'ontologia universale.

A prima vista questa ri-lettura e ri-affermazione dei temi cari all'autore dagli anni '60-'70 ha una potenza critica e dialettica invidiabile. Tuttavia, il rischio latente dell'analisi di Badiou rimane quello caro alla maggioranza delle analisi filosofiche e critiche contemporanee, da Foucault a Deleuze passando per Debord: a una critica feroce, sapiente e articolata dei meccanismi del reale e del potere non corrisponde una proposta pratica, un programma possibile, l'indicazione di una *linea di fuga* praticabile, in particolare dal punto di vista dell'*organizzazione*.

Da questo punto di vista, sono ravvisabili delle problematiche strutturali nel pensiero politico di Badiou: anzitutto un militantismo esasperato, che fa del discorso sulla soggettivazione una massima d'azione politica, etica e filosofica. In particolare, l'assunzione di una prospettiva di stampo critico-critico e di speculazione filosofica pura, pone come obiettivo alla prassi quello di creare una “comunità dei filosofi” dedita al comunismo. Lungi dal rappresentare una deduzione diffamatoria, questo intento è stato manifestato pubblicamente

da Badiou nel corso della conferenza dal titolo *La relation énigmatique entre philosophie et politique* tenuta all'École Normale Supérieure il 23 ottobre 2010.

Questa critica è stata avanzata, tra gli altri, da Olivier Bensaïd: nel suo intervento per *Démocratie, dans quel état?*²⁷⁴ nel quale critica le teorie della “vera democrazia” che, da Badiou a Rancière passando per la tradizione marxista, pensano il momento di realizzazione dell'ideale democratico come momento di “scomparsa dello Stato politico”, ovvero «né una dissoluzione della politica nel sociale né l'ipostasi del momento politica in forma detentrica dell'universale²⁷⁵». La critica spesso rivolta alla democrazia come un sistema che riduce la volontà dei singoli alla statistica, alla dittatura delle maggioranze o anche all'impotenza parlamentare, lega a filo doppio le critiche di Carl Schmitt e di Platone a quelle della critica contemporanea: sembrano a tal proposito fondate le obiezioni rivolte da Bensaïd a Badiou, il quale non riuscirebbe in una critica della democrazia capace di andare oltre un momento di decostruzione della forma democratica e della forma-partito. Il problema è che la destituzione e l'estinzione dello Stato non possono avvenire per decreto post-eventuale, ma rappresentano un *processo* il cui primo passo è appunto l'evento di rottura con le strutture di potere esistenti, ma a cui

274 Daniel Bensaïd, “Le scandale permanente”, in *Démocratie dans quel état?*, La Fabrique, Paris 2009, pp. 18-40.

275 *Ivi*, p. 32.

deve succedere la fondazione di una *persistenza*: se bastasse una mera rottura istituzionale con l'esistente (una rottura “per decreto” con l'esistente), si riaffaccerebbe l'incubo di un totalitarismo burocratizzante, che eserciterebbe un continuo controllo sulla effettiva sparizione del vecchio regime; viceversa, se bastasse la mera deposizione degli apparati statuali, il risultato non sarebbe qualcosa di molto diverso dall'attuale processo di de-democratizzazione guidato da logiche di mercato, una forma di potere fondato sulla prevaricazione, priva di istituzioni di garanzia per i più deboli.

La contraddizione interna alla democrazia moderna è infatti originata dal conflitto tra l'individuo (sovrano su se stesso e sulla propria proprietà) e la sfera pubblica: sottoscrivendo l'ipotetico “contratto sociale”, il singolo risulta parte di una volontà infallibile per definizione, ma fallibile nei fatti. Un errore della “volontà generale” è infatti previsto dallo stesso Rousseau, nel caso in cui il giudizio di questa sia falsato o inquinato da agenti esterni o da cattive leggi: è in tal caso necessario guidarla in direzione del buon cammino attraverso l'intelligenza superiore di un legislatore, un uomo straordinario capace di comandare alle leggi e non agli uomini. Egli ricostruisce l'autorità e l'ordine in nome di una religione civile (che come abbiamo visto sostituisce una fondazione divina). Risolvere questa contraddizione significa ancora una volta risolvere la separazione tra *politeia* e *politeuma*, tra governo e

costituzione, una contraddizione che non è propria solo di una democrazia parziale, ma del momento istitutivo di ogni democrazia.

In conclusione, è possibile ritenere che il tema sollevato da Badiou possa andare oltre una mera decostruzione e critica dell'esistenza. Se è effettivamente possibile identificare un'idea, allora sarà possibile cambiare il mondo. “Cambiare il mondo” significherà, al di là del militantismo, non solo iscriversi in un'idea, ma praticarla e modificarla attraverso la soggettivazione. Significherà, però, anche uscire da un'ottica superomistica ed eroica, da un'attesa messianica dell'evento, da una considerazione dello Stato come *nemico* e come orizzonte inaghirabile da cui stare a distanza. Significherà costruire relazioni e potenze, sulla scorta dell'analisi del trascendentale, significherà inchiestare il *sito* evenemenziale. Significherà, soprattutto, essere capaci di identificare l'*ingiustizia* ovunque essa si presenti e farne un punto di aggregazione a partire dal quale organizzare la persistenza soggettiva.

“Cambiare il mondo”, significherà essere capaci di cambiare il quotidiano anche a coloro che non si iscrivono nell'eccezione: in sintesi, il vero cambiamento consisterà nell'analisi delle proprie *condizioni di possibilità* soggettive e nell'elaborazione di una politica interna ai soggetti.

Capitolo III

Nel primo capitolo di questo studio, ci siamo concentrati sul lungo percorso che ha condotto Michel Foucault a elaborare i concetti di analitica del potere, cura di sé e, infine, ontologia del presente, nel tentativo di mostrare uno sforzo costante verso la definizione di un'etica costituita sulle pratiche di costruzione del soggetto. Nella seconda parte del lavoro, invece, siamo passati ad analizzare il lavoro di Alain Badiou, concentrandoci sulla sua particolare concezione dell'ontologia e sul peculiare rapporto che essa in trattiene con un'etica delle verità. In queste ultime pagine, infine, cercheremo di indagare il tema di un'ontologia del presente come collegata a un'*etica delle verità*: analizzeremo più da vicino il tema dell'etica foucaultiana e il suo debito con la produzione kantiana; cercheremo di leggere il tema del potere attraverso un confronto tra i due autori, cercando di enucleare il campo di affinità sul quale gli sforzi di Badiou e Foucault convergono, nel tentativo di *cambiare il mondo* partendo dall'azione individuale.

L'etica di Michel Foucault

Paul Rabinow, nella sua introduzione al primo volume della raccolta *Ethics: Subjectivity and Truth. The Essential Works of*

Michel Foucault, scrive queste parole: «Foucault may be well remembered as one of the major ethical thinkers of modernity²⁷⁶». Questa affermazione appare piuttosto singolare: anche chi ritiene Foucault un pensatore seminale per il ventesimo secolo, tende a concordare con Paul Veyne quando sostiene che «Foucault constructed for himself such a singular conception of morality that there is a real problem: within his philosophy, was an ethics for Foucault even possible²⁷⁷?»

È certo che Foucault, nei suoi ultimi lavori, si rivolse all'antichità greca e romana, per esaminare un certo tipo di condotte e il modo in cui queste furono messe in atto da scuole filosofiche e organizzazioni religiose per produrre un cambiamento sul sé degli individui – pratiche che lo stesso Foucault definisce “etiche”. Foucault accetta di caratterizzare gli ultimi due volumi della *Storia della sessualità* come lo sforzo di costruire una “genealogia dell'etica”: questa suggestione gli viene suggerita da Hubert Dreyfus e dallo stesso Rabinow durante un'intervista divenuta, in seguito, il punto chiave per la discussione sul “tardo Foucault²⁷⁸”. Il punto, in quel contesto, era di distinguere il lavoro dell'autore francese da una più

276 Paul Rabinow, “Introduction: The History of Systems of Thought”, in Michel Foucault, *Ethics: Subjectivity and Truth. The Essential Works of Michel Foucault 1954-1984*, The New Press, New York 1997, p. XXVI

277 Paul Veyne, “The Final Foucault and his Ethics” in *Critical Inquiry* n. 20, Autunno 1993, p. 2

278 Michel Foucault, “À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours”, op. cit.

generale genealogia delle *morali* o della definizione dei codici morali. Va notato, tuttavia, che Foucault nel corso di quell'intervista liquida rapidamente la suggestione: «Oui, j'écris une généalogie de l'éthique. La généalogie du sujet comme sujet des actions éthiques ou la généalogie du désir comme problème éthique²⁷⁹».

Questa considerazione, fatta a proposito degli ultimi volumi della *Storia della sessualità*, sembra ricollegarsi al suo progetto iniziale, per come lui stesso lo delinea nel primo volume. L'intero percorso dell'ultima opera foucaultiana apparirebbe essere un contributo a una genealogia del *soggetto desiderante*, che certo è l'oggetto della “sessualità” concepita come «un'esperienza storica singolare²⁸⁰». Per Foucault, una piena investigazione genealogica di questa forma così singolare di esperienza doveva comprendere l'esame di come essa rappresenta una «expérience complexe où se lie un champ de connaissance (avec des concepts, des théories, des disciplines diverses), un ensemble de règles (qui distinguent le permis et le défendu, le naturel et le monstrueux, le normal et le pathologique, le décent et ce qui ne l'est pas, etc.), un mode de relation de l'individu à lui-même (par lequel il peut se reconnaître comme sujet sexuel au milieu des autres)²⁸¹».

279 *Ivi*, p. 1443.

280 Michel Foucault, *L'uso dei piaceri, Storia della sessualità*, vol. 2, Feltrinelli, Milano 2001, p. 10

281 Michel Foucault, “Préface à « l’Histoire de la sexualité »”, DE, Tome II, n°340, p. 1399.

Gli ultimi due volumi della *Storia della sessualità* si distinguono dal primo poiché spostano il focus dalle relazioni di potere – che contribuiscono alla costituzione del soggetto desiderante (attraverso il suo inserimento nei campi di conoscenza e negli schemi normativi) – a un esame dei diversi modi di relazione di un soggetto al proprio sé, attraverso un'esplorazione delle pratiche “etiche” greche e romane. Dunque, *L'uso dei piaceri* e *La cura di sé* possono essere visti come una continuazione del progetto generale foucaultiano. Tuttavia, sorprende la scelta di Foucault di non esplorare i modi di relazionarsi a sé esibiti dai soggetti *moderni*, ma di approfondire invece le peculiari pratiche dell'antichità greca e romana. Cosa può significare per noi un simile cambiamento di prospettiva?

Presumibilmente, quando Rabinow suggerisce che Foucault può essere considerato un pensatore *etico*, si riferisce a ciò che l'autore francese compie con la sua esplorazione delle pratiche etiche. C'è sempre il rischio di sovrastimare il significato dell'interesse per l'etica in questi ultimi lavori, magari causato dall'amicizia con Paul Veyne o da una mera curiosità personale²⁸², anziché dalla ricerca di coerenza nei confronti dei suoi primi lavori²⁸³. È lecito però vedere in questo sforzo un

282 Cfr. Michel Foucault, *L'uso dei piaceri, Storia della sessualità, vol. 2*, op. cit., p. 13

283 Per un'eccellente discussione su come il discorso di Foucault sull'etica antica sia coerente con una preoccupazione politica, esplicita nelle interviste e negli articoli giornalistici, Cfr. “Le sujet ancien d'une éthique moderne. À propos des

tentativo esplicito di impiegare la filosofia come “esercizio spirituale”, uno strumento per poter giungere effettivamente a *cambiare il sé* e, così facendo, *agire sul presente*.

In maniera abbastanza convincente, Todd May afferma che i lavori giovanili di Foucault – in particolare *Storia della follia e Sorvegliare e punire* – si identificano come delle indagini su pratiche passate che gettano un'interessante luce sulle pratiche presenti: esse servono, in realtà, «as reminders of who we are and how we bot to be that way, and, even more important, fot the *contingency of both*. We might return to Focault's histories for muche the same reason Marcus Aurelius returns to the truths of Stoicism in his meditations: to keep calling ourserlves back to what we need to remember in order to construct a meningful life in a world that ofen pulls us in unhelpful directions²⁸⁴»

La spiegazione di questo spostamento, offerta dallo stesso Foucault, è più specifica: si trattava di guadagnare una distanza sufficiente per poter disimpegnare il suo pensiero dalla “compessa esperienza” in cui consiste la sessualità nel nostro presente, in modo da poter isolare e focalizzarsi sul modo particolare di relazionarsi al sé. Scrive Foucault: «Pour mieux

exercices spirituels anciens dans l’Histoire de la sexualité de Michel Foucault” ora in Frédéric Gros (coor.), *Foucault : le courage de la vérité*, Presses universitaires de France, Paris 2002, pp. 131-154.

284 Todd May, “Philosohphy as Spiritual Exercise in Foucault and Deleuze”, in *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, Vol. 5, n° 2, August 2000, p. 227.

analyser en elles-mêmes les formes du rapport à soi, j'ai été amené à remonter à travers le temps de plus en plus loin du cadre chronologique que je m'étais primitivement fixé: à la fois pour m'adresser à des périodes dans lesquelles l'effet des savoirs et la complexité des systèmes normatifs étaient moins grands et aussi pour pouvoir éventuellement dégager des formes du rapport à soi différentes de celles qui caractérisent l'expérience de la sexualité²⁸⁵».

È proprio nello sforzo d'individuare *diverse* forme della relazione al sé che riposa lo statuto di Foucault come pensatore *etico*. È ancora Rabinow ad approfondire questo tema: «Since the Enlightenment, while demand for an ethics has been incessant, the philosophical fulfillment of that demand has been notably scarce. This impasse has led to many fundamentalist projects, none of which has achieved any general acceptance, even among the philosophers and moralists. Such a meager harvest has also led to the categorical or partial rejection of such projects. Foucault himself argued in *The Order of Things* that there could be no moral system in modernity, if by “moral system” one meant a philosophical anthropology that produced firm foundations concerning the nature of Man and, thereby, a basis for human action²⁸⁶».

285 Michel Foucault, “Préface à « l’Histoire de la sexualité »”, op. cit., p. 1402

286 Paul Rabinow, “Introduction: The History of Systems of Thought”, op. cit., p. XXVI

Secondo Rabinow, dunque, la ragione per cui Foucault andrebbe annoverato tra i grandi pensatori etici della modernità, riposerebbe nel suo contributo a soddisfare *filosoficamente* questa perdurante richiesta di etica. Tuttavia, se è vero che la soddisfazione *filosofica* della domanda d'etica della modernità è stata scarsa, questa “incessante” richiesta ha provocato un notevole numero di risposte d'altro genere, in cima alle quali potrebbe essere iscritta l'ubiquità dei riferimenti all'“etica” nelle strutture culturali: media, scuola, ospedale, governi, etc. Come denuncia Badiou nel suo *pamphlet* dedicato al tema, l'etica è ovunque, nel discorso postmoderno, esponendo il termine a una perdita totale di significato e al disastro. Peggio ancora, il vago riferimento a valori e gli appelli a principi codificati possono essere visti, come suggerisce sempre Badiou, come una forma di nichilismo e una minaccia al pensiero stesso.

Cosa fare, quindi? Badiou stesso mostra come dovremmo pensare *contro* l'etica (come oggetto di preoccupazione) riposizionando il tema all'interno del pensiero, mostrando come essa non sia altro che quel *singolare* processo di confrontarsi con la verità di particolari situazioni ed essere alla sua altezza, vedendo in essa la possibilità offerta dalla fedeltà. Similmente, con Foucault, l'etica necessita di essere riferita a delle forme di *meditazione*. Questa è la ragione di base per la quale a un certo punto la produzione foucaultiana vira verso la Grecia classica.

Alcune pratiche del pensiero ellenico ci manifestano una meditazione singolare sul modo in cui il sé si relaziona *veramente* al sé. Dunque, ci sembra di poter affermare che Foucault, alla stregua di Badiou, vede nell'etica un certo modo di relazionarsi alla verità attraverso il vivere pratico.

La riflessione kantiana diviene quindi rilevante, non soltanto perché il suo lavoro è al cuore di quegli sforzi deontologici che, avversati dai calcoli utilitaristici, alimentano le accese ma infruttuose discussioni a proposito delle “etiche applicate” contemporanee. Lo sforzo di Kant, di articolare le fondamenta della sua “Metafisica della Morale”, dovrebbe essere visto come lo sfondo – o il rovescio della medaglia – del tentativo foucaultiano di una “Genealogia dell'Etica”. Il discorso sulle pratiche singolari degli antichi greci, nel loro “uso dei piaceri” e “cura di sé”, intendono probabilmente contrastare queste stesse fondamenta o almeno il tentativo di stabilirle. Foucault lo fa, sfidandoci a ripensare il modo in cui ci riferiamo alla libertà e alla verità, una relazione che fu al cuore anche del progetto di Kant.

L'impensato Immanuel Kant

Come abbiamo già accennato, Foucault immaginava se stesso e il suo lavoro come una prosecuzione del principio kantiano, secondo cui i filosofi “illuminano” il proprio presente, principio

che Immanuel Kant introdusse nell'articolo del 1784 "Che cos'è l'Illuminismo"²⁸⁷. In questo saggio il "cinese di Königsberg" definisce l'Illuminismo come movimento di *emancipazione* dell'umanità da una "inferiorità" autoinflitta. Foucault sceglie di iscriversi proprio nel solco di questa tradizione, come conferma il saggio del 1980 che l'autore francese dedica a se stesso²⁸⁸.

Possiamo certo dire che l'autore francese abbia provato a *illuminare* il nostro presente, ma difficilmente si potrebbe leggere Foucault una figura *dell'Illuminismo*; spesso, anzi, è definito come un teorico e storico anti-illuminista e postmoderno. Tale prospettiva prende le mosse da una caratteristica consolidata nella percezione dell'Illuminismo come una corrente teorica legata a un certo universalismo razionalista, che Foucault contesta apertamente sia ne *Le parole e le cose* che nella *Storia della Follia*, in nome di un sostanziale nichilismo nietzscheano.

Il nominalismo di Foucault, in questo senso, ha come obiettivo l'*universalismo* illuminista, la critica di ciò che gli illuministi hanno definito come universale: ancora all'interno del corso del 1970, *Leçons sur la Volonté de Savoir*, viene fortemente contestata la tendenza all'antropologia, tanto di Kant quanto dei Lumi, come tendenza a identificare nella verità e nella conoscenza un fattore peculiarmente umano e valido per

287 Immanuel Kant, "Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?", ora in *Scritti di Storia, Politica, Diritto*, Laterza, Roma-Bari 2011, pp. 45-51

288 Maurice Florence (pseud. di Michel Foucault), "Foucault", op. cit.

tutti gli uomini, in tutti i casi. Tuttavia, tale affermazione di una verità basata sulla conoscenza astratta, è per Foucault una costante dell'episteme moderna che investe tutti i campi del sapere e non ha a che fare in particolare con l'*Aufklärung*. L'autore francese, dunque, attacca ciò che si è venuto a definire come Illuminismo e non l'illuminismo come principio o come movimento²⁸⁹.

Il rapporto che Foucault intrattiene con Kant e l'illuminismo si dipana lungo la sua produzione teorica, dagli albori, fino agli ultimi scritti. In particolare, l'interesse che Foucault nutre per la risposta che Kant dà alla domanda "Che cos'è l'Illuminismo" si concretizza in due saggi: l'articolo "Qu'est ce que la critique [Critique et *Aufklärung*]"²⁹⁰ sviluppato come lettura presso la *Société française de Philosophie* nel maggio 1978 e il saggio del 1984 "What is Enlightenment"²⁹¹, pubblicato per la prima volta in inglese nella raccolta *The Foucault Reader*²⁹². I due scritti presentano forti analogie, nel tentativo, da parte di Foucault, di rapportarsi alla materia kantiana e allo spirito dell'Illuminismo come al movimento caratterizzato dall'attitudine critica verso il presente, come un processo di passaggio al vaglio della critica di

289 Cfr. John Rajchman, *Michel Foucault: The Freedom of Philosophy*, Wipf & Stock, New York 1985

290 Michel Foucault, "Qu'est ce que la critique [Critique et *Aufklärung*]", in *Bulletin de la Société française de Philosophie*, anno 84/n° 2, Parigi Aprile-Giugno 1990, pp. 35-63

291 Michel Foucault, "Che cos'è l'Illuminismo", in *Antologia*, op. cit., p. 216

292 Michel Foucault, Paul Rabinow, *The Foucault reader*, Pantheon Books, New York 1987

ogni aspetto, valore, convinzione, convenzione. Tale critica, per Foucault, rappresenta un punto di partenza ineludibile nella costruzione di un *ethos* filosofico, un atteggiamento che il filosofo ha bisogno di mantenere per garantire la possibilità di cambiare efficacemente il mondo²⁹³. In questi scritti emerge un'immagine dell'Illuminismo diversa da quella che appare come l'età del trionfo delle "scienze dell'uomo", che pure era stata oggetto di forte critica da parte di Foucault, sin da *Le parole e le cose*.

Il primo saggio, pubblicato solo nel 1983, si sviluppa a ridosso della produzione foucaultiana sulla governamentalità e il biopotere, in una fase in cui Foucault sta analizzando le possibili forme di resistenza da opporre alle nuove tecniche di esercizio del potere e del governo. È in questo quadro che Foucault studia la critica in quanto arte di chiedersi «come non essere governati in questo modo, da queste cose, nel nome di principi come questi, in vista di questi obiettivi e attraverso questo genere di procedure²⁹⁴». Per il francese, questo tentativo di mettere in questione o combattere le forme particolari nelle quali l'"arte di governo" si è esercitata, segnala l'emergenza della nozione moderna di critica, l'"arte di non essere governati in questo modo". In definitiva alla domanda "Che cos'è la critica?" Foucault risponderebbe: è l'arte di non essere eccessivamente governati.

293 Cfr. Chiara di Marco, *Critica e cura di sé*, Franco Angeli, Milano 1999

294 Michel Foucault, "Qu'est ce que la critique", op. cit., p.38

La critica è essenzialmente concentrata sulle relazioni che legano il potere, la verità e il soggetto. Critica, in questo modo, è il movimento attraverso cui il soggetto si dà il diritto di interrogare la verità nei confronti dei suoi effetti di potere e di interrogare il potere riguardo il suo discorso di verità. La critica è l'arte "dell'in-servitù volontaria". In questo senso, per Foucault, l'attitudine illuminista consisterebbe nel rifiutare tutto ciò che si presenta sotto la forma di un'alternativa semplicista e autoritativa come universale o particolare, definendo in questo modo ciò che è o non è indispensabile per la costituzione di noi stessi come soggetti autonomi: la critica di cui parla Foucault non cerca di trovare i trascendentali di una possibile metafisica finalmente divenuta scienza, ma cerca di rilanciare il più in avanti possibile il lavoro indefinito della libertà.

Ma in che modo questa critica è collegata all'Illuminismo? Secondo la definizione di Kant, l'illuminismo «è l'uscita dell'uomo da uno stato di minorità il quale è da imputare a lui stesso. Minorità è l'incapacità di servirsi del proprio intelletto senza la guida di un altro. Imputabile a se stessi è questa minorità se la causa di essa non dipende da difetto di intelligenza, ma dalla mancanza di decisione e del coraggio di servirsi del proprio intelletto senza esser guidati da un altro. Sapere aude! Abbi il coraggio di servirti della tua propria

intelligenza - è dunque il motto dell'illuminismo²⁹⁵»

In questa definizione, Foucault rintraccia quattro punti di rilievo: in primo luogo, l'Illuminismo è definito come l'opposto dello stato di minorità o dello stato di tutela; questo stato di minorità è visto, inoltre, come l'incapacità di usare la propria comprensione senza la guida di un altro (eteronomia); in esso, quindi, c'è connessione tra un eccesso di autorità da una parte, e la mancanza di coraggio e risolutezza dall'altra; i domini nei quali questo iato tra lo stato di minorità e di illuminismo si manifestano, infine, sono la religione, la legge e la coscienza – è interessante notare che questi campi, per Foucault, sono proprio i campi di esercizio di una possibile critica al meccanismo governamentale.

Il coraggio di sapere fa tutt'uno, in Kant, con il coraggio di riconoscere i limiti della ragione, che sono quelli del suo uso pubblico. Tuttavia, qui Foucault sembra non cogliere l'assenza, in Kant, di una contrapposizione tra argomentazione e obbedienza. Allo stesso modo, è assente un riconoscimento del "gioco" tra potere e verità: per Kant, infatti, il sapere non è né un antidoto naturale al potere e al dominio né, d'altra parte, costituisce un rischio di irretimento nella trama dei poteri. Kant è attento ai limiti che comporta l'esercizio di libertà, in un momento in cui la vasta maggioranza della popolazione aveva piccole opportunità di sviluppare le proprie facoltà critiche e di

²⁹⁵ Immanuel Kant, "Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?", op. cit., p. 45

diventare realmente autonoma: preoccupato di un uso eccessivo della libertà, Kant nel 1784 risponde dei possibili *danni* politici dell'illuminismo, riconoscendo la necessità di un limite, nella distinzione tra uso pubblico e uso privato della ragione. In tal senso potrebbe essere letta anche la conclusione al saggio del 1796 che Kant dedica a “Che cosa significa orientarsi nel pensiero²⁹⁶”, nel quale il filosofo tedesco mette in guardia da un uso “disorientato” della ragione: il sapere è per Kant potenzialmente pericoloso e, malgrado Foucault polarizzi l'attenzione sull'audacia necessaria all'emancipazione (*sapere aude*), non sembra concentrarsi adeguatamente sul corto circuito sapere-potere che invece il tedesco realizza nel momento in cui *impone* una separazione tra “uso pubblico” e “uso privato” della ragione. Per Foucault, in ogni caso, l'idea di Kant è stata gravida di conseguenze, nel XIX e XX secolo: la storia dell'ottocento si è sviluppata come un protrarsi del progetto critico che il filosofo tedesco identificava con la missione dell'Illuminismo, ma questo progetto si è esteso fino a diventare una critica all'Illuminismo stesso.

Foucault individua tre sviluppi cruciali come cause di questo ri-orientamento della critica: lo sviluppo delle scienze positive; l'emergere di una concezione dello Stato teleologica (Hegel) e tecnocratica (Saint Simon); l'unione della scienza positiva e delle concezioni dello stato in una Scienza dello Stato.

296 Immanuel Kant, *Cosa significa orientarsi nel pensiero*, Adelphi, Milano 2000

Nel primo caso, l'idea di un sistema di conoscenze scientifiche governato dall'unico principio di un'analisi razionale del mondo, rappresenta il compimento del progetto illuminista di un'Enciclopedia universale e di costruzione di una tassonomia dell'esistente, che non solo sia capace di *criticare* (nel senso di discernere e categorizzare) i fenomeni esterni, ma anche quelli interni alla mente umana, opportunamente scomposti nei propri fattori originari.

Il secondo caso riguarda l'idea che l'esistenza umana, una volta sottratta al giogo della teleologia divina, potesse diventare frutto della scelta consapevole e razionale dell'umanità finalmente emancipata o che comunque la ragione stessa, autorganizzandosi, portasse *naturalmente* (o artificialmente, dal momento che con la scomparsa di una *provvidenza* teologica non rimaneva che il fluire delle esperienze umane, libero sebbene controllato) verso un regno dei fini.

Il terzo caso, l'unione della quantificazione/catalogazione critica e del governo/destino dell'emancipazione, ha comportato l'organizzazione di un intero sistema scientifico-disciplinare legato al funzionamento dello Stato e dei suoi apparati, il cui centro teorico è costituito dalla statistica.

In tutti e tre i casi, l'idea di un governo che possa fare a meno del potere di un'autorità assoluta prende le mosse da una contestazione degli apparati di sapere e potere esistenti, delle convenzioni, dei valori. Per Foucault, allora, l'esperienza critica,

che nasce dall'Illuminismo e dalla presa di coscienza kantiana, si è evoluta nel tempo. Essa non riguarda più una sterile *ripetizione* o *fedeltà* ai Lumi, ma resta rivolta contro il domino e il potere eccessivo degli apparati di Stato: la critica rimane il desiderio di non essere governati *eccessivamente*. La domanda, questo punto è: anche a seguito di questa evoluzione, l'idea di Illuminismo come critica delle forme di potere assoluto, può ancora essere sostenuta, considerato che la sua forma positiva o teleologica (rappresentata dagli "orrori totalitari" del XX secolo) è connessa con gli eccessi di potere dello stato? Nell'epoca della governamentalità liberale, con una sorta di "sparizione" delle forme dello Stato, inteso come dispositivo di sovranità, ha ancora senso una critica "illuminista" dell'assolutismo?

Per Foucault, sembrano esserci state due risposte a questo interrogativo: la critica al positivismo e alla ragione strumentale della Sinistra hegeliana, di Weber, della Scuola di Francoforte; lo sviluppo di un'inchiesta critica dei fattori che hanno condotto all'emergere o alla predominanza di una particolare forma di razionalità, nel lavoro critico di Canguilhem, Bachelard e Cavailles²⁹⁷. Entrambe le prospettive hanno fatto della storia delle scienze un campo di interesse per la filosofia, come indagine critica sul presente: per la prima volta, si è posta al pensiero razionale una domanda, non soltanto sulla propria natura e fondamento, sui propri poteri e diritti, ma anche sulla

297 Cfr. Michel Foucault, "La vie: l'expérience et la science", in *Dits et Ecrits* tome II, Gallimard, Paris 2008, pp. 1582-1595

propria storia, sulla propria “geografia”, sul passato immediato e sulle condizioni di esercizio.

La storia, quindi, e non più solo la ragione, diviene il campo di un’indagine sullo statuto della scienza. La filosofia tedesca vi ha dato corpo soprattutto attraverso una riflessione storica e politica sulla società, sul modo in cui la “ragione strumentale” si è formata attraverso l’esperienza economica, politica e religiosa. In Francia, invece, questa esperienza è soprattutto servita da supporto alla questione filosofica sullo statuto (politico, scientifico o filosofico) dell’Illuminismo: nel suo evolversi, la storia delle scienze francese ha comportato una posta in gioco filosofica molto ampia, sulla quale autori come Bachelard, Koyré, Cavailles e Canguilhem hanno indagato, a partire da centri di riferimento precisi, da discipline “regionali”, cronologicamente ben determinati, facendo giocare sotto aspetti diversi questa questione. Per Foucault, entrambe le prospettive pongono le stesse domande, seppure in modo differente, riguardo una razionalità che pretende di essere universale sviluppandosi nella contingenza; che afferma la propria unità pur procedendo per modificazioni parziali; che si valida da se stessa attraverso la propria sovranità, ma che non può essere dissociata, nella sua storia, da inerzie, pesantezze e coercizioni che la assoggettano.

«Nella storia delle scienze in Francia come nella teoria critica tedesca, ciò che si tratta di esaminare a fondo è certamente una

ragione di cui l'autonomia di struttura porta con sé la storia dei dogmatismi e dei dispotismi - una ragione, di conseguenza, *che non ha effetti di affrancamento che a condizione di riuscire a liberarsi da se stessa*²⁹⁸». Per Foucault la domanda kantiana “Che cos'è l'Illuminismo?” deve continuare nella forma di un'indagine “storico-filosofica”, che esamina «le relazioni tra le strutture di razionalità che articolano discorsi veri e i meccanismi di soggettivazione a essi legati²⁹⁹». Scopo di queste indagini è di «desoggettivizzare questioni filosofiche attraverso il ricorso a contenuti storici e di liberare il contenuto storico attraverso un'interrogazione degli effetti di potere di questa verità³⁰⁰». La costituzione del mondo borghese, lo stabilirsi del sistema statale e la fondazione della scienza moderna con le sue tecniche correlate: l'Illuminismo consiste nell'incontrare la problematica storica della nostra modernità.

Nell'intervento del 1983, “Che cos'è l'Illuminismo? Che cos'è la rivoluzione³⁰¹?”, Foucault si riferisce al periodo illuministico come marcato dalla consapevolezza della propria gravidanza e singolarità: Kant introduce la questione del presente, del momento contemporaneo che è senza precedenti nella storia della riflessione filosofica. Tale presente è visto come un evento

298 Michel Foucault, “La vie: l'expérience et la science”, op. cit., p. 1586, corsivo mio.

299 Michel Foucault, “Qu'est ce que la critique”, op. cit., p.41

300 *ibidem*.

301 Michel Foucault, “Che cos'è l'Illuminismo? Che cos'è la rivoluzione?”, in «Il Centauro», 11-12 (1984), pp. 229-236

il cui significato, valore e singolarità filosofica è necessario affermare, e che trova la propria ragion d'essere e la propria autonomia discorsiva in se stesso. L'illuminismo come un discorso di e sulla modernità, un nuovo modo di porre la questione della modernità, non più all'interno di una relazione *longitudinale* con gli Antichi, ma in reazione *sagittale* con la propria presenza.

Ancora nell'intervento del 1983, analizzando il "Conflitto delle facoltà" kantiano del 1798, Foucault si focalizza sul rapporto di Kant con la Rivoluzione Francese: se nel 1784, Kant si interroga sul significato di questo Aufklärung, di cui è egli stesso parte, nel 1798 cerca di rispondere alla domanda che è la realtà contemporanea a porre per lui: "che cos'è la rivoluzione?". La domanda esplicita che conduce la trattazione kantiana è se la razza umana continui a migliorare. Per rispondere a questo quesito, per Kant, è necessario identificare un evento nella storia umana che indichi, o rappresenti un segno dell'esistenza di una *causa permanente* che guidi l'umanità nella direzione del progresso. Una tale causa dovrebbe essere permanente nel senso che dovrebbe mostrare di operare attraverso il corso di tutta la storia umana. Un segno che dovrebbe essere *rimemorativo* (mostrando che la causa presunta di progresso dovrebbe essere operativa nel passato), *dimostrativa* (dimostrando che essa opera nel presente) e *prognostica* (indicando che essa opererà nel futuro).

La Rivoluzione è uno di quei momenti che non si riduce alle grandi imprese o ai misfatti degli uomini che rendono piccolo ciò che prima era grande o grande ciò che prima era piccolo, ma con l'attitudine degli spettatori come se il progresso si rivelasse *in pubblico* mentre il dramma dei grandi cambiamenti politici sta prendendo corpo³⁰².

Non è dunque il successo o il fallimento della Rivoluzione a segnare il progresso umano, ma la "simpatia che rasenta l'entusiasmo" che suscita negli spettatori che non vi partecipano a rappresentare una testimonianza del progresso umano. Questo entusiasmo, questa partecipazione, sono testimonianza di una disposizione morale che si manifesta nel diritto di ogni popolo a darsi una costituzione repubblicana e lo scopo di sottostare a quei criteri repubblicani che possono evitare ogni guerra. Per Foucault è chiaro che questi due propositi sono centrali anche nel processo dell'illuminismo, completato e continuato dalla Rivoluzione: illuminismo e rivoluzione sono infatti due processi che non potranno essere dimenticati³⁰³.

La volontà di rivoluzione, dunque, rappresenta l'entusiasmo di cui parla Kant. Non è un sinonimo della volontà di potenza, bensì di una "volontà di libertà" intesa in senso non-nietzscheano: una volontà di libertà che trasgredirebbe i limiti del dato e provvederebbe uno spazio per una riorganizzazione

302 Cfr. Immanuel Kant, "Il conflitto delle facoltà", in *Scritti di Storia, Politica, Diritto*, Laterza, Roma-Bari 2011, p. 220

303 Cfr. *Ivi*, p. 224

della soggettività. La rivoluzione procura l'opportunità a questa volontà di libertà di interrompere il *continuum* della storia e di riorganizzare la soggettività in un modo nuovo. Le due questioni, cosa sia l'illuminismo e cosa sia la rivoluzione, sono due forme con cui Kant pone la questione del suo presente. Non è il lascito dell'illuminismo che dobbiamo conservare, ma la questione di questo evento e del suo significato, la questione della storicità del pensiero dell'universale, che dovrebbe essere tenuta a mente come ciò che deve essere pensato. Occorre relativizzare e contestualizzare quei fattori storici che hanno consentito, fin dal XIX secolo, al pensiero dell'universale, del necessario, dell'obbligatorio, del trascendentale, di prevalere sul pensiero del singolare, del contingente, dell'arbitrario, del meramente empirico, di squalificarlo e soggiogarlo.

Due sono le tradizioni critiche iniziate da Kant: l'analitica della verità, preoccupata di definire le condizioni a partire dalle quali una vera conoscenza è possibile; l'ontologia del presente, un'ontologia di noi stessi, preoccupata di chiedersi quale sia il nostro presente, il campo di possibilità di una esperienza possibile. Quest'ontologia del presente e di noi stessi intende aprire uno spazio di riflessione per una interrogazione critica che destabilizza i modi di essere correntemente accettati, i modi di fare, di pensare. L'originalità di Kant consiste nell'aver inaugurato un nuovo modo di pensare la relazione tra filosofia e presente. L'illuminismo per Kant non è niente di tutto ciò, ma è

qualcosa di simile a un'uscita. Kant non cercava di capire il presente sulla base di una totalità o di un ruolo futuro, ma cercava di identificare, di marcare una differenza: che differenza introduce l'oggi rispetto a ieri? Il presente come illuminismo è un processo al quale gli uomini partecipano collettivamente, ma anche un atto di coraggio che va compiuto personalmente. È solo quando il legittimo impiego della ragione è stato definito, in senso pratico e teoretico, che la sua autonomia può essere assicurata.

Nel saggio del 1984 dedicato alla domanda "Che cos'è l'illuminismo", Foucault cerca di rispondere alla stessa questione che si pone Kant nel 1784. Kant non è il primo né il solo filosofo che ha cercato di confrontarsi con il suo presente. Questa domanda, invece, ha assunto prevalentemente tre forme, nella storia del pensiero occidentale: una concezione secondo la quale il presente appartiene a un macro-periodo storico, segnato da caratteristiche inerenti (il presente come un'era del mondo); il presente viene interrogato per scoprire segni di un evento a venire (il presente come soglia); il presente è colto come punto di una transizione verso l'alba di un nuovo mondo (presente come realizzazione).

Diversamente, seguendo la lezione kantiana, per Foucault la modernità, anziché come un periodo storico, potrebbe essere letta come un'attitudine, una scelta volontaria fatta da alcune

persone; un modo di agire e comportarsi che allo stesso tempo segna una relazione di appartenenza e presenta se stesso come un *compito*. Non ci sono ragioni disprezzare il presente. Piuttosto, si deve adottare un'attitudine che torni a catturare qualcosa di eterno nel momento presente. In questo senso, l'eroizzazione del presente è ironica: non si tratta di interpretare tutti i momenti storici come sacri con l'obiettivo di preservarli, né significa metterli insieme come curiosità fugaci e interessanti, ma operare un atto di *trasfigurazione*. La trasfigurazione non comporta l'annullamento della realtà, ma un gioco difficile tra la verità di ciò che è reale e l'esercizio della libertà.

È con questo gioco tra libertà e realtà che Foucault caratterizza l'attitudine della modernità, la sua ironica eroizzazione del presente: essere moderni non significa accettare se stessi come elementi nel flusso dei momenti che passano; significa accettarsi come oggetto di una elaborazione complessa e difficile. L'attitudine deliberata alla modernità è legata ad un "indispensabile ascetismo": il dandy "fa del suo corpo, del suo comportamento, dei suoi sentimenti e passioni, della sua stessa esistenza, un'opera d'arte". Il dandy *inventa* se stesso, produce se stesso, non si cerca.

L'atteggiamento di Foucault verso il presente, quindi, è molto simile a quello verso il sé: proprio come il primo deve prendere la forma di una possibile trasgressione, il secondo deve

prendere la forma di una produzione e di un'invenzione originale del sé, una "cura di sé" auto-organizzata. Foucault voleva aderire a un ethos della trasgressione e un'estetica auto-modellata e ha tentato di tracciare le linee di fuga di un simile ethos modernista, attraverso un processo di critica permanente della nostra era storica, il cui risvolto pratico riposa nella forma di una *possibile trasgressione*.

E tuttavia, alla fine, Foucault pare non abbracciare del tutto questo ethos della trasgressione, piuttosto cerca attivamente alcune "esperienze-limite" per testare i limiti contemporanei e le forme di ciò che consideriamo *necessario*. La critica, infatti, non deve essere praticata per cercare le strutture formali con valore universale, piuttosto come una investigazione storica all'interno degli eventi che ci hanno lasciato costituire noi stessi e riconoscere noi stessi come soggetti di ciò che stiamo facendo, pensando e dicendo.

Questa critica è genealogica nel suo disegno e archeologica nel suo metodo: non cerca di identificare le strutture universali di tutto il sapere o di tutte le azioni morali possibili, ma cercherà di trattare le istanze di discorso che articolano ciò che pensiamo, diciamo e facciamo come fossero eventi storici; genealogica, nel senso che non dedurrà dalle forme di ciò che siamo ciò che è impossibile per noi sapere o fare, ma separerà dalla contingenza che ci ha resi ciò che siamo, la possibilità di non essere più, non pensare più, non fare più nel modo in cui

siamo, pensiamo e agiamo.

In questo senso, la critica è cercare di dare nuovo impeto, il più ampio possibile, all' indefinito lavoro della libertà. Questo lavoro è sperimentale e si opera ai limiti di noi stessi, in modo da essere capaci tanto di afferrare i punti dove il cambiamento è possibile e desiderabile, sia di determinare la forma precisa che questo cambiamento dovrebbe prendere. La critica dei limiti e la possibilità di superarli sono sempre limitate, ma invece di essere uno svantaggio, dovremmo accettare che questo è ciò che ci consente sempre di ricominciare. La critica, in altre parole, deve essere costantemente riattivata.

Possiamo vedere da queste affermazioni come l'*ethos* di Foucault per la critica rimanga legato a certi limiti anche mentre tenta di trasgredirli o sovvertirli: è questo che lo distingue dai teorici più radicali di un *ethos* della trasgressione. In fondo, l'ontologia critica di noi stessi non deve essere considerata come una teoria, una dottrina e nemmeno come un corpo permanente di conoscenze che si accumulino; deve essere concepita come un'attitudine, un *ethos*, una vita filosofica nella quale la critica di ciò che siamo è tutt'uno con l'analisi storica dei *limiti* che ci sono imposti e un esperimento con le possibilità di *andare al di là di essi*.

Maturità, etica, emancipazione

Sia Kant che Foucault insistono su una stessa idea: quella di *maturità* intesa come una *liberazione* dallo stato di minorità autoimposto alle nostre vite. Questa minorità è dimostrata nella nostra disponibilità ad abbandonare noi stessi al dominio e al governo degli altri. L'enfasi sulla maturità come liberazione da una situazione autoimposta riposa su un concetto di maturità diverso da quello organico o fisico: la maturità di cui parlano Foucault e Kant non è quella della crescita embriologica, ma si lega invece a una *rottura* di un simile processo, attraverso la coraggiosa assunzione della nostra libertà. Essere maturi, dunque, significa vedere la verità della nostra situazione, ossia che siamo veramente liberi di fare ciò che vogliamo, che ogni tutela alla quale continuiamo a sottostare è innanzitutto autoimposta, siamo noi a consentirgli di persistere poiché «gli uomini sono, nello stesso tempo, elementi e agenti del medesimo processo. Possono esserne attori nella misura in cui ne fanno parte; e esso si produce nella misura in cui gli uomini decidono di esserne gli attori volontari³⁰⁴». In una parola, «la *Aufklärung* è un processo di cui gli uomini fanno parte collettivamente e, insieme, un atto di coraggio da compiere personalmente³⁰⁵». La verità “illuminata” con cui dobbiamo confrontarci è che siamo liberi anche se, nella nostra libertà, scegliamo di rimanere al di sotto della tutela e rifiutiamo di “crescere” verso la maturità adulta.

304 Michel Foucault, “Che cos'è l'Illuminismo”, op. cit., p. 241

305 *Ibidem*.

Essere etici, da questo punto di vista, significa comportarsi come adulti, cosa che per Kant significa essere autonomi o auto-legiferanti. È a questo punto, ovviamente, che Foucault si distanzia dal filosofo tedesco, nella sua personale articolazione di verità e libertà. Kant lega la libertà e la verità, attraverso la nozione di autonomia, in modo tale che ciò che possiamo chiamare il nostro “sé etico” è costituito attraverso la nostra libera relazione con la verità, integrando la legge morale all'interno delle nostre azioni: questo significa che, per Kant, le nostre azioni, come qualsiasi altra cosa nel mondo, sono governate dalle leggi. Dal momento che le azioni sono intraprese liberamente, esse sono pure soggette a una volontà che può, se vuole essere morale, autonormarsi, sottomettersi alla *sua propria* legge.

È noto come il discorso di Kant diventi qui ambiguo: ammettendo che la volontà, *se vuole essere morale*, può essere autonormativa, non possiamo suggerire che “voler essere morale” conti come *ragione* per sottomettersi alla legge morale. Per Kant non si può avere una *ragione* per essere morali ed essere considerati come un soggetto di autonormazione, poiché una ragione è qualcosa di indipendente dalla mera volontà individuale. Per Kant, il fatto che gli esseri umani siano liberi – ovvero dotati di volontà – dovrebbe essere compreso nel contesto della nostra capacità di conoscere la verità, o almeno una parte di essa. Conoscere la verità significa comprendere la

legalità che governa il mondo: essere liberi, in un simile mondo, significa imporre la legalità sulle azioni dell'individuo nel mondo. Un individuo maturo si differenzia da un bambino perché comprende sia che il mondo funziona *legalmente*, sia che la sua volontà sarà veramente *sua* solo se egli si sottomette a tali leggi.

Come Kant, Foucault (e Badiou con lui) pensa che la vita etica degli individui è caratterizzata da una relazione *libera* con la verità, ma sceglie di non legare questa relazione al concetto di legge. Il suo rivolgersi all'esperienza greca dell'etica, la sua “inchiesta genealogica”, intendeva gettare nuova luce sul modo in cui noi ci relazioniamo alla verità, fornendo un contrasto: i Greci si relazionavano liberamente alla verità, all'interno della propria esperienza e non attraverso una sottomissione autoimposta delle loro volontà alla legalità universale, ma attraverso la *padronanza di sé*. Questo tema lo interessava in modo particolare, a causa del modo in cui la libertà è concepita come «una certa forma di relazione dell'individuo con se stesso³⁰⁶»; una forma di relazione che fornisce un contrasto al modello kantiano, nel quale l'individuo è chiamato in causa per distinguere dentro di sé, da una parte una volontà legata eternamente all'inclinazione e all'interesse, e dall'altra una volontà espressa autonomamente attraverso il dovere.

306 Michel Foucault, *L'uso dei piaceri, Storia della sessualità, Vol. 2*, op. cit., p. 92

Nell'esperienza etica greca, come la articola Foucault, l'interesse per la libertà come padronanza di sé non oppone un determinismo che si muove furtivo nel cuore dell'inclinazione naturale, piuttosto un certo tipo di auto-assoggettamento. La libertà promessa, da e attraverso la padronanza di sé, non è concettualizzata in termini di "liberazione" o di sottrazione dalle costrizioni, ma come un potere capace di generare relazioni e di esercitarsi attraverso di esse.

Dunque, il contrasto che fornisce l'investigazione genealogica di Foucault è quello di un'individualizzazione ideale, opposta a quella universalizzante che ritroviamo nel concetto di autonomia di Kant. All'interno dell'esperienza greca « l'individuo si costituisce come soggetto etico [...] attraverso un atteggiamento e una ricerca che individualizzano la sua azione, l'articolano, e possono perfino conferirle una luce particolare attraverso una struttura razionale meditata³⁰⁷». Foucault sottolinea una possibile esperienza dell'etica che è basata sulla capacità di un individuo di rendere la propria vita un'opera d'arte, in grado di rompere con il modo di vita tipico della vita morale, che riposa sulla concezione di un sé diviso, spinto in direzioni differenti. Il sé etico, opposto al sé morale, ha bisogno di lavorare su se stesso non per contrastare le inclinazioni o le passioni, ma al fine di dare al sé una forma tale che, riconosciuta come ammirevole o meritevole, possa essere infine

307 *Ivi*, pp. 66-67

dichiarata come *propria*, nel senso di distinta dalle altre.

Riposa qui, dunque, nell'insistenza di Foucault sulle *etiche* e sulle pratiche che le costituiscono in contrasto con la *moralità* e i codici di prescrizione, che è possibile vedere un nuovo *ethos* all'interno della nostra condizione tardo-moderna. È proprio in questo contesto che l'interesse di Foucault per le pratiche etiche dei Greci assume valore ed è qui che possiamo riconoscere – nella figura del parresiasta, per esempio – una separazione netta tra morale ed etica, un'etica insomma che non ha nessun ordine morale a cui appellarsi.

Non è un caso se quei pensatori il cui percorso rimane dipendente dall'ordine morale (seppure in maniera auto-critica) hanno identificato come minacciose le investigazioni di Foucault³⁰⁸: è stato lo stesso Habermas, del resto, a identificare per primo il “pericolo” di questa etica senza ordine morale³⁰⁹.

La “distruttività” del pensiero foucaultiano appare tale solo nella misura in cui si sostenga una concezione dell'ordine morale, collegata magari al concetto di *obiettività* nel campo della conoscenza, laddove una concezione dell'etica come una relazione pratica al sé non può sostenere o essere sostenuta da alcuna obiettività. Senza obiettività, non c'è razionalità e dunque c'è solo il vuoto e la barbarie.

308 Cfr. William E. Connolly, *The Augustinian Imperative: A reflection in the Politics of Morality*, Sage, London 1993, pp. 30-37.

309 Cfr. Jürgen Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 2003.

Ma cosa ci mostra esattamente Foucault, con il suo approccio strutturato a queste pratiche particolari, che egli stesso non appoggia né ammira? L'autore francese ci mostra che un approccio critico all'esame delle condizioni di possibilità dell'esperienza etica dovrebbe, se realmente autonomo, riconoscere la *contingenza* di quelle condizioni. Foucault è dunque fedele alla rivoluzione copernicana di Kant, che ci ha mostrato come l'obiettività stessa è costituita attraverso le strutture della soggettività; tuttavia, egli rifiuta di “trascendentalizzare” l'analisi di queste strutture, considerandole anch'esse come esperienze. Nell'opera foucaultiana c'è sicuramente un tentativo di dividere l'etica dall'epistemologia e di riconnetterla alla politica, o più precisamente, alla formazione di una sensibilità politica che vede la verità in un certo tipo di libertà, come opposta all'orientamento che vede la nostra libertà garantita e confermata da un certo tipo di verità o di relazione alla verità.

L'interesse di Foucault per i temi del potere e dell'etica, a partire dagli anni '70, mostrano in qualche modo un tentativo di sganciarsi dall'epistemologia e dalla morale: anziché vedere nel suo uso dell'indagine storica un tentativo di “storicizzare” l'esame delle condizioni di possibilità, si potrebbe vedere in essa un tentativo di *attualizzare* quelle condizioni. Ci sarebbe

dunque un chiaro spostamento dall'epistemologia all'ontologia, all'auto-costituzione di un mondo come presente in specifiche configurazioni di regolarità discorsive. L'etica, in questo contesto, consisterebbe nel confrontarsi con ciò che, in queste configurazioni, ci permette di essere autocritici, di essere maturi, e di assumere un ethos dell'autocritica che consiste «in una critica di ciò che siamo, diciamo, pensiamo e facciamo, attraverso un'ontologia storica di noi stessi³¹⁰». Si tratta di una *ontologia* storica, poiché è precisamente attraverso ciò che è detto, pensato e fatto in un particolare regime discorsivo che il nostro sé è costituito, è portato all'essere.

Etica e ontologia tra Foucault e Badiou

Negli ultimi trent'anni l'eredità di Foucault è stata legata indissolubilmente all'analisi delle relazioni di potere, a uno studio del soggetto umano che rompe con l'assunzione della filosofia moderna riguardo una *natura* umana. Foucault ha affermato che il potere non domina gli esseri umani dall'alto, alla maniera di un sovrano che brandisce la sua spada. Al contrario, come abbiamo visto, il potere consiste di molteplici rapporti di forze che formano gli individui umani in *soggetti*. Per Foucault, essere un soggetto significa essere soggetto al potere, alla sua capacità di imporre « a law of truth on him

310 Michel Foucault, "Che cos'è l'Illuminismo", op. cit., p. 241

which he must recognize and which others have to recognize in him³¹¹». Sebbene il soggetto possa concepire come libero se stesso e il suo comportamento, sia il modo in cui agisce sia il modo in cui percepisce la propria identità sono i risultati dell'azione del potere e della verità, attraverso la conoscenza dei modi corretti di agire ed essere: non c'è una zona libera dal potere, dalla quale il soggetto possa agire autonomamente, seguendo i dettami di una ragion pura pratica. I soggetti agiscono sempre in una situazione governata dalle relazioni di potere.

La domanda su come gli effetti di un potere così “capillare” possano essere fermati o addirittura contrastati è certamente ben fondata: sebbene Foucault si sia dilungato spesso sulla nozione di un soggetto autonomo e desiderante, rimane il fatto che gli esseri umani si impegnano quotidianamente in quelli che sembrano atti coscienti di resistenza al potere. Per di più, Foucault ha contribuito a complicare le cose affermando che il potere, che funziona anonimamente, implica necessariamente l'emergere di una resistenza come effetto dell'emersione del soggetto: «là dove c'è potere c'è resistenza e [...] tuttavia, o piuttosto proprio per questo, essa non è mai in posizione di esterioresità rispetto al potere³¹²».

311 Michel Foucault, “The Subject and Power”, in Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, University of Chicago Press, Chicago 1983, p. 212

312 Michel Foucault, *La volontà di sapere, Storia della sessualità, Vol. 1*, Feltrinelli, Milano 2001, p. 84-85

Gli studi foucaultiani hanno sempre trovato grosse difficoltà a riconciliare un modello disciplinare di soggettivazione con una teoria dell'azione che riesca a raffigurare le possibilità di emersione di interventi “contro-discorsivi”. Com'è si può utilizzare il termine “resistenza” quando appare impossibile applicare una forza atta a bilanciare il potere, se il soggetto appare privo di qualunque tipo di forza, in sé? Inoltre non è chiaro se la resistenza funzioni come motore di opposizione ai regimi di potere/sapere o funzione come una condizione del loro stabilirsi.

Simili questioni hanno coinvolto a lungo gli studiosi, nel tentativo di identificare una politica foucaultiana che potesse contribuire a un cambiamento politico e sociale durevole³¹³. In mancanza di un modello di resistenza, che ci permetterebbe di comprendere la suscettibilità delle relazioni di potere nei confronti della propria riconfigurazione, i lettori politicamente motivati sono spesso confusi sul modo in cui Foucault potrebbe essere utilmente appropriato per organizzare strategie di resistenza al potere. Infine, la critica spesso obietta che lo stesso concetto di resistenza risulterebbe incomprensibile finché non è accompagnata da un quadro normativo: la resistenza, infatti,

313 Al di là dei tentativi della cosiddetta *Italian Theory*, che comprende Antonio Negri, Giorgio Agamben, Judith Revel e Roberto Esposito (pur nelle loro differenze), a livello internazionale è stato soprattutto la teoria di genere a utilizzare l'ultimo Foucault, in un tentativo di rovesciamento dell'esistente: Judith Butler, Jana Sawicki, Susan Bordo e Ladelles McWhorter ne sono esempi lampanti.

non può essere ridotta a un mero effetto, prodotto all'esterno della fisica delle relazioni di potere. Essa è il lavoro di esseri umani coscienti, che hanno in mente qualcosa di concreto, qualcosa che vada oltre e migliori lo stato di cose presenti, un ordine alternativo a quello vigente. Questa alternativa dev'essere guidata da standard normativi come la giustizia, la libertà, l'uguaglianza: se il potere è così totalizzante nei suoi effetti, come sembra affermare Foucault, allora l'autore francese avrebbe dovuto offrire allo stesso modo un quadro normativo per la resistenza³¹⁴.

Il lavoro di Foucault, sia nel suo percorso archeologico che genealogico, è *inquietante*, poiché lancia un assalto frontale alle assunzioni della modernità riguardo la natura umana, l'ordine, il potere. Queste assunzioni sono ancora fortemente in gioco, non solo a livello della filosofia, ma anche all'interno delle altre scienze umane, nelle scienze naturali e nel discorso politico dell'ideologia dominante. Quindi non dovrebbe sorprendere che le questioni riguardanti il portato politico dell'autore francese non siano ancora sopite. Se concordiamo con Marx sul fatto che il mondo possa ancora essere cambiato, allora anche il più dettagliato rapporto sul funzionamento del potere nel presente rimarrà vuoto finché non è accompagnato da una teoria che offra speranza in un futuro nel quale le relazioni di potere

314 Cfr. Ladelle McWhorter, *Bodies and Pleasures: Foucault and the Politics of Sexual Normalization*, Indiana University Press, Indianapolis 1999, in particol. pp. 62-99.

possano essere riconfigurate. Malgrado lo sconcerto di molti, Foucault non ha offerto nessun resoconto sul “regno dei fini” verso cui l'uomo si starebbe dirigendo inevitabilmente, né ha mai creduto nel progresso della ragione umana o nel soggetto universale della storia umana. Egli ha altresì sempre sostenuto che le idee di giustizia, libertà e uguaglianza abbiano avuto la loro origine in una storia fatta di azioni ed eventi, storia che non potrebbe che sparire con l'idea stessa di uomo «come sull'orlo del mare un volto di sabbia³¹⁵». Nel tempo si è venuto a costituire una sorta di stereotipo, secondo il quale per Foucault la resistenza al potere sarebbe stato un tema di scarso o nessun interesse e che, nel suo pensiero, il potere sarebbe una matrice onnicomprensiva tale da impedire ogni possibile azione. Questa visione non tiene in grosso conto quello che lo stesso Foucault dice sul tema: a dispetto di quanto parte della critica ha sostenuto, Foucault parla di resistenza in modo piuttosto diretto. Egli semplicemente non ne parla nei termini in cui tradizionalmente ci si aspetterebbe, ossia nei termini del moderno soggetto razionale.

È a questo livello, quello dell'elaborazione di una *teoria della resistenza* che ci sembra interessante compiere una contaminazione tra il lavoro di Michel Foucault e quello di Alain Badiou. Al di là delle evidenti e sostanziali differenze, che

315 Michel Foucault, *Le parole e le cose*, op. cit., p. 414

abbiamo avuto modo di vedere nei due capitoli precedenti, è a nostro avviso possibile tracciare una intersezione nel lavoro dei due pensatori: le relazioni di potere, nella misura in cui producono effetti visibili nel mondo, possono essere descritte nei termini della struttura immanente alle *situazioni* badiouiana, la cui permanenza non è mai garantita. Come abbiamo già visto, per Badiou, le situazioni sono il luogo a partire dal quale è possibile che un evento *avvenga*: quando si verifica un evento, ed esso viene riconosciuto come tale, i soggetti militanti assumono il potere di trasformare l'intera situazione in rapporto alla *verità* dell'evento stesso. Tale *potere* riposta sugli effettivi cambiamenti che le azioni dei militanti provocano, nella misura in cui le relazioni di potere nella situazione vengono alterate, ri-strutturate e sviluppate. In questo modo possiamo vedere in che modo i cambiamenti nelle relazioni di potere possano modificarsi, per quanto reticolari esse possano apparire. A nostro avviso, i riferimenti di Foucault alle forme di resistenza, lo portano in qualche modo più vicino al soggetto fedele badiouiano di quanto non appaia in superficie. Allo stesso modo, Badiou insiste a lungo sul fatto che i soggetti siano "convocati" dagli eventi e che non esistano come tali fino a quando non si verifica un evento: nonostante sia possibile partecipare attivamente all'elaborazione fedele delle verità seguendo la logica dell'evento, il soggetto è una

“produzione singolare” dell'evento stesso³¹⁶. Tale nozione di un soggetto prodotto a partire da forze esterne a esso stesso, porta certamente Badiou in un campo piuttosto vicino a quello foucaultiano: per entrambi i pensatori, comunque, il fatto che il soggetto è un prodotto non significa che esso sia privo di capacità d'azione. Al contrario, per entrambi, è proprio l'appartenenza a una situazione a conferirgli capacità di azione.

Come abbiamo avuto modo di vedere nel secondo capitolo, il pensiero di Badiou è orientato attorno al concetto centrale di *evento* ed è inscindibile dal concetto di verità che ne deriva: un evento è dunque una occorrenza mondana non prevista e viene a essere in un contesto dato, stabilito, riconoscibile – la *situazione*. Il modo stesso in cui l'evento si mostra è indefinibile nei termini di ciò che era precedentemente presente in situazione: in virtù della sua qualità generica, l'evento presenta se stesso come *nuovo* nel senso più radicale possibile, esso esige riconoscimento in quanto evento, in quanto irruzione nell'essere che mette in questione tutto ciò che rende la situazione tale.

In breve, gli eventi trasformano il mondo e parlare di essi in modo appropriato richiede una risposta da parte del soggetto, anch'essa fuori dall'ordinario: l'evento deve essere *proclamato* in quanto evento, come un'occorrenza la cui genesi è compresa nella situazione, ma in ultima analisi non gli appartiene. Tale

316 Cfr. Alain Badiou, *L'etica*, op. cit., p. 47

nominazione ha luogo a partire da quegli uomini che *decidono* di dare il via alle *procedure di verità*, di definire il *sito eventuale* in termini che siano appropriati alla novità costituita dall'evento. Le procedure di verità chiariscono l'articolazione tra ciò che fa parte della situazione e ciò che invece rende l'evento un'occorrenza generica: il risultato è, infine, la ricostruzione della situazione a partire dalla quale l'evento è sorto. Impegnandosi nelle procedure di verità, gli individui si costituiscono come *soggetti*. Per Badiou, non è possibile essere un *soggetto* se non si dichiara la propria *fedeltà* militante tanto all'evento quanto all'elaborazione continua dell'insieme di verità da esso implicata. La fedeltà è un atto nel quale l'individuo assoggetta se stesso a questo insieme di verità: esponendo se stessi a questa auto-soggettivazione, il proprio modo di esistere risulta cambiato per sempre, in un modo che è imprevedibile prima di assumere su di sé la fedeltà: «se qualcuno entra nella composizione di un soggetto di verità solo esponendosi “interamente” a una fedeltà all'evento, allora rimane il problema di conoscere che cosa egli, questo “qualcuno”, *diventerà* attraverso questa esperienza limite³¹⁷». Non si può sapere in anticipo cosa accadrà dichiarandosi fedeli a un evento: costituirsi come soggetto all'interno e attraverso un evento è assoggettarsi a quello che Badiou chiama “legge dell'ignoto”. Questo soggetto è chiaramente differente da quello

317 Alain Badiou, *L'etica*, op. cit., p. 44

tradizionalmente collegato alla modernità, costantemente governato da una razionalità oltremondana, a una forma di normazione o di *legittimazione* esterna.

Il tipo di verità che governa le scelte militanti è universale: per coloro che partecipano all'elaborazione di queste procedure di verità, esse rimangono vere per tutti e in ogni circostanza. Si tratta di verità *reali*, non di mere opinioni, che forniscono una piattaforma sulla quale il soggetto prende posizione in relazione al proprio essere, alla situazione, al mondo in generale. Ma di che tipo di verità si tratta? Non certo della verità-cielo o della verità-dimostrazione che governa lo stato della situazione: si tratta, piuttosto, della verità-evento, quella verità propria del soggetto della *parresia* che si assume il rischio non tanto della *dimostrazione* di ciò che dice, ma della palesazione di uno stato di cose, della manifestazione del *reale* riguardo la situazione, che può cambiare completamente il presente: «una verità dispersa, discontinua, interrotta, destinata a parlare o a verificarsi solo di tanto in tanto [...] una verità che non è presente da sempre solo per attenderci, dato che ha i suoi istanti favoevoli, i suoi luoghi propizi, i suoi agenti e i suoi latori privilegiati³¹⁸

Trascendendo le opinioni particolari, le storie e le differenze generali che possono esistere tra i soggetti singolari, queste verità uniscono tutti coloro che le incrociano, in quanto

318 Michel Foucault, *Il potere psichiatrico*, op. cit., p. 210.

militanti di una causa. Si è dunque soggetti, per Badiou, all'interno e attraverso la propria fedeltà militante alle verità dell'evento. Inoltre, attraverso la decisione di impegnarsi con l'evento al livello delle procedure di verità, si è già deciso di sottomettersi a qualsiasi verità possa esservi compresa: in un modo quasi pascaliano³¹⁹, Badiou afferma con forza che la scelta del militante mette in campo una scommessa, la cui posta è la possibilità di scoprire in cosa consistano le verità che emergeranno. Il soggetto essenzialmente scommette che gli effetti trasformativi su se stesso e sulla situazione di queste verità saranno valse la pena. Va comunque notato che queste verità sono universali non solo per coloro i quali partecipano nell'evento, ma producono effetti tali per la situazione che i suoi elementi vengono rinominati e rivalutati sulla base degli effetti di verità successivi alla rottura post-eventuale. Prima dell'evento, gli individui nominano gli elementi della situazione in modo consonante all'opinione, essi sono «nella posizione di comunicare riguardo questi elementi, di socializzare la loro esistenza e di organizzarli nei termini dei propri interessi³²⁰»; ma il processo di verità trasforma questi elementi in modo tale che l'opinione di essi è necessariamente subordinata al *vero* processo di nomina che è intervenuto. Le opinioni particolari, quando si presentano all'interno di un evento e del

319 Cfr. Jean-Jacques Leclerc, *Badiou and Deleuze Read Literature*, Edimburgh University Press, Edimburgh 2010, in particol. "Introduction", pp. 1-5.

320 Alain Badiou, *L'etica*, op. cit., p. 45

processo di verità a esso conseguente, sono sostituite dalle verità universali.

Vediamo dunque come i concetti di *evento*, *soggetto* e *verità* siano collegati: a questi si affiancano, come abbiamo notato nel corso del secondo capitolo, anche i concetti di *bene* e *male*. Per chi partecipa nelle procedure di verità proprie di un evento, il sito evenemenziale rappresenta la forma del *bene*. Lo sforzo di vivere in modo fedele e consistente alle verità evenemenziali, lo sforzo individuale di far coincidere la propria libertà con la costruzione di quelle verità: ecco ciò che Badiou chiama *etica*. Al contrario, le radici del male sono da ricercare nel fallimento di mantenere la propria fedeltà, nel *tradimento*. Nell'ottica di Badiou, è un gesto reazionario passare da una fedeltà militante a un modo d'essere che è indifferente di fronte alla verità. Questo comportamento tradisce una suscettibilità alle lusinghe della *doxa*. Il male si trova però anche in quelle istanze in cui un evento è falsamente proclamato da chi cerca di capitalizzare un mero ri-arrangiamento e una semplice ri-presentazione degli elementi di una situazione che si verificano senza provocare effetti strutturali: in questi casi, come abbiamo già visto, non abbiamo a che fare con degli eventi, ma con dei *simulacri*. Così come, nell'eventualità di voler nominare *tutti gli elementi* di una situazione al di sotto del potere di una singola verità, ci si apre in maniera devastante al *disastro*³²¹: rinominare tutti gli

321 Cfr. Alain Badiou, *D'un désastre obscur - Droit, Etat, Politique*, éd. de

elementi di una situazione porta al disastro dogmatico, la verità non può essere mai totale, ma sempre aperta al vuoto, «il Bene è Bene solo nel momento in cui non aspira a rendere buono il mondo³²²».

La filosofia ha quindi, per Badiou, il ruolo di affermare che esistono verità e non meramente opinioni e di analizzare le quattro condizioni (arte, politica, scienza e amore) in quanto luoghi all'interno dei quali la verità può manifestarsi. Questo rivolgimento verso il *reale* è quanto di più proprio alla figura del filosofo. È nella relazione alle verità multiple che si presentano nel presente che il filosofo forma i concetti appropriati per relazionarsi con il sé: una volta che le verità sono state articolate e le fedeltà disposte, è compito del filosofo distinguere queste verità *in quanto verità*. I soggetti militanti affermano le verità con uno stretto riferimento alla proprio soggettività incarnata – essi vivono all'interno di queste verità. Si potrebbe dire, con Foucault, che questa verità è una *pratica* messa in gioco dal soggetto. Non a caso Badiou dice qualcosa di simile: «ogni pensiero è una pratica, una messa alla prova³²³». Ma i soggetti stessi, presi all'interno dell'evento, non sempre sono in grado di identificare le verità come universali e di trarre da esse le conseguenze necessarie. La verità tende a essere riconosciuta innanzitutto dal filosofo, in particolare poiché egli è in grado di

l'Aube, Paris 2013.

322 Alain Badiou, *L'etica*, op. cit., p. 78.

323 Alain Badiou, *L'etica*, p. 50

scorgerne la *compossibilità*: in altre parole, il filosofo mette insieme sistematicamente i termini in cui è possibile, per i soggetti contemporanei, partecipare all'elaborazione e alla costruzione del loro stesso essere, con uno sguardo all'elaborazione di concetti che parlano al risonanza peculiare che il proprio contesto temporale ha, se comparato con le epoche precedenti. In questo modo, il filosofo si occupa di qualcosa di simile alle verità *eterne*.

Su questo punto, sembra che Badiou possa concordare con Richard Rorty³²⁴: la verità è *costruita* e non trovata. Ma questo non vuol dire che dobbiamo abbandonare il gesto che afferma la verità *in quanto verità* ossia universale: l'universalità della verità dovrebbe essere piuttosto posta altrove, nel sito evenemenziale in quanto forma dell'evento. È a partire dall'evento che è possibile distinguere ogni verità singolare dalla *doxa* e sono gli eventi che consentono agli esseri umani di cogliere veramente qualcosa di vitale e indispensabile per il proseguimento del proprio essere. E sono soltanto gli eventi che consentono alla filosofia di svolgere il necessario lavoro di estensione del possibile e dell'affermabile nel presente, per tutti gli esseri umani.

Il carattere situazionale del potere foucaultiano

324 Cfr. Richard Rorty, *La filosofia dopo la filosofia: contingenza, ironia e solidarietà*, Laterza, Bari-Roma, 1989

Cercheremo ora di porre la questione del nesso potere-resistenza foucaultiano nei termini de *L'essere e l'evento*: un tentativo certamente poco ortodosso che, tuttavia, potrebbe gettare una nuova luce tanto sul progetto foucaultiano, quanto su una possibile *pratica* dell'ontologia del presente.

Lo stereotipo di un Foucault poco interessato alla definizione delle relazioni tra potere e resistenza, che come abbiamo visto è piuttosto consolidato, ha colpito anche gli studi badiouiani (e lo stesso Badiou non è esente da un utilizzo piuttosto superficiale dell'autore francese³²⁵). In particolare, nell'introduzione alla raccolta *Infine Thought*, antologia di testi del 2005 incaricata di presentare l'opera del filosofo ai lettori anglofoni, i curatori Oliver Fltham e Justin Clemens scrivono: «Foucault argued that networks of disciplinary power not only reach into the most intimate spaces of the subject, but actually produce what we call subjects. However, Foucault also said that power produces resistance. His problem then became that of accounting for the source of such resistance. If the subject—right down to its most intimate desires, actions and thoughts—is constituted by power, then how can it be the source of independent resistance? For such a point of agency to exist, Foucault needs some space which has not been completely constituted by power, or a complex doctrine on the relationship

325 Cfr. Alain Badiou, *Theorie du sujet*, op. cit., p. 204.

between resistance and independence. However, he has neither³²⁶».

In questo stralcio ci sono due affermazioni chiave: se Foucault afferma che il potere produce *completamente* il soggetto, in modo da agire in coordinamento con i rapporti di forza, allora sarebbe insensato per lui affermare pure che questo potere totalizzante produca resistenza da parte del soggetto stesso; il concetto di resistenza foucaultiano sarebbe inintelligibile finché non sia possibile aprire uno spazio scevro dalle relazioni di potere, dove il soggetto sarebbe libero di agire a partire dalla *propria* volontà.

Il primo punto di Feltham e Clemens afferma che se il soggetto assoggettato deve combattere contro il potere, allora deve esistere qualcosa che vada oltre il potere che inciti il soggetto ad agire perché gli effetti di potere non siano totali sul proprio agire. Ma l'impianto foucaultiano nega che potere e resistenza siano due forze discrete e belligeranti: esse, al contrario, sono parte l'uno dell'altra e l'atto di resistenza è impropriamente compreso se assumiamo da principio che esso debba essere avallato da un sito esterno a quegli stessi rapporti di potere che generano inizialmente l'impulso alla resistenza. In realtà, come abbiamo visto lungo il primo capitolo, Foucault ha cercato lungamente di elaborare una definizione sfumata di potere che

326 Oliver Feltham and Justin Clemens, "An Introduction to Alain Badiou's Philosophy," in *Infinite Thought*, Bloomsbury Academic, London 2005, p. 5

non lo separasse nettamente dalla resistenza: sebbene sia piuttosto autoevidente che potere e resistenza esistano come fenomeni differenti, Feltham e Clemens, come molti altri lettori di Foucault, rifiutano semplicemente di accettare che essi possano essere fusi insieme nella loro origine.

La seconda tesi di Feltham e Clemens sostiene che la resistenza implica sempre un soggetto solo parzialmente libero dagli effetti delle relazioni di potere: su questo punto, Foucault si contraddirebbe spesso, arrivando persino a negarlo. Si tratta, evidentemente, di una mancata lettura dei corsi, delle interviste e dei brevi articoli, nei quali l'autore francese afferma a più riprese e con forza che «power is exercised only over free subjects, and only insofar as they are free³²⁷».

Possiamo dunque vedere che Foucault non pensa al soggetto come completamente costituito da relazioni di potere. Leggendo oltre, possiamo osservare come la libertà di cui parla Foucault non ha senso, nei termini di una *libera volontà*: «at the very heart of the power relationship, and constantly provoking it, are the recalcitrance of the will and the intransigence of freedom³²⁸». La libertà, in questo senso, non significa affatto liberazione dalle relazioni di potere, ma anzi sono proprio i rapporti di forza da esse generati a consentire l'azione dei soggetti. Scrive infatti l'autore francese: «a power relationship can only be articulated on the basis of two elements which are

327 Michel Foucault, "The Subject and Power," op. cit., p. 221

328 *Ivi*, pp. 221-222.

each indispensable if it is really to be a power relationship: that “the other” (the one over whom power is exercised) be thoroughly recognized and maintained to the very end as a person who acts; and that, faced with a relationship of power, a whole field of responses, reactions, results, and possible inventions may open up³²⁹».

Come possiamo vedere, Foucault sostiene che il soggetto sia un agente libero da principio e che il potere non entra in gioco finché ci sono soggetti capaci di agire in un modo o in un altro. E dal momento che l'azione è possibile da principio, una reazione a una forza applicata è sempre inevitabile, o meglio, è inevitabile. Ancora, Foucault annuncia che le relazioni di potere potrebbero realmente moltiplicare le scelte che è possibile compiere in una situazione data.

Per Foucault, dunque, la resistenza non risulta mai in una *libertà totale* né in una *liberazione* da ogni forma di potere, e l'azione umana non è mai pensata in un contesto libero da ogni rapporto di potere. Foucault non nega che la libertà esista, o che è possibile resistere alla stretta che i rapporti di forza hanno sulle nostre azioni: il punto è che non c'è alcun approdo finale, nel quale le cose saranno per sempre perfette.

Proviamo dunque ad analizzare alcune posizioni di Foucault leggendole all'interno di un lessico badiusiano: nel corso della

329 *Ivi*, p. 220.

nostra indagine, sono già apparsi numerosi punti di distanza tra i due autori e non è nostra intenzione negarli, metterli da parte, o addirittura ridurre la complessa produzione foucaultiana a prodromo di quella badiouiana. Il nostro obiettivo è, invece, quello di indicare nel nesso potere-resistenza un possibile modo di leggere l'ontologia del presente come presupposto *etico* per l'azione militante e per l'analisi filosofica. È proprio il modo in cui Foucault descrive il nesso tra potere, resistenza e soggetto che consente questo utile corto circuito col pensiero di Badiou. Nel primo volume della *Storia della Sessualità*, Foucault fornisce una definizione delle relazioni di potere che mantiene molte affinità con la definizione di “situazione” badiouiana. Il primo punto di comparazione è quindi questa prima affermazione di Foucault riguardo il potere: «con il termine potere mi sembra che si debba intendere innanzitutto la molteplicità dei rapporti di forza immanenti al campo in cui si esercitano e costitutivi della loro organizzazione; il gioco che attraverso lotte e scontri incessanti li trasforma, li rafforza, li inverte³³⁰». Se compariamo questa definizione di Foucault con la definizione di “situazione” per Badiou – «uno stato di cose, qualsiasi multiplo presentato in situazione³³¹» – possiamo vedere in che senso le relazioni di potere possano essere descritte come capaci di strutturare gli elementi di una

330 Michel Foucault, *La volontà di sapere, Storia della sessualità, Vol. 1*, op. cit., p. 82.

331 Alain Badiou, *Manifesto per la filosofia*, Cronopio, Napoli 2011, p. 55.

situazione, in senso badiouiano. Una situazione è una molteplicità aggregata di essere, i cui elementi sono variegati e possono essi stessi essere raggruppati in sottoinsiemi della situazione sovrastante. La situazione stessa è strutturata in modo tale che è identificabile attraverso un *nome* che sostituisce lo *stato* della situazione o l'*insieme potenza*, ossia il modo in cui la situazione è a sua volta contata-per-uno. Una simile definizione risuona in modo molto interessante con ciò che Foucault dice a proposito della sessualità: «una grande trama di superficie dove la stimolazione dei corpi, l'intensificazione dei piaceri, l'incitazione al discorso, la formazione delle conoscenze, il rafforzamento di controlli e delle resistenze si legano gli uni con gli altri sulla base di alcune grandi strategie di sapere e di potere³³²».

Nei termini di Badiou, *sessualità* figurerebbe come il conto-per-uno che nomina una situazione nella quale le relazioni di potere sono al lavoro ovunque, strutturando gli elementi di quella situazione e ordinandoli per produrre ulteriori effetti su quegli elementi, raggruppandoli in sottoinsiemi che sono essi stessi contati-per-uno come elementi costitutivi della “sessualità” come tale.

Ciò è consistente con la stessa descrizione di come gli elementi sono contati, in *L'essere e l'evento*: gli elementi sono contati-per-uno nella situazione in modo tale che possano attenersi al

³³² Michel Foucault, *La volontà di sapere, Storia della sessualità, Vol. 1*, op. cit., p. 94.

principio ordinante della situazione, la sua “struttura”, che dispone gli elementi della situazione in modo unico rispetto alle altre situazioni³³³. Le relazioni di potere, anziché costituire una situazione di per sé, paiono avere tutte le caratteristiche di una “struttura della situazione”. Il potere è «prodotto da un momento all’altro, in ogni punto, o piuttosto in ogni rapporto tra un punto e l’altro. Il potere è ovunque, non perché comprende tutto, ma perché proviene da tutte le parti³³⁴». Il potere non è visibile nel modo in cui lo sono i soggetti umani o le pratiche sociali, è piuttosto immanente a tutte le relazioni tra gli elementi in situazione. Per di più, il potere lavora per strutturare questi elementi o punti nei termini di un sapere riguardo la “sessualità”: «la sessualità si è costituita come campo di conoscenza a partire da relazioni di potere che l’hanno costituita come oggetto possibile; e a sua volta il potere ha potuto prenderla come bersaglio perché tecniche di sapere e procedure di discorso sono state capaci d’investirla. Fra tecniche di sapere e strategie di potere non c’è nessuna exteriorità, anche se hanno ciascuna il loro ruolo specifico e si articolano l’una con l’altra a partire dalla loro differenza³³⁵». Il potere, dunque, rende se stesso manifesto producendo un sapere riguardo un fenomeno chiamato “sessualità” e gli

333 Cfr. Alain Badiou, *L'essere e l'evento*, op. cit., pp. 30-32.

334 Michel Foucault, *La volontà di sapere, Storia della sessualità, Vol.1*, op. cit., p. 82.

335 *Ivi*, p. 87.

elementi in situazione (soggetti, affermazioni disparate riguardo la “perversione”, etc.) vengono organizzati in modo tale che la loro partecipazione alla “sessualità” renda loro possibile di essere contati-per-uno nella situazione. Lo stesso avviene per i sottoinsiemi a cui questi elementi appartengono, come la posizione specifica del medico, del maestro e dello scienziato o delle istituzioni repressive.

L'utilizzo di questo quadro badiouiano ci sembra chiarire la relazione tra il modo in cui una situazione è strutturata e il concetto di sapere: «delle affermazioni strutturali ammissibili nella situazioni, non diremo mai che esse sono vere, ma solo che sono verificabili. Non è qui in questione la verità, ma il sapere³³⁶». La struttura della situazione organizza gli elementi della situazione in modo tale che il sapere proprio di una situazione sia spendibile. Va notato che Badiou distingue nettamente *verità* e *sapere*: la prima è per Badiou sempre connessa con un evento e i soggetti fedeli; la seconda è ciò che si dà per scontato, dati, diagrammi, proposizioni stabilite dalla scienza, i modelli di comportamento sociale e così via.

In breve, il sapere definisce l'ordinario: la capacità di costituire la sessualità come il fenomeno significativo più ordinario e naturale che esista, è precisamente la dimostrazione del modo in cui le relazioni di potere lavorano. Il nesso potere/sapere è strettamente correlato allo status quo e, in quanto tale, non è la

336 Alain Badiou, *Manifesto per la filosofia*, op. cit., p. 72.

tecnica con cui le verità sono introdotte nel mondo. Quando Foucault parla di come siamo stati in grado sia di conoscere la “verità” sul nostro sesso, sia di legare la verità di noi stessi al sesso, è all’idea di sapere per come emerge in Badiou che sembra poter far riferimento. Se «il sesso è stato costituito come una posta in gioco di verità³³⁷» si tratta di una verità che circola in maniera spontanea nella situazione, non del prodotto di un evento. In altre parole, le affermazioni sul sesso sono “vere” poiché possono essere verificate in quanto appartenenti alla situazione della sessualità, ed esse sono “vere” perché formulano un’uniforme verità sul sesso all’interno della situazione a partire da un incitamento istituzionale a parlarne, messo in moto dalle relazioni di potere.

Foucault afferma che l’obiettivo primario del suo lavoro non è di fornire una teoria del potere, ma di esplorare i processi di soggettivazione nei quali le relazioni di potere giocano un ruolo necessario: «I have sought to study [...] the way a human being turns him- or herself into a subject. For example, I have chosen the domain of sexuality—how men have learned to recognize themselves as subjects of ‘sexuality’³³⁸». Anche qui è possibile notare una similitudine con la definizione del soggetto che dà Badiou, nella misura in cui entrambi i pensatori affermano che non vi sia un soggetto proprio finché non avviene una *auto-*

337 Michel Foucault, *La volontà di sapere, Storia della sessualità, Vol. 1*, op. cit., p. 52.

338 Michel Foucault, “The Subject and Power”, op. cit., p. 208.

soggettivazione, finché cioè l'individua non si *assoggetta* a un meccanismo esterno che ha un significato indipendente dal soggetto, ma che nondimeno necessita della sua partecipazione. In altre parole, sia Foucault che Badiou affermano che i soggetti partecipano attivamente alla costruzione della situazione alla quale appartengono. I soggetti di Foucault sono portati a dire la verità a proposito del proprio sesso, i soggetti di Badiou partecipano nelle procedure di verità evenemenziali, che traggono dal vuoto della vecchia situazione la struttura per una nuova, che l'evento ha mostrato.

È tuttavia lampante una differenza cruciale: per Foucault il soggetto è *reso* un soggetto a partire dal regime della sessualità, laddove per Badiou un soggetto si *soggettiva* attraverso un atto di *decisione*, ossia la scelta di partecipare alle procedure di verità. E per Badiou, fintanto che non si compia questa scelta, un essere umano è esclusivamente un membro della specie, un individuo.

In questo senso, la descrizione delle relazioni di potere offerta da Foucault parrebbe riguardare solo le situazioni “oggettive”, al di là di ogni rottura evenemenziale. Un orizzonte, cioè, nel quale la decisione propriamente soggettiva, da parte dell'individuo, non gioca nessun ruolo attivo. E la stessa verità che permea il discorso foucaultiano non sarebbe allora che una struttura di funzionamento della situazione “al di là del bene e del male”, prima cioè che un evento intervenga ad articolare dei *valori* atti

a definire una causa militante. Apparirebbe qui un profondo solco a dividere i due pensatori: solco che, tuttavia, ci sembra nondimeno possibile assottigliare. Nel momento in cui Badiou insiste sul fatto che i soggetti sono *convocati* dall'evento prima della decisione di «non cedere sul proprio essere colti da un processo di verità³³⁹». Non è possibile *decidere* che l'evento si verifichi, l'evento accade e solo a quel punto l'individuo decide di partecipare al suo dispiegamento. Il soggetto «è assolutamente inesistente nella situazione “prima” dell'evento. Si dirà che il processo di verità *induce* un soggetto³⁴⁰». Se è dunque possibile sostenere che il soggetto il una *produzione* dell'evento, e che l'atto di decisione abbia un valore sostanzialmente periferico, ci riavviciniamo al campo foucaultiano. Badiou procede nell'enfatizzare che il significato dell'essere convocati da un evento non è qualcosa di cui si sia pienamente coscienti, anche se c'è una decisione cosciente nell'annoverarsi tra i militanti al servizio di un processo di verità: si tratta di essere *catturato* e *stordito* da ciò che avviene, ed essere chiamato a una fedeltà che *attraversa il soggetto*. Come risultato della propria esposizione all'evento, l'individuo si trasforma in un soggetto singolare il cui essere non può essere semplicemente ridotto a “ciò che sappiamo essere vero” sugli esseri umani, come nel discorso sulla “sessualità”: «i soggetti che sono delle occorrenze *locali* del processo di verità (dei

339 Alain Badiou, *L'etica*, op. cit., p. 54

340 *Ivi*, p. 50, corsivo dell'autore.

“punti” di verità), sono delle induzioni particolari e incomparabili³⁴¹». Sebbene il soggetto possa essere convocato dall'evento senza saperlo e in qualche modo egli sia prodotto da esso, il soggetto è convocato *in quanto* soggetto, singolare in se stesso, e non soltanto un effetto secondario dei rapporti di forza. Dunque, Badiou sottolinea che l'evento «costringe ad *inventare* una nuova maniera d'essere e d'agire nella situazione, dato che l'evento era al di fuori di tutte le leggi regolari della situazione³⁴²» e quindi punta sulla capacità del soggetto di agire all'interno della situazione. Sebbene possa non sapere cosa sta facendo, il soggetto è chiaramente capace di fare molte cose che sono interamente imprevedute all'interno della situazione.

Sappiamo che Foucault si rivolge al soggetto come essere prodotto dai regimi di potere/sapere come quello della sessualità, e abbiamo visto in che modo questi possano essere descritti nei termini delle situazioni badiouiane. Sappiamo inoltre che Foucault non pensa che le possibilità del soggetto di agire siano completamente chiuse, all'interno di quei regimi. Per l'autore francese il soggetto non è una *tabula rasa*, ed egli rimane sempre convinto nella sua capacità di auto-determinarsi al di là di qualunque discorso sulla “verità” lo abbia soggettivato. In questo, Foucault ci sembra concordare col concetto proprio di Badiou, di un soggetto prodotto, ma nonostante ciò capace di azione. È proprio il fatto che il soggetto

341 *Ivi*, p. 51 corsivo dell'autore

342 *Ivi*, p. 49, corsivo dell'autore

sia un prodotto a conferirgli maggiori possibilità di azione che nella sua precedente esistenza “individuale”: non a caso, anche per Foucault il punto di contatto tra soggetto e potere apre al soggetto una nuova gamma di opzioni tra cui scegliere, ivi inclusa la possibilità di adottare strategie di resistenza. Per Badiou, comunque, una simile scelta di resistenza da parte del soggetto avrebbe vita breve se separata da una fedeltà all'evento, in quanto rischierebbe di cadere inevitabilmente nel servizio del semplice “interesse”. Da questo punto di vista, la soggettivazione non si verifica semplicemente opponendosi a qualcosa: deve esserci qualcosa in nome di cui agire e i soggetti di Foucault sarebbero quindi ancora animali umani. Dunque, la questione che si pone ora è se il quadro delle relazioni di potere foucaultiano consente a questi “soggetti senza verità” di essere prodotti come soggetti di verità nel senso badiouiano.

Per Foucault, il potere è onnipresente giacché «è prodotto da un momento all'altro, da ogni relazione. Il potere è ovunque, non tanto perché presente in ogni cosa, quanto perché deriva da ogni cosa³⁴³». Allo stesso modo, l'esistenza di simili relazioni di potere dipendono «da una molteplicità di punti di resistenza [...] presenti dappertutto nella trama del potere³⁴⁴». Potere e resistenza non sono separati: resistenza è ciò che rende potente il potere. Nella misura in cui il potere consiste di rapporti di

343 Michel Foucault, *La volontà di sapere, Storia della sessualità, Vol. 1*, op. cit., p. 93.

344 *Ivi*, p. 82.

forza che devono essere esercitati, ci deve essere qualcosa su cui tale forza è applicata, ossia delle resistenze ostinate che varino d'intensità: «possibili, necessarie, improbabili, spontanee, selvagge, solitarie, concertate, striscianti, violente, irriducibili, pronte al compromesso, interessate o sacrificali³⁴⁵». Foucault inoltre afferma che le resistenze «sono l'altro termine delle relazioni di potere, vi s'iscrivono come ciò che sta irriducibilmente di fronte a loro³⁴⁶». Tra i due termini o elementi in situazione, esiste una forza attiva e una reattiva e le due insieme compongono una relazione di potere. Dal momento che i punti di resistenza variano molto per modo e intensità nell'opporci a una forza, Foucault afferma che «non c'è dunque rispetto al potere *un* luogo del grande Rifiuto – anima della rivolta, focolaio di tutte le ribellioni, legge pura del rivoluzionario³⁴⁷». Quindi la resistenza non è strettamente un rifiuto del potere, dal momento che opporsi non significa altro che cercare di negoziare il modo in cui la forza viene applicata, ricalibrandola o spostando altrove il suo obiettivo. In altre parole, ogni resistenza è *essa stessa* una manifestazione di forza, e partecipa delle relazioni di potere anche nel momento in cui chi resiste dichiara di volersi liberare da esse. D'altra parte, per Foucault, non si può resistere a partire da un punto scevro di rapporti di potere, dal momento che il potere è la forza stessa

345 *Ivi*, p. 85.

346 *Ibidem*.

347 *Ibidem*.

che consente la resistenza: «e non si applica puramente e semplicemente, come un obbligo o un'interdizione, a quelli che «non l'hanno»; esso li investe, si impone per mezzo loro e attraverso loro; si appoggia su di loro, esattamente come loro stessi, nella lotta contro di lui, si appoggiano a loro volta sulle prese ch'esso esercita su di loro³⁴⁸».

Il potere *consente* la resistenza da parte del soggetto, nello stesso momento in cui lo investe. Se il potere può essere considerato come una “griglia”, non lo è in quanto “gabbia”, ma piuttosto in quanto rete mobile nella quale le forze si spostano costantemente. Ma che tipo di resistenze costituisce il soggetto foucaultiano? All'inizio degli anni '80, Foucault cita un numero di campagne recenti il cui scopo è resistere a «the power of men over women, of parents over children, of psychiatry over the mentally ill, of medicine over the population, of administration over the ways people live³⁴⁹». Sono due le osservazioni significative che Foucault fa a proposito di simili battaglie.

In primo luogo, sono tutte battaglie che puntano ad alterare la posizione del singolo come soggetto all'interno dell'ordine costituito. D'altra parte, si tratta di resistenze che combattono quanto separa gli individui tra loro, distrugge la comunità e forza gli individui alla solitudine, legandoli alla propria identità in modo costrittivo³⁵⁰. Assieme a questa lotta per la libertà di

348 Michel Foucault, *Sorvegliare e punire*, op. cit., p. 27

349 Michel Foucault, “Subjects and power”, op. cit., p. 212

350 Cfr. *Ivi*, p. 211-212

azione, vi sono lotte simultanee contro il discorso “ufficiale” che pretende di specificare la verità riguardo chi siamo: «They are an opposition to the effects of power which are linked with knowledge, competence, and qualification: struggles against the privileges of knowledge. But they are also an opposition against secrecy, deformation, and mystifying representations imposed on people³⁵¹».

Foucault sembra qui utilizzare il termine “sapere” in un senso più decisamente badiouiano, ossia a significare quegli elementi che comprendono lo *status quo* della situazione. I soggetti sono intransigenti nel loro desiderio di liberarsi dal “sapere” ufficiale, essi resistono agli schemi di categorizzazione che, in varie situazioni, riducono la loro identità alle categorie di “omosessuale”, “delinquente” o “paziente”, giusto per fare degli esempi. Essi resistono inoltre all'autorità di coloro che hanno licenza di fornire simili appellativi, così come all'autorità di quei saperi che elaborano i criteri valutativi usati per caratterizzare gli individui attraverso definizioni non auto-imposte.

Il soggetto di Badiou è qualcuno che si fa carico di una causa militante che dichiara essere in accordo con la verità e non con il mero sapere. Foucault, chiaramente, non elabora un simile concetto di verità e non sembra richiamare la necessità di un evento perché venga prodotta resistenza. Cionondimeno, per Foucault è un rapporto a una verità estranea al sapere che

351 *Ibidem*.

consente di operare una scelta verso la soggettivazione autonoma e la resistenza: i soggetti sono capaci di autorizzare gli stessi termini attraverso cui è predicata il proprio assoggettamento al servizio di una strategia di resistenza e di ricollocarli in un nuovo quadro.

È questo quanto avviene, per esempio, con l'omosessualità: quei soggetti definiti come “omosessuali” rimarranno soggetti della sessualità, e finché le relazioni di potere rimangono mobili e instabili, essi dovranno continuamente lottare per mantenere l'insieme di elementi definito “omosessualità” all'interno dell'insieme “comportamento naturale”. E nel momento in cui “omosessuale” si riferisce a un elemento che appartiene alla situazione della sessualità, l'essere di qualcuno che si definisce “omosessuale” può soltanto essere sessuale. In altre parole, la sua umanità si ottiene all'interno e attraverso la sessualità e l'individuo “omosessuale” non mai altro che un individuo *sessuale*.

Questo è esattamente il tipo di predicazione da cui ci si sottrae nel momento in cui si è convocati da un evento ed il tipo di assimilazione del soggetto a cui Foucault cerca di opporre resistenza: «elle annule tout ce qu'il peut y avoir d'inquiétant dans l'affection, la tendresse, l'amitié, la fidélité, la camaraderie, le compagnonnage, auxquels une société un peu ratisée ne peut pas donner de place sans craindre que ne se forment des alliances, que ne se nouent des lignes de force imprévues. Je

pense que c'est cela qui rend "troublante" l'homosexualité : le mode de vie homosexuel beaucoup plus que l'acte sexuel lui-même. Imaginer un acte sexuel qui n'est pas conforme à la loi ou à la nature, ce n'est pas ça qui inquiète les gens. Mais que des individus commencent à s'aimer, voilà le problème³⁵²».

Essere un "omosessuale" dal punto di vista dell'atto sessuale non è affatto problematico, dunque: anzi, corrisponde perfettamente allo *status quo* della situazione di sessualità e non disturba niente che sia già stato stabilito. Tuttavia, quando coloro i quali sono "omosessuali" stipulano relazioni l'uno con l'altro, specialmente relazioni amorose, questo eccede la situazione di sessualità e tutto ciò che da essa dipende. L'amore crea la possibilità per riconoscere che l'"omosessualità" di qualcuno non è meramente un tipo di sessualità, ma un modo di vita che non può essere ridotto alla sessualità. L'amore è quindi un *evento*, che fa irruzione nel modo "sessuale" di classificare gli elementi ed è incapace di essere sussunto all'interno della situazione in cui occorre. Si tratta di un supplemento evenemenziale alla situazione che non può essere recuperato e raggruppato all'interno della struttura della situazione. Foucault stesso è chiaramente consapevole del potere che l'amore possiede, in quanto evento: «regardez l'armée, l'amour entre hommes y est sans cesse appelé et honni. Les codes institutionnels ne peuvent valider ces relations aux intensités

352 Michel Foucault, "De l'amitié comme mode de vie", DE, Tome II, n°293, p. 983.

multiples, aux couleurs variables, aux mouvements imperceptibles, aux formes qui changent. Ces relations qui font court-circuit et qui introduisent l'amour là où il devrait y avoir la loi, la règle ou l'habitude³⁵³».

Per Foucault, l'amore non obbedisce alle strutture di comando stabilite: una relazione amorosa funziona come punto di resistenza che confonde profondamente ogni ordine e non obbedisce ad alcun imperativo istituzionale, costituendo se stesso e il proprio dominio di verità. Foucault non prosegue oltre nell'elaborazione, su questo punto e non formula mai esplicitamente una teoria su come la verità venga all'essere. Tuttavia il modo in cui parla dell'omosessualità e della scelta filosofica, lasciano intravedere dei punti di contatto con le proposizioni di Badiou sulle relazioni tra evento, soggetto e verità. Foucault afferma che l'amore e le relazioni eccedono le relazioni di potere e producono una produzione impreveduta dalla sessualità, all'interno della situazione: un concetto di omosessualità come modo di vita, che forma il *vuoto* di quella situazione.

Per di più, dal momento che la relazione amorosa comprende un punto di resistenza così intenso da non poter essere contenuto all'interno della situazione, essa sospende gli imperativi della sessualità in favore degli imperativi che provengono dalla relazione amorosa stessa.

353 *Ibidem*.

È possibile che sia proprio questa *eccedenza* a essere il centro di un'etica propria dell'ontologia del presente, a rappresentare il fulcro attorno al quale *cambiando l'orientamento di se stessi* è possibile cambiare il presente?

Il coraggio della verità come eccedenza

A partire dalla fine degli anni '70, Foucault si avvicinerà al tema della *parresia*, dapprima nel quadro dell'analisi dei processi attraverso cui i soggetti *dicono la verità* su se stessi e in seguito in chiave più marcatamente politica. In particolare, all'interno degli ultimi due corsi al Collège de France, intitolati a *Il governo di sé e degli altri*³⁵⁴, Foucault si impegna a mostrare l'importanza dell'Altro (il maestro o il direttore di coscienza) nel processo di formazione del sé: non si può essere chiamati ad aderire a una certa verità su se stessi che attraverso un altro che ci esorti e, prima di tutto, ci strappi a un processo di alienazione. Evidentemente, non è da questo punto di vista che la soggettivazione cristiana e quella antica si distinguono, poiché vi è in entrambi i casi la necessità di una *direzione* come fondamento di una pratica di sé. Tuttavia, in entrambi i casi, i due regimi di discorso saranno irriducibili: è questa opposizione tra confessione e *parresia* che permette a Foucault di stabilire

354 Cfr. Michel Foucault, *Il governo di sé e degli altri, Corso al Collège de France (1982-1983)*, Feltrinelli, Milano 2009; Michel Foucault, *Le courage de la vérité, Le Gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France, 1984*, Seuil, Parigi 2009.

un punto di rottura tra il sé antico e quello cristiano. La confessione designa in effetti questo discorso di colui sul quale si esercita la direzione, in quanto è lui a produrre un discorso vero su se stesso, indirizzato a un Altro. Il "governato" deve così prendere se stesso come referente di un discorso vero e rivelare a un Altro, essenzialmente silenzioso, in cosa consistono i suoi desideri, pensieri, etc. Nella *parresia*, al contrario, è il maestro che prende la parola e il discepolo deve tacere.

Il direttore di coscienza antica si caratterizza in effetti attraverso una presa di parola diretta, franca, e che fa valere la propria condotta affinché la verità di ciò che sta difendendo sia autenticata: la verità di quello che egli sostiene è esposta nei suoi atti.

La seconda grande opposizione operata da Foucault, separa la *parresia* dalla retorica³⁵⁵: si tratta di opporre il "dire vero" del *parresiasta* al "bel dire" del *retore*. Allorché la *parresia*, nella sua opposizione alla confessione, fa valere soprattutto una parola del maestro autenticata attraverso gli atti, contro una parola del discepolo in grado di produrre una identità personale e segreta, la *parresia*, nel suo confronto con la retorica, si dona come parola vera, impegnata e arrischiata.

Una parola vera: la *parresia* pone come principio la divisione tra vero e falso, allorché la retorica si concentra sul modo di dire

355 Cfr. Michel Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, op. cit., Corso del 10 marzo 1982; Michel Foucault, *Le Courage de la vérité, Le gouvernement de soi et des autres II*, op. cit., Corso del 1 febbraio 1984.

anziché sulla verità del detto; si tratta insomma, nel caso del parresiasta, di dire una cosa nel modo più diretto e chiaro, senza orpelli né effetti ostentatori.

Una parola impegnata: l'esercizio della *parresia* presuppone una adesione del locutore al suo enunciato; si tratta di enunciare una verità che costituisce una *convinzione personale*, laddove il problema del retore non è di credere, ma di *far credere*.

Una parola arrischiata, infine: la *parresia* presuppone una certa dose di coraggio, poiché si tratta spesso di pronunciare una verità oltraggiosa per l'altro, e che si prende il rischio di una reazione negativa da parte sua, laddove la retorica cerca più che altro di lusingare, di rendere l'altro dipendente da un discorso menzognero.

Nel corso della sua analisi, Foucault constata l'esistenza nella cultura antica, di quattro grandi modalità del dire-vero. Una modalità profetica, nella quale il discorso vero dell'oracolo opera una mediazione tra gli uomini e gli dei, il presente e il futuro, sotto una forma enigmatica. Una modalità di saggezza, nella quale il discorso vero tenuto da un saggio, che vive in una riservatezza essenziale, espone l'essere necessario delle cose del mondo. Una modalità tecnica, nella quale si tratta di trasmettere delle conoscenze positive e di saldare insieme, così, una comunità di iniziati, come nel caso della filosofia pitagorica. L'ultima modalità è, per Foucault, proprio quella della *parresia*

che si oppone a tutte le altre: il parresiasta parla in prima persona, senza dunque appellarsi a un'autorità esterna, e il suo discorso riguarda una situazione attuale, singolare, presente. Il suo luogo naturale è lo spazio pubblico ed egli rischia se stessa nella relazione con l'altro, sino all'estrema tensione della rottura possibile.

La *parresia* è quindi una presa di parola pubblica, relativa all'esigenza di verità che, da una parte, esprime la convinzione personale di colui che la sostiene e, dall'altra, costituisce per lui un rischio, il pericolo di una reazione violenta da parte del destinatario³⁵⁶.

Per quel che riguarda la *parresia* politica, essa è definita inizialmente da Foucault nella sua dimensione positiva originale, come fondamento etico della democrazia: essa è questo privilegio concesso ai cittadini di nobili natali di prendere la parola, usare il parlar franco, esercitare un ascendente sugli altri. Se prendiamo l'esempio di Ione, nell'omonima tragedia di Euripide, alla ricerca delle proprie origini, poiché solo la certezza di essere nato da una madre ateniese potrà donargli la sicurezza di una parola libera di

356 Questa schema generale della *parresia*, si può ritrovare in tutti e quattro i periodi storici che Foucault analizza: il momento politico, che studia il ruolo della *parresia* nella democrazia greca (che coinvolge tutto il corso del 1983, così come la lezione dell'8 febbraio 1984); il momento socratico di una *parresia* etica opposta alla precedente (le lezioni del 15 e del 22 febbraio 1984 e le analisi dei testi platonici come l'*Apologia*, il *Critone*, il *Fedone* e il *Lachete*); la *parresia* cinica (le lezioni del 29 febbraio e di tutto il mese di marzo 1984); infine, il momento ellenistico (la lezione del 10 marzo 1982 sulla *parresia* in Filosemo, Galeno e Seneca, nel quadro della direzione di esistenza).

fronte ai suoi cittadini³⁵⁷, ci rendiamo immediatamente conto dell'importanza che il tema aveva a quel tempo. Ma potremmo considerare l'esempio di Pericle, che si rivolge coraggiosamente ai propri soldati per esprimere loro delle verità dure da digerire, nel discorso ripreso da Tucidide. Quest'età d'oro della *parresia* è seguita, però, da un intenso periodo critico, nel quale il dire vero, sembra incompatibile con la struttura stessa della democrazia. L'esempio ne è Demostene, che fa notare di rischiare la morte e l'esilio quando presenta all'Assemblea delle verità dure da accettare, nel denunciare la vigliaccheria e la mancanza di lucidità di Atene di fronte ai messi di Filippo il Macedone. Dire la verità, in democrazia, è rischiare la morte. Ancora ciò è vero per Platone, per il quale il dire-tutto del *parresiaste* si è trasformato, nelle democrazie, in un "dire qualunque cosa", "dire tutto e il suo contrario".

Questa grande crisi della *parresia* nell'Atene del IV secolo vale come messa in questione generale della democrazia per la filosofia politica, analizzata da Foucault nel modo seguente. Al fondo, si potranno stabilire due enunciati fondamentali della filosofia antica: l'idea di una divisione necessaria degli individui tra *oi polloi* e *oi aristoi*; l'idea, d'altra parte, che il buon regime politico suppone l'eccellenza etica dei governanti e la loro capacità di discernere il vero dal falso. In entrambi i casi, è affermato, ripetuto e reiterato un criterio etico di

357 Cfr. Michel Foucault, *La verità e le forme giuridiche*, La città del sole, Napoli 2008.

differenziazione. Questa differenziazione è impossibile in democrazia, in quanto è impossibile immaginare una massa virtuosa. Il concetto di “buona democrazia” sarebbe dunque, per i Greci, una aberrazione concettuale, e soprattutto una impossibilità pratica, come dimostra la crisi della *parresia*, le difficoltà del dire vero in una democrazia mandata in cancrena dai lusingatori.

Ciò che Foucault cerca di mostrare, attraverso queste lezioni, è che due possibilità si aprono per il pensiero politico. Da una parte, la soluzione platonica, che consiste nel rendere di nuovo possibile il dire vero, ma nel quadro stretto e limitato di una educazione dell'anima dei governanti, scrupolosamente scelti e ordinati. D'altra parte, la soluzione aristotelica, nella quale si salva la democrazia, ma sganciata da presupposti etici, per non legarla che all'alternanza formale delle relazioni tra governanti e governati. In ogni caso, questa crisi della *parresia* costituirà per Foucault il luogo di nascita della filosofia occidentale: luogo di un dire vero che tenta di reinventarsi saldando l'educazione etica delle anime, la verità del discorso, la politica degli individui.

E Socrate si installa proprio a questo punto, in questa reinvenzione di una parola libera dai cattivi giochi della democrazia, che è nello stesso momento l'invenzione della filosofia. Nelle sue lezioni del 15 e 22 febbraio 1984³⁵⁸, Foucault

358 Cfr. Michel Foucault, *Le courage de la vérité*, op. cit., pp. 67-143.

insiste per fare di Socrate un'immagine di questo coraggio della verità: figura maggiore, fino alla morte. Ma l'obiettivo di questa *parresia* socratica non è più la salvezza della città, ma la messa alla prova delle anime. Foucault tenta di mostrare come Socrate sia colui che articola l'esigenza del dire-vero ai temi della cura di sé e delle tecniche d'esistenza. All'inizio, non fa che riprendere e prolungare le analisi già condotte due anni prima, nella lezione del 6 gennaio 1982³⁵⁹: Socrate, nell'*Apologia*, appare come quest'uomo che ha ricevuto la missione divina di curarsi di sé e degli altri, invitare ciascuno a occuparsi di sé, invece che dei proprio piaceri, dei suoi onori o ricchezze. È proprio questa cura che struttura la *parresia*. Foucault si impegna dunque a mostrare lo sviluppo di una veridizione propriamente socratica che non passa più dall'affermazione perentoria, lusinghiera e pubblica di una verità dall'impatto traumatico sulla collettività dei cittadini, ma un movimento rischioso di ricerca e di prova delle anime attraverso la loro verità, movimento di ricerca che non ha più il suo luogo naturale sulla tribuna politica, ma nello spazio pubblico³⁶⁰. Nella lezione del 22 febbraio 1984³⁶¹, Foucault analizza il *Lachete* di Platone, al fine di introdurre il tema della cura di sé alla dimensione della tecnica d'esistenza. Si tratta di precisare l'oggetto di questa cura, ancora impreciso nell'*Apologia*. La tesi di Foucault è che il platonismo sia stato il

359 Cfr. Michel Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, op. cit., pp. 3-36.

360 Cfr. Michel Foucault, *Le courage de la vérité*, op. cit., pp. 87-107.

361 Cfr. *Ivi*, pp. 109-144.

luogo di ramificazione fondamentale per la filosofia occidentale, illustrato attraverso una opposizione tra il *Lachete* e l'*Alcibiade*. Quest'ultimo è per Foucault il dialogo nel quale il sé che costituisce l'oggetto della cura è determinato come anima, allorché la forma della cura diviene quella della conoscenza. Da lì in poi, la filosofia diviene metafisica, ontologia dell'anima e contemplazione. Di contro, la seconda grande linea di sviluppo è rappresentata dal *Lachete*: qui, la cura di sé non consiste più in una conoscenza dell'anima come parte divina del sé, ma l'oggetto di cura è il *bios*, la vita, l'esistenza, e curarsi di sé significherà donare forma alla propria esistenza, sottomettere la propria vita a delle regole, a una tecnica, *metterla alla prova* secondo delle procedure: si tratta della filosofia come arte di vita, tecnica di esistenza, estetica del sé. Il *Lachete* parla di questo coraggio e di questo rischio: non quello di porre al di là del proprio corpo una realtà ontologica distinta (l'anima), ma di sapere quale sia il costo per chi vuol donare alla sua vita immanente un certo stile regolato. Non è il tema di una "bella esistenza" a fare novità qui (tema già ricorrente in Omero e Pindaro), ma l'interferenza tra questa cura di una vita bella e una pratica di veridizione. Una certa filosofia si dà a pensare, che non è più discorso metafisico sulla verità divina dell'anima, ma una certa pratica della verità che sia nello stesso tempo una pratica del sé.

È in questa sottile linea socratica che si disegna per Foucault

l'interesse verso i cinici greci. La filosofia cinica, al di là della diversità delle sue articolazioni, comporta due nodi duri: un certo uso della parola (una franchezza rude, aspra, provocatrice) e un modo di vita particolare, immediatamente riconoscibile (una vita di erranza e di povertà, un mantello logoro, una bisaccia e una barba irsuta). È questo nodo che interessa precisamente Foucault, questa implicazione reciproca di uno stile di vita e di una certa veridizione. È così che Foucault, nella lezione del 29 febbraio 1984³⁶² può stabilire tre grandi funzioni del modo di vita cinico in relazione all'esigenza di *parresia*: una funzione strumentale (per assumersi il rischio del parlar franco, occorre non essere attaccati a nulla); una funzione di riduzione (si tratta di organizzare una limatura generale dell'esistenza che si sbarazzi di tutte le convenzioni inutili e altre opinioni infondate); una funzione, infine, di prova (la vita deve apparire nella verità delle sue funzioni fondamentali).

È la vita e non il pensiero, che va passato sotto il filo del rasoio della verità. Questa estetica dell'esistenza è sottolineata da quello che si trova compiuto dall'etica stoica: lì, si tratta di stabilire la corrispondenza regolata, armoniosa, tra delle parole e degli atti, tra la verità e la vita. Con i cinici, si tratta di manifestare la verità nella vita come scandalo. Il rapporto tra vita e verità è insieme più stretto e più polemico. Non si tratta di regolare la propria vita secondo un discorso, e per esempio di

362 Cfr. *Ivi*, pp. 145-176.

avere un comportamento giusto difendendo l'idea stessa di giustizia, ma di rendere direttamente leggibile nel corpo la presenza eclatante e selvaggia di una verità nuda, di fare della propria esistenza il teatro provocatore dello scandalo della verità. Questa accoppiata esplosiva di un dir vero e di uno stile di esistenza costituisce per Foucault una costante sopra-storica dell'attitudine cinica, che si ritroverà in una certa mistica cristiana dell'autoflagellazione e dello scandalo ascetico, in certi movimenti rivoluzionari del XIX secolo (correnti anarchiche, militantismo di sinistra, etc.), nell'arte moderna nella misura in cui essa non stabilisce più un reale rapporto d'imitazione o di abbellimento del reale, ma di riduzione all'elementare dopo il rifiuto aggressivo delle norme sociali (con Baudelaire, Flaubert, Manet).

Per comprendere come questo nodo della verità sulla vita prenda necessariamente una forma di provocazione, poiché la "vera vita" è sempre anche una vita scandalosa, Foucault si propone, nelle lezioni del 7, 14 e 21 marzo 1984³⁶³, di descrivere nel dettaglio quattro grandi ambiti del termine "verità" e di vedere come la stilizzazione esistenziale di questo senso va a costituire in sé una provocazione. Primo senso: la verità è ciò che non è nascosto, non dissimulato, completamente visibile. Secondo senso: la verità è ciò che è puro, non alterato, senza

363 Cfr. *Ivi*, pp. 177-280.

miscelazione. Terzo senso: la verità è ciò che è conforme e retto. Quarto senso: la verità è ciò che è immobile, incorruttibile, identico a sé. Questi quattro sensi, caratterizzano evidentemente il *logos* vero: discorso senza dissimulazione, purificato da ogni opinione falsa, retto e immutabile. Ma si trovano ancora questi quattro sensi applicati alla vita. La vita filosofica per Platone, per esempio, sarà una vita semplice e diretta, sbarazzatasi di ogni elemento impuro, una esistenza di rettitudine, ed infine una vita che scappa alle vicissitudini. Bisogna comprendere ora come la "vera vita" dei cinici costituisca una applicazione dei sensi della verità all'esistenza, ma sotto forma di radicalità e di scandalo. L'enunciato fondamentale del cinismo è costituito dall'oracolo indirizzato a Diogene "*parakharattein to nomisma*". Foucault spiega questa formula (il cui senso rimane ambiguo: "falsifica la moneta", "altera i valori ricevuti", "fai circolare dei veri valori") come una esigenza di ritorno nel suo contrario. Si tratta di una trasgressione dei valori stabiliti, ma dopo un movimento interno di esagerazione e di caricatura dei sensi della verità. È così che la vita non dissimulata fa intervenire presso i cinici un principio di nudità. Si tratta di fare tutto in pubblico: Diogene mangia e si masturba sotto gli occhi di tutti, per esempio. L'ideale di una esistenza che non deve vergognarsi di se stessa, si realizza come vita svergognata. In secondo luogo, è una vita senza commistione, ma nel senso in cui essa fa valere un

principio di svestimento. La vita cinica è una vita di povertà rivendicata, attiva: non si tratta solo di staccarsi dai beni materiali, ma di rigettarli in modo aggressivo. Questa ricerca attiva della spoliazione arriva fino all'accettazione dell'umiliazione, dell'elemosina, e anche di una esaltazione della bruttezza e della sporcizia contro ogni canone greco, in modo tale che l'esistenza pura del filosofo si trasformi in una vita infame. In terzo luogo, la vita retta fa valere la conformità alla natura, ma dopo l'affermazione di un principio di animalità. I cinici strutturano la loro esistenza secondo la legge naturale, nel senso in cui la vita delle bestie serve loro da modello. Infine, la vita cinica è una vita immobile e sovrana: il loro impero è assoluto. Il cinico solo è re: è Diogene di fronte ad Alessandro. Solo re, più sovrano del sovrano, nel senso in cui egli sbeffeggia all'estremo, e fino al punto insopportabile, i sensi stabiliti dalla verità. Al fondo, questa vita vera, è la vita del cane, il cane portatore di una esistenza pubblica (il non-nascosto), attaccata a nulla (la purezza), il cane che abbaia e sa distinguere lo straniero dal familiare (la rettitudine), il cane da guardia, infine, la cui veglia assicura una assoluta tranquillità (l'immobile). L'analisi della parresia cinica avrà condotto, dunque, Foucault molto lontano e quasi all'opposto della cura di sé stoica che l'aveva occupato nel 1982³⁶⁴. La cura di sé aveva permesso un legame tra la vita e la verità nel senso di una armonia ideale, dal

364 Cfr. Michel Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, op. cit.

momento che l'etica stoica era stata in effetti un'etica della corrispondenza regolata tra l'azione e il discorso, una messa alla prova della verità operata dalla vita: si trattava di sapere se questa esistenza, che si sa malmenata dalle vicissitudini, potesse vedersi ordinata, regolata da dei principi veri. È un'etica dell'ordine e della disciplina.

Al contrario l'etica cinica della *parresia* è una messa alla prova della vita da parte della verità: si tratta di vedere fino a quale punto delle verità sopportino di essere vissute, e di fare dell'esistenza il punto di manifestazione intollerabile della verità. Forse vi sono lì due sensi profondamente diversi della verità, ai quali Foucault rimane pertanto profondamente attaccato: la verità come regolarità e struttura armonica; la verità come rottura e scandalo intempestivo. Due estetiche dell'esistenza, due stili molto diversi di coraggio della verità: il coraggio di trasformarsi lentamente, di mantenere uno stile in una esistenza mobile, di durare e di tenere; il coraggio, più puntuale e più intenso, della provocazione, quello di far apparire, attraverso la propria azione, delle verità che tutto il mondo sa, ma che nessuno dice o che tutto il mondo ripete ma che nessuno si prende la briga di far vivere, il coraggio della rottura, del rifiuto, della denuncia. Nei due casi, non si tratta della fondazione di una morale che ricerchi il bene e si allontani dal male, ma dell'esigenza di un'etica che persegua la verità e denunci la menzogna.

Non è una morale da filosofi, ma un'etica da militante.

Immanenza del soggetto e immanenza delle verità

Nel corso delle lezioni tenute all'École normale supérieure per l'anno 2012-2013 e dedicate al tema de *L'immanence des vérités*, Alain Badiou ha cercato di fare il punto sul peso e sul senso che, nella sua produzione recente, hanno avuto i termini verità e soggetto. In particolare, per il filosofo francese, si è proposto di analizzare ciò che il mondo diventa quando esso è percepito e pensato a partire da una verità. Non si tratta chiaramente di giustificare che un ordine mondano possa tollerare una eccezione, ma di esaminare ciò che nell'ordine stesso cambia, nel momento in cui vi è al lavoro una eccezione; in che modo una verità può dunque cambiare la percezione del proprio mondo e qual è il ruolo del soggetto all'interno di questa trasformazione.

Lungo le settimane di corso, Badiou ha analizzato la produzione poetica di Mallarmé, Celan, Rimbaud, così come si è confrontato con la concezione lacaniana del soggetto. Punto nodale, tuttavia, della trattazione, è stato il confronto con i concetti di immanenza e infinito: gli esseri umani, nel momento in cui si confrontano con una verità, sperimentano la propria infinitezza, il proprio eccesso nei confronti della situazione.

Nel momento in cui si passa dallo statuto di individuo a quello di soggetto, per Badiou, ciò che si subisce è una

universalizzazione, in cui l'individuo non è più riducibile alle proprie determinazioni immediate, ma le eccede: è immanente al proprio mondo e alle proprie determinazioni, ma in qualche modo le trasforma, dicendo una verità sul proprio mondo. Solo in quel momento l'individuo vive la propria vita come parte della *vera vita* cinica, cui fa eco il Rimbaud dei “Deliri³⁶⁵” e di cui il filosofo militante intende mostrare ancora la possibilità, la presenza.

Di questi momenti che testimoniano che noi partecipiamo dell'immanenza, si può proporre una descrizione in termini di effetti: così Kant, nel suo rapporto con la Rivoluzione Francese, ha reperito molto precisamente l'effetto di *entusiasmo*, come legato a ciò che si potrà chiamare le verità politiche. “Entusiasmo”, che qui designa una co-partecipazione soggettiva attraverso la quale si scopre in se stessi una capacità di ammirazione e slancio che solo un evento ha potuto suscitare e di cui si ignorava precedentemente la potenza: è l'entusiasmo per la scoperta del presente, di cui lo stesso Foucault risuona, nel commentare il Kant che parla dei lumi. Si tratta dell'entusiasmo della scoperta d'una idea adeguata, di quel momento in cui si è in una capacità nuova e straordinaria della potenza soggettiva, infinita, *eccedente* del soggetto. Ben al di là di ciò che si immaginava possibile.

365 Arthur Rimbaud, “Deliri” ora in *Opere*, Mondadori, Milano 2006.

L'infinitizzazione, come processo d'incorporazione soggettiva delle verità, contiene necessariamente una certa dose di eroismo, la capacità di rompere con “servizio dei beni³⁶⁶” e con il rischio di tradimento. Per Badiou, l'eroismo vero è questa capacità di non rinunciare al proprio cambiamento, a ciò che ha ri-orientato il sé solo perché altri hanno rinunciato: l'eroe è proprio colui il cui desiderio sopporta questo tradimento. Badiou non ritiene che ci sia una vera e propria *essenza dell'eroe*, ma che i mondi siano costituiti essenzialmente di uomini comuni, con la tensione ordinaria verso il servizio dei beni: è solo l'incontro con una verità, con una verità sul mondo, a costringerli a un vero lavoro sul sé. C'è in ogni individuo la via tracciata per il soggetto che si vuol divenire ed è quanto individui che si segue quella via.

366 Cfr. Jacques Lacan, *Seminario XI, I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, Einaudi, Torino 2003.

Conclusioni

Il percorso di ricerca del presente lavoro si è snodato intorno al tentativo di rintracciare una comune ontologia del presente a partire dal lavoro e dall'opera di due pensatori: Michel Foucault e Alain Badiou. Nei tre capitoli che compongono questo elaborato, i due autori sono stati analizzati sia singolarmente che in rapporto l'uno all'altro, nel tentativo di delineare le profonde differenze e i punti di contatto che hanno poi rappresentato il *fil rouge* di questa ricerca.

Nel primo capitolo 'di questo studio, mi sono concentrato sul lungo percorso che ha condotto Michel Foucault a elaborare i concetti di analitica del potere, cura di sé e, infine, ontologia del presente, nel tentativo di mostrare uno sforzo costante verso la definizione di un'etica costituita sulle pratiche di costruzione del soggetto. Nella seconda parte del lavoro, invece, sono passato ad analizzare il lavoro di Alain Badiou, concentrandomi sulla sua particolare concezione dell'ontologia e sul peculiare rapporto che essa intrattiene con un'etica delle verità. Nel terzo capitolo, infine, ho cercato di far “reagire” questi due elementi, per loro natura così diversi.

Il concetto stesso di ontologia del presente si pone in maniera abbastanza trasversale rispetto alla tradizione filosofica: come appare immediatamente chiaro, l'idea stessa di un'ontologia comporta un *essere* fisso e sostanzialmente immutabile a cui rivolgersi, una traccia o un senso che unisca gli elementi difformi della realtà. Andare nel senso opposto, invece, assieme a Foucault e a Badiou, permette di affacciarsi su una strada poco battuta nella storia del pensiero occidentale e apre a soluzioni inedite.

La portata del lavoro vuole evidentemente essere politica: la difficoltà, e insieme la sfida, stavano nel trovare un'evidenza della non contraddittorietà dei due percorsi teorici e pratici del soggetto-individuo foucaultiano e del soggetto-militante badiouiano. La scommessa non si giocava soltanto a livello di prassi militante, ma anche e soprattutto di prassi filosofica, dal momento che i due autori hanno fortemente fatto della teoria un'*arma* di militanza, seppure in modi molto diversi.

L'analisi dell'ontologia del presente, dunque, come teoria critica di quelle che sono le possibilità pratiche dell'azione politica, dell'apertura di spazi di libertà: il mio obiettivo è stato quello di chiarire le differenze di due modelli teorici e di stabilire il loro livello di compatibilità pratica. Attraverso Foucault ho analizzato in che misura il potere fosse ubiquitario, se ovunque vi fossero rapporti politico-etici e se i soggetti si muovessero in

un universo di libertà mai definitiva, ma sempre perfezionabile; attraverso Badiou, invece, ho evidenziato in che misura la politica fosse *rara* e l'azione militante si iscrivesse nel breve lasso di una *conversione alla rivoluzione*, capace di sottrarre completamente l'individuo dal *servizio dei beni*. La posta in gioco finale è stata quella di stabilire quanto quotidianità ed evento fossero in qualche modo complementari, necessari l'uno all'altro, utili a comporre un'etica che si imponesse sia nel cambiamento *di se stessi* – in relazione a qualcosa di simile a degli esercizi spirituali – sia nel lasciarsi cogliere dall'*entusiasmo* proprio dell'evento, capace di coinvolgere la propria soggettività in modi assolutamente imprevedibili.

L'ontologia del presente, in definitiva, rappresenta una traccia incredibilmente soggettiva che, scavando nella profondità di un'*etica eccezionale*, cerca di pensare un futuro possibile a partire dal nostro presente. Il punto di fuga dell'ontologia del presente, quindi, corrisponde alla capacità per il singolo di percepirsi come eccezione rispetto alla quotidianità e rispondere all'esigenza di cambiamento dello stato di cose presenti, in un momento storico di enorme incertezza e apparente inefficacia della politica e della militanza.

I due autori convocati in questa analisi, nelle loro differenze e nelle loro peculiarità, hanno cercato secondo direttrici diverse

una via d'uscita all'*impasse* costituita dal tramonto della politica novecentesca e dal modello di militanza di matrice leninista. Le vie di uscita da questo impaludamento, a mio avviso, vanno rintracciate proprio nella messa in questione di un'etica che *ecceda* il reale e il *servizio dei beni*, volgendo il soggetto verso un rapporto di ricerca della *verità* rispetto a se stesso e rispetto al mondo.

Se ciò debba avvenire attraverso una serie di messe in questione radicali del nostro modo di essere o riposi nella partecipazione a un evento, non spetta a questo studio stabilirlo.

Ciò che possiamo dire, alla fine di queste pagine, è che un vero cambiamento non è pensabile se non a partire da un lavoro profondo sul nostro modo di essere soggetti.

Ringraziamenti

Undici anni. Ho cominciato a studiare questi due autori undici anni fa: un ragazzino di diciannove anni che compra *Bisogna difendere la società*. Undici anni per farsi trovare dai problemi, per scegliere le domande e per ricercare le risposte: chi non ha fatto questo mestiere, non sa cosa vuol dire scavare tutte le biblioteche, tutti gli archivi, spulciare pagine e pagine di schedari o di motori di ricerca, inseguendo un'idea, una traccia, un indizio, spesso senza sapere fino in fondo se questa cosa abbia senso.

Per la parte in cui ce l'ho fatta, il merito non è mio, ma del fatto di aver avuto attorno a me l'affetto, il conforto, la fiducia che avrebbe meritato una persona molto migliore di me. Ma tant'è.

I miei grazie non bastano, ma sono almeno un punto di partenza:

Al Professor Borrelli: per la fiducia, la pazienza e la presenza. Senza di lui, sarei stato uno studente peggiore e forse mai un ricercatore.

A Sandro Arienzo: per l'amicizia vera e perché c'è stato sempre, anche quando avrebbe potuto guardare altrove.

Alla mia famiglia: perché mi hanno offerto sempre un luogo sicuro a cui tornare e un affetto, puro e totale, che neanche le bastonate riescono a rompere. Perché mi hanno insegnato la differenza tra il bene e il male.

Alla famiglia Vitiello: per la cura, l'affetto e la comprensione. Perché mi hanno fatto dono di ospitalità, ma sempre col beneficio dell'ambivalenza del termine.

A Ciccio e Knef: per esserci stati, per essere rimasti, per avere imparato a contrastare le mie grandi narrazioni. Perché alcuni discorsi trovano i loro incastri solo quando parlo con loro.

A Claudio, Ilaria e Chiara: perché è anche grazie a loro che questo tempo è stato possibile. Perché certe idee meritano di restare vive.

Ai compagni, perché ancora una volta sanno sanguinare, d'amore o di lotta: Danilo, Alfonso, Luca, Biagio e chi continua a essere un militante della verità.

A Marilou: perché una buona parte di questo lavoro è figlio nostro, del nostro confronto, delle nostre discussioni, del nostro impegno, della nostra militanza reciproca. Perché è lei la mia verità-evento.

Bibliografia

Opere di Michel Foucault

1. Libri

- Michel Foucault, “Introduzione alla Antropologia Pragmatica di Kant”, ora in Immanuel Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, Einaudi, Torino 2010
- Michel Foucault, *Raymond Roussel*, Ombre corte, Verona 2001
- Michel Foucault, *Nascita della clinica. Una archeologia dello sguardo medico*, Einaudi, Torino 1969
- Michel Foucault, *Le parole e le cose: un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano 1967
- Michel Foucault, *L'ordine del discorso: i meccanismi sociali di controllo e di esclusione della parola*, Einaudi, Torino 1972
- Michel Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1975
- Michel Foucault, *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano 1999
- Michel Foucault, *Nascita della clinica. Una archeologia dello sguardo medico*, Einaudi, Torino 1998
- Michel Foucault, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1978
- Michel Foucault, *L'uso dei piaceri*, Feltrinelli, Milano 1984

- Michel Foucault, *La cura di sé*, Feltrinelli, Milano 1985
- Michel Foucault, *Dit et écrits*, Gallimard, Paris 2001
- Michel Foucault, *Utopie. Eterotopie*, Cronopio, Napoli 2006

2. Corsi al Collège de France

- Michel Foucault, *Résumé des cours. 1970-1982*, Julliard, Paris 1989
- Michel Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir : Cours au Collège de France (1970-1971) suivis de Le savoir d'Oedipe*, Seuil, Paris 2011
- Michel Foucault, *Il potere psichiatrico (1973-1974)*, a cura di Jacques Lagrange, trad. Mauro Bertani, Feltrinelli, Milano 2004
- Michel Foucault, *Gli anormali (1974-1975)*, a cura di Valerio Marchetti e Antonella Salomoni, Feltrinelli, Milano 2002
- Michel Foucault, *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France (1975-1976)*, Feltrinelli, Milano 1998
- Michel Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2005
- Michel Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano 2005
- Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1978-1979*, Paris, Seuil/Gallimard, 2012
- Michel Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Feltrinelli, Milano 2003
- Michel Foucault, *Il governo di sé e degli altri (1982-*

1983), Feltrinelli, Milano 2009

- Michel Foucault, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri* (1983-1984), Feltrinelli, Milano, 2011

3. Saggi e raccolte

- *Colloqui con Foucault. Pensieri, opere, omissioni dell'ultimo maître-à-penser*, intervista di Duccio Trombadori, Castelvecchi, Roma 2005
- Michel Foucault, *Antologia. L'impazienza della libertà*, Feltrinelli, Milano 2001
- Michel Foucault, *Microfisica del potere: interventi politici*, Einaudi, Torino 1977;
- Michel Foucault, *Tecnologie del sé. Un seminario con Michel Foucault*, Bollati Boringhieri, Torino 1992
- Michel Foucault "Introduzione" ora in L. Binswanger, *Sogno ed esistenza*, Se, Milano 1993, pp. 11-85
- Michel Foucault, *Illuminismo e critica*, Donzelli, Roma 1997
- Michel Foucault, *Theatrum philosophicum*, «Aut Aut», 277-278 (1997), pp. 54-74
- Michel Foucault, *Il pensiero del fuori*, SE, Milano 1998
- Michel Foucault, *Biopolitica e liberalismo. Detti e scritti su potere ed etica 1975-1984*, Medusa, Milano 2001
- Michel Foucault, *Spazi altri. I luoghi delle eterotopie*, Mimesis, Milano 2001
- Michel Foucault, *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, Einaudi, Torino 2013

4. Saggi critici su Foucault

- AA. VV., *Towards a Critique of Foucault*, ed. by M. Gane, Routledge & Kegan Paul, London – New York 1986
- AA. VV., *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale Paris 9-10-11 janvier 1988*, Éditions du Seuil, Paris 1989
- AA. VV., *Foucault and the Writing of History*, ed. by J. Goldstein, Blackwell, Oxford (UK) – Cambridge (USA) 1994
- AA. VV., *Foucault and Political Reason: Liberalism, Neo-liberalism and Rationality of Government*, ed. by Andrew Barry, Thomas Osborne and Nikolas Rose, University of Chicago Press, Chicago 1996
- AA. VV., *The Later Foucault. Politics and Philosophy*, ed. by J. Moss, Sage Publication, London etc. 1998
- AA. VV., *Estetica ed esistenza. Deleuze, Derrida, Foucault, Weil*, a cura di L. M. Lorenzetti, M. Zani, FrancoAngeli, Milano 2001
- AA. VV., *Governare la vita. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-1979)*, a cura di S. Chignola, Ombre Corte, Verona 2006
- Giorgio Agamben, *Che cos'è un dispositivo?*, Nottetempo, Roma 2006
- Albert Allen, *Foucault's Debt to Hegel*, «Philosophy Today», 42 (1998), n. 1, pp. 71-78
- Pierandrea Amato, *Ontologia e storia. La filosofia di Michel Foucault*, Carocci, Milano 2011
- Jean Baudrillard, *Dimenticare Foucault*, Cappelli, Bologna 1977
- Francesco Barani, *Michel Foucault: diritto, potere, follia*, ETS, Pisa 2000
- Lorenzo Bernini, *Le pecore e il pastore: critica, politica*,

etica nel pensiero di Michel Foucault, Liguori, Napoli 2008

- Pierre Billouet, *Foucault*, Les Belles Lettres, Paris 1999
- Maurice Blanchot, *Michel Foucault come io l'immagino*, Costa & Nolan, Genova 1988
François Boullant, *Michel Foucault et les prisons*, Presses Universitaires de France, Paris 2003
- Gianvito Brindisi, *Potere e giudizio. Giurisdizione e veridizione nella genealogia di Michel Foucault*, Editoriale Scientifica, Napoli 2010
- Stefano Catucci, *Introduzione a Foucault*, Laterza, Roma-Bari 2001
- Philippe Chevallier, *Michel Foucault. Le pouvoir et la bataille*, Pleins Feux, Nantes 2004
- Jeannette Colombel, *Michel Foucault. La clarté de la morte*, Editions Odile Jacob, Paris 1994
- Vittorio Cotesta, *Linguaggio potere individuo: saggio su Michel Foucault*, Dedalo, Bari 1979
- Laura Cremonesi, *Michel Foucault e il mondo antico*, Edizioni ETS, Pisa 2008
- Gilles Deleuze, *Foucault*, Cronopio, Napoli 2002
- Chiara Di Marco, *Critica e cura di sé. L'etica di Michel Foucault*, FrancoAngeli, Milano 1999
- Claudia Dovolich, *Singolare e molteplice: Michel Foucault e la questione del soggetto*, Franco Angeli, Milano 1999
- Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault*, Ponte alle Grazie, Firenze 1989
- Didier Eribon, *Michel Foucault*, Leonardo, Milano 1994
- Hinrich Fink-Eitel, *Foucault*, Carocci, Roma 2002

- Miriam Iacomini, *Le parole e le immagini: saggio su Michel Foucault*, Quodlibet, Macerata 2008
- Béatrice Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, Millon, Paris 1998
- Sandro Luce, *Fuori di sé. Poteri e soggettivazioni in Michel Foucault*, Mimesis, Milano 2009
- Ottavio Marzocca, *Perché il governo? Il laboratorio etico-politico di Foucault*, Roma, Manifestolibri, 2007
- James Miller, *La passione di Michel Foucault*, Longanesi, Milano 1994
- Salvatore Natoli, *La verità in gioco: scritti su Foucault*, Feltrinelli, Milano 2005
- Pier Aldo Rovatti (a cura di), *Effetto Foucault*, Feltrinelli, Milano 1986
- John Rajchman, *Michel Foucault: la libertà della filosofia*, Armando, Roma 1987
- Enrico Redaelli, *L'incanto del dispositivo. Foucault dalla microfisica alla semiotica del potere*, Edizioni Ets, Pisa 2011
- Judith Revel, *Foucault, le parole e i poteri*, Manifestolibri, Roma 1996
- Judith Revel, *Michel Foucault, un'ontologia dell'attualità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003
- Andrea Ruini, *Michel Foucault. Un ritratto critico*, Clinamen, Firenze 2007
- Paul Veyne, *Michel Foucault: la storia, il nichilismo e la morale*, Ombre corte, Verona 1998

Opere di Alain Badiou

1. Libri

- Alain Badiou, *Le Concept de modèle*, Éditions Maspero, Paris 1969
- Alain Badiou, *Théorie de la contradiction*, éd. François Maspero, Paris 1975
- Alain Badiou, *De l'idéologie* (en collaboration avec F. Balmès), éd. François Maspero, Paris 1976
- Alain Badiou, *Le Noyau rationnel de la dialectique hégélienne*, éd. François Maspero, Paris 1977
- Alain Badiou, Sylvain Lazarus, *La situation actuelle sur le front de la philosophie*, Cahiers Yenan n° 4, Maspero, Paris 1978
- Alain Badiou, *Théorie du sujet*, éd. Seuil, Paris 1982
- Alain Badiou, Sylvain Lazarus, *Peut-on penser la politique ?*, éd. Seuil, Paris 1985
- Alain Badiou, *L'essere e l'evento*, Il melangolo, Genova 1995
- Alain Badiou, *Manifesto per la filosofia*, Cronopio, Napoli 2011
- Alain Badiou, *Le Nombre et les Nombres*, éd. Seuil, Paris 1990
- Alain Badiou, *D'un désastre obscur*, Éditions de l'Aube, Paris 1991
- Alain Badiou, *Conditions*, éd. Seuil, Paris 1992
- Alain Badiou, *L'etica, saggio sulla coscienza del male*, Edizioni Cronopio, Napoli 2006
- Alain Badiou, *Deleuze. Il clamore dell'essere*, Einaudi, Torino 2004
- Alain Badiou, *San Paolo, la fondazione dell'universalismo*, Cronopio, Napoli 1999

- Alain Badiou, *Metapolitica*, Cronopio, Napoli 1998
- Alain Badiou, *Ontologia transitoria*, Mimesis, Milano 2008
- Alain Badiou, *Inestetica*, Mimesis, Milano 2007
- Alain Badiou, *Circonstances, 1. Kosovo, 11-septembre, Chirac/Le Pen*, Lignes & Manifeste, Paris 2003
- Alain Badiou, *Circonstances, 2. Irak, foulard, Allemagne/France*, Lignes & Manifeste, Paris 2004
- Alain Badiou, *Circonstances, 3. Portées du mot « juif »*, Lignes & Manifeste, Paris 2005
- Alain Badiou, *Il secolo*, Feltrinelli, Milano 2008
- Alain Badiou, *Logiques des mondes. L'Être et l'Événement, 2*, éd. Seuil, Paris 2006
- Alain Badiou, *Circonstances, 4. De quoi Sarkozy est-il le nom ?*, Éditions Lignes, Paris 2007
- Alain Badiou, *Petit panthéon portatif*, éd. La Fabrique, Paris 2008
- Alain Badiou, *Second manifeste pour la philosophie*, éd. Fayard, Paris 2009
- Alain Badiou, *Circonstances, 5. L'Hypothèse communiste*, Éditions Lignes, Paris 2009
- Alain Badiou, *L'Antiphilosophie de Wittgenstein*, Editions NOUS, Paris 2009
- Alain Badiou, *Éloge de l'Amour*, Flammarion, Paris 2009
- Alain Badiou, Barbara Cassin, *Heidegger. Le nazisme, les femmes, la philosophie*, éd. Fayard, Paris 2010
- Alain Badiou, Barbara Cassin, *Il n'y a pas de rapport sexuel. Deux leçons sur « L'Étourdit », de Lacan*, éd. Fayard, Paris 2010

- Alain Badiou, *La Philosophie et l'Événement*, entretiens avec Fabien Tarby, éd. Germina, Paris 2010
- Alain Badiou, *Cinq leçons sur le cas Wagner*, Editions NOUS, Paris 2010
- Alain Badiou, *Le Fini et l'Infini*, Bayard, Paris 2010
- Alain Badiou, *La Relation énigmatique entre politique et philosophie*, éd. Germina, Paris 2011
- *Circonstances, 6. Le Réveil de l'Histoire*, Éditions Lignes, Paris 2011
- Alain Badiou, *La République de Platon*, Fayard, Paris 2012
- Alain Badiou, *L'Aventure de la philosophie française*, La fabrique éditions, Paris 2012
- Alain Badiou, *Circonstances, 7. Sarkozy: pire que prévu, les autres : prévoir le pire*, Éditions Lignes, Paris 2012

2. Saggi critici su Badiou

- AA.VV., *La rose de personne/La rosa di nessuno*, vol. 3 "Pouvoir Destituant/Potere Destituente", Mimesis, Udine 2008
- AA.VV., *Penser le multiple*, ed. Charles Ramond, Éditions L'Harmattan, Paris 2002
- Rémy Bac, *La Soustraction de l'être*, éd. Le Grand Souffle, Paris 2008
- Mehdi Belhaj Kacem, *Inesthétique et mimésis. Badiou, Lacoue-Labarthe et la question de l'art*, éditions Lignes, Paris 2010
- Mehdi Belhaj Kacem, *Après Badiou*, éditions Grasset, Paris 2011

- Bruno Besana et Oliver Feltham, *Écrits autour de la pensée d'Alain Badiou*, L'Harmattan, Paris 2007
- Bruno Bosteels, *Alain Badiou, une trajectoire polémique*, Editions La Fabrique, Paris 2009
- Bruno Bosteels, *Badiou and Politics*, Duke University Press, Durham & London 2011
- Bruno Bosteels, "Post-Maoism: Badiou and Politics." in *Alain Badiou and Cultural Revolution*. Special issue of *positions: east asia culture critique* 13.3, London 2005
- Bruno Bosteels, "Hegel in America." in Ed. Clayton Crockett, Creston Davis, and Slavoj Žižek, *Religion, Politics, and the Dialectic: Hegel and the Opening of the Infinite*, Columbia University Press, New York 2011
- Bruno Bosteels, "Badiou and Hegel" in *Badiou: Key Concepts*. Ed. Justin Clements and A. James Barlett, Acumen, London 2010
- Oliver Feltham and Justin Clemens, "An Introduction to Alain Badiou's Philosophy," in *Infinite Thought*, Bloomsbury Academic, London 2005
- Carlos Gómez Camarena et Angelina Uzín Olleros, *Badiou fuera de sus límites*, Imago Mundi, Buenos Aires 2010
- Peter Hallward, *Badiou: A Subject to Truth*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2003
- Peter Hallward, *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy*, Continuum, London 2004
- François Laruelle, *Anti-Badiou : Sur l'introduction du maoïsme en philosophie*, Kimé, Paris 2011
- Eric Marty, *Une Querelle avec Alain Badiou, philosophe*, Gallimard, Paris 2007
- Kostas Mavrakis, *De quoi Badiou est-il le nom?*, éd. L'Harmattan, Paris 2009

- Fabien Tarby, *La Philosophie d'Alain Badiou*, L'Harmattan, Paris 2005
- Fabien Tarby, *Matérialismes d'aujourd'hui : de Deleuze à Badiou*, L'Harmattan, Paris 2005
- Roberto Zuccolini, "Il comunismo? Solo «tendenza culturale»", *Corriere della Sera*, Milano, 9 aprile 2008, pag. 6

Altre opere consultate

- AA. VV., *Sens et usage du terme structure dans les sciences humaines et sociales*, dir. de R. Bastide, Mouton & Co., L'Aia 1962
- AA. VV., *Qu'est-ce que le structuralisme ?*, Editions de Seuil, Paris 1968
- AA. VV., *The Structuralist Controversy, The Languages of Criticism and the Science of Man*, ed. By R. Macksey and E. Donato, The John Hopkins University Press, Baltimore 1970
- AA. VV., *Sulla fine della storia. Saggi su Hegel*, a cura di M. Ciampa e F. di Stefano, Liguori, Napoli 1985
- AA. VV., *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, a c. di G. Duso, Carocci, Roma 1999
- AA. VV., *Governance*, a cura di G. Borrelli, Dante & Descartes, Napoli 2004
- AA.VV., *Lenin 2.0*, Transeuropa, Milano 2008
- Giorgio Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995, 2005
- Hannah Arendt, *Teoria del giudizio politico*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2005
- Gianfranco Borrelli, Alessandro Arienzo, *Emergenze*

democratiche. Ragion di stato, governance, gouvernementalité, Giannini, Napoli 2012

- Giovanni Casertano, *Paradigmi della verità in Platone*, Editori Riuniti, Roma 2007
- Pierpaolo Cesaroni, *Governo e costituzione in Hegel. Le Lezioni di Filosofia del diritto*, Franco Angeli, Milano 2006.
- Fabrizio Chiereghin, *La “Fenomenologia dello spirito” di Hegel. Introduzione alla lettura*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1994
- Sandro Chignola, *Storia concettuale e filosofia politica. Per una prima approssimazione*, in «Filosofia politica», IV (1990), n. 1, pp. 5-36.
- Sandro Chignola, *Fragile cristallo. Per la storia del concetto di società*, Editoriale Scientifica, Napoli 2004
- Gilles Deleuze, *La filosofia critica di Kant. Dottrina delle facoltà*, Cronopio, Napoli 1997
- Gilles Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*, Einaudi, Torino 2000
- Gilles Deleuze, *Differenza e ripetizione*, Raffaello Cortina, Milano 1997
- Gilles Deleuze, *Logica del Senso*, Feltrinelli, Milano 1976
- Gilles Deleuze, *Che cos'è l'atto di creazione?*, Cronopio, Napoli 2003
- Gilles Deleuze, *L'isola deserta e altri scritti 1953-74*, Einaudi, Torino 2007
- Gilles Deleuze e Felix Guattari, *L'anti-Edipo*, Einaudi, Torino 1975
- Gilles Deleuze e Felix Guattari, *Millepiani*, Castelvecchi, Roma 2006

- Gilles Deleuze e Felix Guattari, *Che cos'è la filosofia*, Einaudi, Torino 1996
- Immanuel Kant, *Scritti di Storia, Politica, Diritto*, Laterza, Roma-Bari 2011
- Jacques Lacan, *Il seminario. Libro I, Gli scritti tecnici di Freud. 1953-54*, Einaudi, Torino 1978
- Jacques Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-1960)*, Einaudi, Torino 1994
- Jacques Lacan, *Il seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi. 1969 - 1970*, Einaudi, Torino 2001
- Sylvain Lazarus, *Anthropologie du nom*, Seuil, Paris 1997
- Karl Marx, *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850*, Editori Riuniti, Roma 1974
- Karl Marx, *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, Editori Riuniti, Roma 1974
- Platone, *Leggi*, libro III pag. 690 , in *Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2005
- Jacques Rancière, *L'odio per la democrazia*, Edizioni Cronopio, Napoli 2008
- Gilbert Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Editions Jérôme Millon, Paris 2005
- Davide Tarizzo, *Introduzione a Lacan*, Editori Laterza, Roma-Bari 2007
- Mario Tronti, *La politica al tramonto*, Einaudi, Torino 1998, pag. 20
- Renata Viti Cavaliere, *Critica della vita intima*, Guida Editore, Napoli 2005
- Ludwig Wittgensein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Einaudi, Torino 1998

- Slavoj Žižek, *Il godimento come fattore politico*, Cortina, Milano 2001
- Slavoj Žižek, *Leggere Lacan. Guida perversa al vivere contemporaneo*, Bollati Boringhieri, Torino 2009
- Slavoj Žižek, *Žižek presenta Mao. Sulla pratica e sulla contraddizione. Scritti filosofico-politici del grande timoniere presentati da Žižek, con una lettera di Badiou*, Mimesis, Milano-Udine 2009
- Slavoj Žižek, *In difesa delle cause perse. Materiali per la rivoluzione globale*, Ponte alle Grazie, Milano-Udine 2009
- Slavoj Žižek, *Vivere alla fine dei tempi*, Ponte alle Grazie, Milano-Udine 2011