

Archeologia della volontà. Una preistoria delle *Lezioni sulla volontà di sapere*

Luca Paltrinieri •

Riassunto

L'articolo si propone di esaminare alcune nozioni dell'opera di Foucault che risultano centrali nell'arco di tempo che va dal 1967 al 1971. In questi anni infatti Foucault elabora non solo una sorta di bilancio del suo lavoro precedente ma anche un metodo per i cantieri genealogici degli anni 1970. Tre sono le linee di forza esaminate: la ridefinizione dell'impresa filosofica come una critica storica dell'attualità, la definizione precisa del tema del discorso produttivo, l'elaborazione di un quadro concettuale per esaminare la relazione tra pratiche discorsive e non discorsive che deriva dal bisogno di elaborare una risposta politica ai problemi posti dall'attualità. Questa tematica convergono nell'*Archeologia del sapere* che viene letta come la prima sistematizzazione teorica del modello genealogico. Infine, l'incarnazione di questo modello viene studiata in due corsi tenuti da Foucault: *Il discorso della sessualità* tenuto all'Università di Paris-Vincennes nel 1969 e *Le lezioni sulla Volontà di sapere*, tenuto al Collège de France nel 1971. Di quest'ultimo corso l'autore sviluppa le tematiche principali mostrando come, ancor più che l'elaborazione del tema del potere-sapere, la sua posta in gioco è la genealogia dell'intreccio tra volontà di sapere e volontà di verità.

Parole chiave

Foucault, verità, discorso, volontà, sapere.

• Ricercatore in filosofia politica al LabTop (Laboratoire Théories du Politique, CRESPPA, UMR 7217, Université Paris Laumière/CNRS) e al Centre pour la recherche en pédagogie de Paris (CIRPP- CCI-IdF). Dirige un programma sulla genealogie politica della nozione di impresa al Collège Internationale de Philosophie. E membro del consiglio scientifico del Centre Michel Foucault. Ha lavorato sulla storia della filosofia francese contemporanea, sulla storia dei saperi statistici e della razionalità manageriale. Autore di numerosi saggi su Michel Foucault, ha pubblicato in particolare *L'expérience du concept. Michel Foucault entre épistémologie et histoire*, Paris, Les Publications de la Sorbonne, 2012. <https://ciph.academia.edu/LucaPaltrinieri>.

Résumé

L'article concerne certaines notions centrales de l'oeuvre de Foucault entre 1967 et 1969. Non seulement au cours de ces années Foucault réalise une sorte de bilan de ses travaux précédents mais, de plus, il élabore une méthode pour le travail à venir. Trois développements sont ici privilégiés : la définition de la philosophie comme critique de l'actualité qui passe par la reconstruction historique, l'élaboration de la thématique du discours comme production, l'élaboration d'un cadre conceptuel pour l'étude des interactions entre pratiques discursives et non-discursives en tant que réponse politique aux questions actuelles. Ces thématiques sont retracées dans *l'Archeologie du savoir*, ouvrage qui représente la première systématisation théorique du travail généalogique. Ce travail généalogique dans le cadre d'un modèle historico-politique est ensuite examiné dans deux cours : *Le discours de la sexualité*, prononcé à l'Université de Paris-Vincennes en 1969, et les *Leçons sur la Volonté de savoir*, prononcé au Collège de France en 1970. Les thématiques générales de ce dernier cours sont présentés par l'auteur qui en montre l'enjeu profond : au delà de la thématique bien connue du savoir-pouvoir, ce cours annonce les recherches à venir sous la forme d'une généalogie des relations entre volonté de savoir et volonté de vérité.

Mots-clés

Foucault, vérité, discours, volonté, savoir.

Tra i sempre più numerosi interpreti è invalsa la tendenza a suddividere il pensiero di Foucault in tre grandi fasi, corrispondenti a tre strategie metodologiche (archeologia, genealogia, etica), tre oggetti (il sapere, il potere, il soggetto) o a tre periodi (gli anni '60, '70, '80). Questa interpretazione, basata sulle ricostruzioni retrospettive dello stesso Foucault, può essere utile per un'introduzione approssimativa al suo pensiero, ma ad un livello più profondo si rivela troppo superficiale. Infatti, alcune tematiche trasversali come la verità, le pratiche discorsive, la sessualità, la cui persistenza è emersa dalla pubblicazione recente dei corsi al Collège de France e di altri scritti inediti, rendono più complessa la trama d'un percorso lineare che per alcuni

culminerebbe semplicemente nella rivalutazione della figura più tradizionale del soggetto contro i dispositivi del potere¹.

In secondo luogo, bisognerebbe evitare di fare dell'ultima fase del pensiero di Foucault la verità finalmente raggiunta di un percorso erratico, nel quale il lavoro etico su di sé o la trasgressione parresiasica rappresentano l'ultima parola della "resistenza al potere" grazie alla ritrovata riflessività e libertà del soggetto sovrano. Uno degli effetti perversi di questo approccio consiste a confondere tecniche di sé e resistenza, dimenticando che le prime possono essere messe al servizio tanto delle lotte che dei dispositivi disciplinari e governamentali. La produzione di soggettività non può infatti essere definita unicamente nei termini di un relazione a sé che corto-circuita i meccanismi unilaterali del "governo": quest'ultimo si definisce piuttosto esso stesso come un'istanza la cui costruzione implica delle tecniche di conduzione degli altri come di sé, in una lotta che è essa stessa produttrice di soggettivazione e assoggettamento². Nella ricerca infinita del passaggio dell'etica al politico si è infatti perso di vista precisamente ciò che stava alle spalle della problematizzazione dell'ultimo Foucault, ovvero l'interrogazione sulla produttività delle relazioni di potere accompagnata dalla messa a punto di strumenti diagnostici e genealogici destinati a mettere in luce il nostro presente. Ne risulta che la genealogia del governo "ambientale" del neoliberalismo (e dell'archeologia dei suoi saperi) deve essere fatta *assieme* all'analisi dei modi di soggettivazione storici ed emergenti³.

Il Foucault degli anni '80, insomma, non può essere separato dal Foucault degli anni '60 e '70. In compenso, l'operazione di liquidazione della riflessione di Foucault degli anni 1970, definita da alcuni come una pura descrizione della dominazione e delle costituzione integrale del soggetto da parte dei meccanismi disciplinari⁴, ha avuto un altro effetto perverso: quello di far dimenticare che proprio in questi anni Foucault mette progressivamente a punto una metodologia di ricerca nella quale il riferimento imprescindibile all'attualità si accompagna all'interesse per la medicina, la storia,

¹ Come arriva a sostenere, ad esempio, Ph. Chevallier, "Que veut dire faire une histoire des problématisations?", in D. Boquet, B. Dufal, P. Labey (éds.), *Une histoire au présent. Les historiens et Michel Foucault*, Paris, CNRS, 2013, p. 121-135 : 134

² M. Foucault, "The Subject and Power", in H. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, p. 208-226.

³ F. Taylan, "L'interventionnisme environnemental, une stratégie néolibérale", *Raisons Politiques*, 52, novembre 2013, p. 77-88.

⁴ Si veda ad esempio F. Gros, "Situation de cours", in M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Paris, Gallimard-Seuil, 2001, p. 489-526: 507.

l'economia ed una serie di altri materiali che non sono strettamente filosofici. Foucault è probabilmente il filosofo del novecento che più ha cercato di aprire la filosofia al suo “fuori”⁵. Ed è proprio il confronto con l’“esterno” della filosofia che spinge Foucault alla rielaborazione continua del proprio pensiero.

Mai come oggi è insomma importante precisare i termini del compito diagnostico proprio alla genealogia foucaultiana, operando una contestualizzazione non anacronica del lavoro di Foucault. Così in questo articolo ci è sembrato opportuno ripartire dai temi e dai nodi problematici che occupano Foucault negli anni 1967-1970, proprio per dare un'idea della complessità di un cantiere in movimento che si ridefinisce lentamente ma decisamente intorno alla questione di un'analisi storica dell'attualità. Questa analisi su “ciò che noi siamo oggi” , che secondo Foucault definisce la filosofia stessa, sarà condotta negli anni '70 al tempo stesso attraverso i libri (*Sorvegliare e punire, La volontà di sapere, Pièrre Rivière, Alexina B., Le désordre des familles*), i corsi al Collège de France, e una serie di inchieste più pratiche regolarmente evocate in interventi puntuali nei media (giornali, televisione, radio) che Deleuze ha definito “le linee di attualizzazione” del pensiero di Foucault⁶. Per questa ragione, nell'analisi di questi anni decisivi a cavallo dei due decenni, terremo insieme questi tre “momenti” di una riflessione in movimento: i libri pubblicati; i corsi a Vincennes e al Collège de France; le interviste, gli articoli brevi e le conferenze raccolti nei *Dits et écrits*.

1. *Storia del pensiero e critica del presente : il problema dell'attualità*

Com'è noto, nei mesi seguenti alla pubblicazione de *Le parole e le cose*, Foucault ha condotto una viva polemica contro l'umanesimo di Sartre. Questo dibattito largamente mediatico, ed a tratti veramente superficiale, ha finito per occultare la ricerca foucaultiana e i suoi sforzi per dare una risposta alle accuse di voler “uccidere la Storia”. In questo contesto, certi testi “minori” diventano spie di una riflessione sotterranea, a volte persino divergente rispetto alle posizioni “ufficiali” del filosofo⁷. È sicuramente il

⁵ B. Karsenti, “La politica del ‘fuori’. Una lettura dei corsi di Foucault al Collège de France (1976-1979)”, *Filosofia politica*, XV, 2 (2005), p. 185-198 e L. Paltrinieri, “L'histoire de la philosophie saisie par son dehors”, in n D. Boquet, B. Dufal, P. Labey (éds.), *Une histoire au présent. Les historiens et Michel Foucault*, Paris, CNRS, 2013, p. 317-332.

⁶ G. Deleuze, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986.

⁷ M. Potte-Bonneville, “L'écriture du compte rendu: un art impur?”, in Ph. Artières, F. Gros, J.-F. Bert, J. Revel, *Foucault. Les cahiers de l'Herne*, Paris, L'Herne, 2011, p. 169-175.

caso della recensione alla *Filosofia dell'illuminismo* di Cassirer, pubblicata nella *Quinzaine littéraire* del luglio 1966, nella quale Foucault riporta una serie di temi che sembrano in realtà riguardare più la sua opera che quella del filosofo tedesco. Era proprio un libro come le *Parole e le cose*, infatti, che partiva da “un’astrazione fondatrice” per “cancellare i motivi individuali, gli incidenti biografici, e tutte le figure contingenti di un’epoca”, mettendo tra parentesi le determinazioni economiche o sociali. Attraverso queste operazioni, appariva allora “un tessuto indissociabile di discorso e di pensiero, di concetti e di parole, di enunciati e affermazioni” di cui “bisogna studiare attentamente la configurazione per ritrovarne la necessità intrinseca”. Bisogna lasciare il pensiero “pensare da solo, per meglio seguirne le nervature, e far apparire le congiunture, le separazioni, gli intrecci, le contraddizioni che ne rappresentano le figure visibili”, bisogna “isolare da tutte le altre storie (quella degli individui, come della società) lo spazio autonomo del teorico”, per riscoprirne una storia rimasta fino ad ora muta⁸.

Questo breve passaggio sembra definire alla perfezione l’oggetto dell’archeologia, ovvero il “pensiero” o il “discorso-pensiero” (*la pensée*). Come lo scriveva Georges Canguilhem in un famoso articolo su *Le parole e le cose*, l’archeologia è una storia nella quale “gli eventi riguardano i concetti e non gli uomini”⁹. Il suo oggetto principale non è la libertà di pensiero e di azione, ma una sorta di “obbligo” anonimo e generalizzato a pensare in un certo modo, una forma mentis non priva di una certa forza coercitiva che l’archeologo deve poter riconoscere ovunque: “nella filosofia, ma anche in un romanzo, nel diritto e nella giurisprudenza, e anche in un sistema amministrativo o in una prigione”¹⁰.

È evidente che la storia della filosofia non gode di alcuna priorità nell’interpretazione di questo “pensiero” disperso e regolare, essa stessa ne è piuttosto un sintomo. Lo strumento privilegiato per accedere a questa dimensione è piuttosto quello dei saperi storici. Non a caso, Foucault non esita e evocare, a fianco delle referenze strutturaliste, i lavori della scuola delle *Annales*, e in modo particolare la storia cosiddetta seriale perché basata sulla comparazione quantitative di serie di dati in

⁸ Su tutto il passaggio si veda M. Foucault, “Une histoire restée muette”, *La Quinzaine littéraire*, no 8, 1er - 15 juillet 1966, pp. 3-4. (Sur E. Cassirer, *La Philosophie des Lumières*, trad. P. Quillet, Paris, Fayard, coll. “L’Histoire sans frontières”, 1966.), ora in *Dits et écrits (DEI)*, Paris, Gallimard – Quarto, 2001, p. 573-577.

⁹ G. Canguilhem, “Mort de l’homme ou épuisement du Cogito?”, *Critique*, 242 (1967), p. 599-618, poi in Ph. Artières e al., *Les mots et les choses de Michel Foucault. Regards critiques* Caen, 2009, p. 249-274.

¹⁰ M. Foucault, “Michel Foucault, Les Mots et les Choses” (entretien avec R. Bellour), *Les Lettres françaises*, no 1125, 31 mars-6 avril 1966, pp. 3-4, ora in DEI, p. 526-532: 532.

economia e demografia (Braudel, Chaunu, Le Roy Ladurie) ma anche la scuola storica di Cambridge e il formalismo sovietico¹¹. Tuttavia sarebbe azzardato sostenere che l'impresa archeologica è ormai diventata integralmente e unicamente “una storia”, bisognerebbe piuttosto dire che Foucault applica alla storia del pensiero il modello messo a punto dagli storici, basato sulla relazione sinottica tra eventi composti in “serie” piuttosto che su una necessità causale sottostante¹².

L'archeologia ritaglia così il suo spazio specifico proprio prendendo le distanze da due grandi progetti antagonisti: la storia delle idee (o della filosofia) e la storia delle mentalità. La prima rimane chiusa all'interno di una tradizione con i suoi testi importanti, e si definisce come una storia basata sull'evoluzione di un soggetto pensante, cosciente delle proprie determinazioni e padrone del proprio destino. La storia delle mentalità, che conosceva allora un grande successo negli ambienti degli *Annales*, si basava invece su dei soggetti collettivi come “l'uomo medio” che sembravano reagire in modo meccanico alle determinazioni economiche, climatiche o sociale¹³. Fin dai tempi di *Storia della follia* l'approccio archeologico era stato equiparato ad una storia della mentalità, costringendo Foucault a distanziarsene elaborando il proprio progetto storiografico. Attraverso la definizione di un approccio originale alla storia, Foucault cerca infatti di liberare il pensiero dalla “soggezione antropologica”, quel riferimento costante alla funzione fondatrice del soggetto manifestato dalla persistenza di tutte quelle nozioni – la mentalità, lo spirito dell'epoca, l'influenza, l'autore, l'opera – che si presentano come “universali antropologici”, quando in realtà sono già “sintesi precostituite” al fine di costituire un'unità di senso del discorso storico¹⁴.

Lo stesso problema della discontinuità storica, sul quale si era concentrata la critica di Sartre, si situa in questo contesto. Nell'*Archeologia del sapere*, Foucault scriverà infatti che “fare dell'analisi storica il discorso della continuità e fare della coscienza

¹¹ “Sur les façons d'écrire l'histoire” (entretien avec R. Bellour), *Les Lettres françaises*, no 1187, 15-21 juin 1967, pp. 6-9, poi in DEI, p. 613-628.

¹² Su questo punto si veda *L'ordre du discours* (OD), Paris, Gallimard, 1970, p. 59 e soprattutto “La naissance d'un monde” (entretien avec J.-M. Palmier), *Le Monde, supplément: Le Monde des livres*, no 7558, 3 mai 1969, p. VIII, poi in DEI, p. 814-817.

¹³ Si veda su questo punto J. Revel, “Foucault et les historiens”, *Le Magazine littéraire*, giugno 1975, 101, p. 10-13, ora in Ph. Artières e al., *Surveiller et punir de Michel Foucault. Regards critiques 1975-1979*, Caen, Imec-PUC, 2010, p. 85-97.

¹⁴ M. Foucault, “Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie”, *Cahiers pour l'analyse*, 9, estate 1968, p. 9-40, poi in DEI, p. 724-759: 729.

umana il soggetto originario di ogni divenire e di ogni pratica, costituiscono i due aspetti dello stesso sistema di pensiero”¹⁵. Nella misura in cui la continuità storica è solo l’effetto di una pratica discorsiva che resta da analizzare e smontare¹⁶, non si tratta affatto di opporre la discontinuità alla continuità causale della storia tradizionale ma di trovare altre continuità e discontinuità *possibili* rivelando il gioco di dipendenze intradiscorsive, interdiscorsive ed extradiscorsive¹⁷. Al tempo stesso “concetto operatorio” e “ipotesi sistematica”¹⁸, la discontinuità permette di isolare nuovi strati di eventi, invisibili nel continuum lineare ed evolutivo ordinariamente presupposto, che a loro volta implicheranno un’altra periodizzazione¹⁹. Insomma, l’archeologia e l’artificio metodologico discontinuista dovrebbero poter rivelare il gioco delle differenti trasformazioni delle formazioni discorsive, senza alcuna pretesa teleologica. L’epoca, da questo punto di vista, è solo il nome che si può dare ad un groviglio di continuità/discontinuità, di modificazioni della positività e delle formazioni discorsive che non sono sincroniche, ma sfasate, e delle quali bisogna mostrare precisamente i rapporti²⁰.

Allo stesso modo, la critica più volte reiterata al causalismo storico²¹ non mira all’abbandono completo della nozione di causa nella disciplina storica, ma alla messa a punto di un metodo comparativo per analizzare le trasformazioni e le relazioni tra i diversi domini del pensiero: “i rapporti tra la linguistica e le opere letterarie, tra la musica e le matematiche, il discorso degli storici e quello degli economisti, non sono semplicemente dell’ordine del prestito, dell’imitazione o dell’analogia involontaria, e neppure dell’isomorfismo strutturale; queste opere, questi approcci si formano gli uni in relazione agli altri, esistono gli uni per gli altri”²². Poiché nelle *Parole e le cose* Foucault è interessato al pensiero stesso in quanto sistema di relazioni, si può comprendere come il suo interesse vada ad un metodo comparativo e descrittivo, ispirato all’etnologia strutturalista di Levi-Strauss, piuttosto che a un metodo esplicativo, basato

¹⁵ M. Foucault, *L’archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 23.

¹⁶ *Ibid.*, p. 4-5.

¹⁷ M. Foucault, “Réponse à une question”, *Esprit*, 371, maggio 1968, p. 850-874, poi in DEI, p. 701-721: 708.

¹⁸ M. Foucault, “Sur l’archéologie des sciences...”, cit., p. 726-727.

¹⁹ M. Foucault, “Sur les façons d’écrire l’histoire...”, cit., p. 618.

²⁰ AS, p. 4-5.

²¹ Cfr. per esempio M. Foucault, “Foreword to English Edition”, *The Order of Things*, Londra, Tavistock, 1970, p. IX-XIV, traduzione francese “Préface à l’édition anglaise”, in DEI, p. 875-881.

²² M. Foucault, “Sur les façons d’écrire l’histoire...”, cit., p. 617, 622.

sull'elucidazione delle cause²³. L'archeologia stessa si interessa non tanto al “perché”, ma a “come” nasce o si trasforma un dominio discorsivo: “non tanto l'apparizione del senso nel linguaggio quanto il modo di funzionamento dei discorsi in una certa cultura”²⁴. Ma i due metodi non si escludono a vicenda: laddove si trattava di definire i rapporti tra il dominio discorsivo e non discorsivo (come in *Nascita della clinica o Storia della follia*) Foucault non aveva rinunciato, almeno in una certa misura, ad un'analisi causalista che metteva in luce i rapporti “verticali” tra il sapere e le condizioni sociali, economiche, politiche di una certa epoca²⁵. Inaspettatamente, è proprio questa dimensione che prenderà man mano sempre più importanza nella riflessione del filosofo.

Insomma: postulare discontinuità, criticare il causalismo, mettere in luce le relazioni di trasformazioni tra i campi discorsivi e il non-discorsivo. Tutte queste operazioni mirano all'abbandono della categoria storiografica di “cambiamento” - sorta di forma vuota e astratta di una legge generale che presiede all'evoluzione storica - e alla scomposizione del flusso di avvenimenti in un sistema di trasformazioni delle regole e delle discontinuità che reggono il discorso²⁶. Ma questo tipo particolare di costruzione storica svolge un ruolo ben preciso all'interno di un'attività filosofica sempre più interpretata come diagnosi del proprio presente e della congiuntura culturale nella quale si trova una certa società: “diagnosticare il presente, dire cos'è il presente, dire in cosa questo presente è diverso e assolutamente diverso da tutto ciò che non è più, vale a dire il nostro passato. Probabilmente è proprio questo, oggi, il compito della filosofia”²⁷. Certo il tema dell'*attualità* filosofica e politica era già centrale nella scrittura della *La storia della follia*. Tuttavia, la polemica seguente le *Parole e le cose*, il maggio sessantottino che Foucault vivrà da Tunisi, l'esperienza all'università di Vincennes ed in seguito

²³ Cfr. su questo punto Ph. Sabot, “Granger et Foucault, lecteurs de Lévi-Strauss. L'anthropologie structurale entre épistémologie et archéologie des sciences humaines”, in P. Maniglier (ed.), *Le Moment philosophique des années soixante*, Paris, PUF, 2011, p. 143-157.

²⁴ M. Foucault, “Chi è lei, professor Foucault?” *La Fiera Letteraria*, 39, 28 settembre 1967, poi in DEI, p. 629-648: 633.

²⁵ “En intervju med Michel Foucault” (“Interview avec Michel Foucault”; entretien avec I. Lindung; trad. C. G. Bjurström), *Bonniers Litterära Magasin*, Stockholm, 37e année, no 3, mars 1968, pp. 203-211, poi in DEI, p. 679-690: 684-685.

²⁶ “Préface à l'édition anglaise”, cit., p. 879; “Réponse à une question”, cit., p. 705.

²⁷ M. Foucault, “Foucault répond à Sartre” (entretien avec J.-P. Elkabbach), *La Quinzaine littéraire*, no 46, 1er-15 mars 1968, pp. 20-22, poi in DEI, p. 690-696: 693, cfr. anche “La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est 'aujourd'hui'” (entretien avec G. Fellous), *La Presse de Tunisie*, 12 avril 1967, p. 3 (poi in DEI, p. 608-612).

l'impegno politico sulle prigioni, sono eventi che mettono veramente l'attualità al centro del pensiero di Foucault.

Ora, l'analisi attenta del proprio presente, dell'oggi, presuppone un vero lavoro di "scavo sotto i propri piedi" per scoprire come si è costituito quell'universo di pensiero, di discorso e di cultura che è ancora il nostro²⁸. Se la storia ha un privilegio nell'ottica foucaultiana, è precisamente perché essa permette di astrarsi dal proprio presente, di prendere distanza dalla propria cultura quotidiana per esaminare "dall'esterno" il nostro sistema di certezze e di discorso, analizzarne le condizioni formali e farne la critica²⁹. In questo senso, l'attività storica diventerà "un'etnologia interna della nostra cultura"³⁰ che permette di relativizzare le evidenze strutturali del nostro "pensiero". Se seguiamo Foucault su questo punto, la stessa impresa archeologica condotta in *Le parole e le cose* appare come un'indagine storica sulle condizioni di possibilità dei binomi concettuali che attraversano gli anni '60: strutturalismo e umanismo, senso e sistema, interpretazione e formalizzazione, ordine dell'uomo e ordine dei segni³¹. L'inchiesta storica rappresenta ormai il completamente necessario e sistematico di una filosofia che ha abbandonato ogni pretesa alla totalità per ridefinirsi come una pratica diagnostica dell'attualità.

2. Il senso e il sistema : dal linguaggio al "discorso"

Il linguaggio è l'altro grande polo di interesse di Foucault, che da un lato abbandona i riferimenti letterari, dall'altro legge, proprio in Tunisia, Wittgenstein e la filosofia del linguaggio inglese e americana: Russel, Austin, Whitehead, Dewey³². Le "forme di esistenza" del pensiero che Foucault vuole studiare si caratterizzano in primo

²⁸ "Che cos'è Lei Professor Foucault?" ("Qui êtes-vous, professeur Foucault?"; entretien avec P. Caruso; trad. C. Lazzeri), *La Fiera letteraria*, année XLII, no 39, 28 septembre 1967, pp.11-15, trad. fr. in DEI, p. 629-648: 641.

²⁹ *Ibid.*, p. 633.

³⁰ "Sur les façons d'écrire l'histoire", cit., p. 626.

³¹ Michel Foucault, "Les Mots et les Choses", cit., p. 528. Non a caso, nel 1981, Foucault dirà a Dreyfus e Rabinow che, con *Le parole e le cose*, piuttosto che schierarsi nelle file dello strutturalismo, aveva voluto fare un'archeologia dello strutturalismo, cf. "The Subject and Power", cit.

³² Cfr. su questo punto una lettera a Daniel Defert di Gérard Deladalle, esperto di pragmatismo e filosofia analitica, datata del 25 giugno 1996, nella quale Deladalle afferma di aver conosciuto Foucault nel suo periodo tunisino e che questi si interessava ai *Philosophical Essays* di Austin e alle *Ricerche* di Wittgenstein oltre che a Dewey (lettera privata, consultata al Centre Michel Foucault). Cf. aussi "Linguistique et sciences sociales", *Revue tunisienne de sciences sociales*, 6e année, no 19, décembre 1969, pp. 248-255, poi in DEI, p. 849-870.

luogo proprio per la loro sistematicità e regolarità. Come avrebbe detto Lacan, il “pensiero” è strutturato come un linguaggio, e il funzionamento del linguaggio è probabilmente la miglior prova che vi è un ordine ed un rigore non sono nella filosofia e nella matematica, ma anche nelle forme di pensiero più quotidiane e diffuse: “In tutte le epoche, il modo in cui gli uomini riflettono, scrivono, giudicano, parlano (persino nella strada o nelle conversazioni e negli scritti più quotidiani), o anche il modo in cui provano le cose, nella loro stessa sensibilità, tutta la loro condotta è retta da una struttura teorica, un *sistema*, che cambia nelle epoche e nelle società – ma che è presente in tutte le epoche e in tutte le società”³³. Un “sistema”, vale a dire, secondo una forte intonazione strutturalista, “un insieme di relazioni che si mantengono, si trasformano, indipendentemente dalle cose che collegano”³⁴. E Foucault oppone questo sistema al “senso”, parola chiave dell’ermeneutica e dell’esistenzialismo di Sartre, del quale denuncia l’ambiguità e la confusione. Se il “senso” appare ugualmente determinato e determinante rispetto all’azione umana, parlare del pensiero come un “sistema” anonimo e diffuso, permette di liberare il rapporto tra l’uomo, il linguaggio e il mondo dal modo in cui l’aveva posto la tradizione umanista, vale a dire nei termini di una creazione prometeica e cosciente che concludeva all’antropocentrismo. Da questo punto di vista, il senso non è un dato in qualche modo originario, “non appare da solo, non è “già qui”, o piuttosto “si dà”, certo, ma solo in virtù di un certo numero di condizioni formali”³⁵. Il “pensiero” precede in qualche modo la stessa esistenza umana e non si può dunque dire che la storia del sapere umano è integralmente nelle mani dell’uomo, e ancor meno di una “coscienza”. L’impresa archeologica dovrà allora rivelare questo certo “inconscio” della scienza, l’insieme delle necessità che restano in qualche modo invisibili al sapere stesso di un’epoca³⁶.

Tuttavia, non bisogna pensare l’archeologia nei termini di una filosofia del linguaggio astratta. Lo sforzo di autoriflessione condotto da Foucault lo conduce a identificare il dominio specifico dell’archeologia nel *discorso*, ovvero la forma di esistenza concreta del linguaggio nella sua dimensione *pratica*. Se la lingua costituisce un sistema di regole per enunciati possibili e dunque infiniti, il discorso è da intendersi come

³³ M. Foucault, “Entretien avec Madeleine Chapsal”, *La quinzaine littéraire*, 5, 16 maggio 1966, p. 14-15, poi in DEI, p. 541-546: 543.

³⁴ *Ibid.*, p. 542.

³⁵ “Qui êtes-vous, professeur Foucault?”, cit., p. 630.

³⁶ “Interview avec Michel Foucault”, cit., p. 684; “Foucault répond à Sartre”, cit., p. 693; “Préface à l’édition anglaise”, cit., p. 877.

“l'insieme finito e sempre limitato delle sole sequenze linguistiche effettivamente formulate”³⁷.

In secondo luogo, il discorso non è da intendersi come la semplice espressione del pensiero ma piuttosto come la “differenza tra ciò che si potrebbe dire correttamente in una certa epoca (secondo le regole della grammatica e della logica) e ciò che è effettivamente detto”³⁸. In questo senso, il discorso è una pratica *positiva* tra altre pratiche, e bisogna leggere il termine *positivo* spesso utilizzato da Foucault nel senso di *produttivo*: il discorso è un modo di fare esistere o sussistere, trasformare o distruggere *qualcosa* (un oggetto, un atto, un pensiero)³⁹. In quanto luogo di emergenza di un nuovo enunciato, il discorso è insomma il luogo di un *evento* ed un evento esso stesso. Di questa idea di una produttività evenemenziale del discorso, che Foucault riprende chiaramente a Austin (*Come fare cose con le parole*), egli non esiterà a svilupparne ben presto le conseguenze politiche. E se nel 1968 definirà ormai le imprese archeologiche come un’analisi dei “modi di esistenza del discorso scientifico”⁴⁰, sarà precisamente perché il concetto di discorso nella sua connotazione pratica e materiale gli offre una sponda per pensare il rapporto tra le sue analisi e le relazioni di potere.

3. *La questione politica*

In un universo interpretativo in cui il “senso” era destituito assieme alla sovranità del soggetto, quale spazio restava per l’azione politica? Un pensiero che introduce al tempo stesso il vincolo dell’ordine e il tema della discontinuità storica non rischia di condurre all’accettazione pura e semplice del sistema esistente o all’attesa di un evento selvaggio capace di rovesciare il sistema? Queste domande di Jean-Marie Domenach, direttore della celebre rivista *Esprit*, spingono Foucault a scrivere una lunga risposta che riflette i dilemmi dell’epoca⁴¹. In un momento in cui l’egemonia a sinistra del partito comunista è ancora molto forte mentre cresce la contestazione che a breve sarebbe sfociata nel maggio sessantottino, nessuno poteva essere indifferente a queste questioni.

³⁷ “Sur l’archéologie des sciences”, cit., p. 733, cfr. anche AS, p. 33-46.

³⁸ “Réponse à une question”, p. 713.

³⁹ *Ibid.*, p. 714.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 722.

⁴¹ Si tratta del testo “Réponse à une question”, che abbiamo citato sopra.

Anche se le sue posizioni sulla “morte dell’uomo” gli erano valse l’accusa di pensiero reazionario e destrorso, ma Foucault si era già ingegnato, senza grande successo, a mostrare il lato politico di una battaglia contro l’umanismo, “infima prostituta del pensiero”⁴² “dietro alla quale si nascondono tutti i regimi dell’Est e dell’Ovest per rifilarci la loro vecchia mercanzia”⁴³. Egli criticava così proprio la pretesa dell’umanismo a definire ciò che è bene per la felicità degli uomini: non solo troppe guerre e distruzioni sono state condotte in suo nome, ma lo stesso progetto delle scienze umane – liberare l’uomo dalle sue determinazioni attraverso la conoscenza – sembra ormai fallito⁴⁴. Non è sulla base dei grandi valori (la soggettività, la libertà, la felicità umane) che può giustificarsi una nuova politica ma sulla costruzione e la trasformazione delle strutture del vivere comune: e Foucault arriva ad affermare che una politica di sinistra dovrebbe stabilire un “optimum di funzionamento sociale”, definito sulla base del rapporto tra crescita demografica, consumo, libertà individuale, possibilità di trarne soddisfazione⁴⁵.

E chiaro che ormai quella che si delinea come una nuova politica non può più ignorare un’esigenza di rigore conoscitivo: “l’analisi teorica ed esatta del modo in cui funzionano le strutture economiche, politiche e ideologiche è una delle condizioni assolutamente necessarie per l’azione politica”⁴⁶. A questo proposito, Foucault invoca la parentela tra l’archeologia e il marxismo strutturalista di un’Althusser⁴⁷, la cui nozione di “pratica teorica” aveva influenzato il concetto di “pratica discorsiva”⁴⁸. Se Foucault denuncerà più tardi l’impensato dell’althusserismo, consistente a ricercare un effetto politico di convincimento attraverso i criteri della legittimazione scientifica⁴⁹, possiamo dire che è un certo modo di accostare l’epistemologia e la politica che accomuna i due pensatori: Foucault definisce ormai la doppia funzione politica della sua ricerca nel senso di una *critica* della storia delle idee, delle scienze, del sapere e in quello di un’analisi del discorso che fa apparire nuovi *oggetti*. In questo senso, l’archeologia può essere vista come “una storia delle pratiche discorsive nei rapporti specifici che le articolano ad altre

⁴² “Qui êtes-vous, professeur Foucault?”, p. 644.

⁴³ “Entretien avec Mme Chapsal”, cit., p. 544.

⁴⁴ “Foucault répond à Sartre”, cit., p. 691.

⁴⁵ “Qui êtes-vous professeur Foucault?”, cit., p. 645.

⁴⁶ “Interview avec Michel Foucault”, cit., p. 683.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 686.

⁴⁸ L. Althusser, *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965.

⁴⁹ M. Foucault, *Il faut défendre la société*. *Cours au Collège de France, 1975-1976*, Paris, Gallimard-Seuil, 1997, p. 11.

pratiche”⁵⁰, ma anche come un’analisi dell’articolazione tra un discorso scientifico e la pratica politica che ne trasforma le condizioni di funzionamento e lo stesso modo di esistenza. Questo orientamento è ormai chiaramente delineato nella risposta a Domenach, che ironicamente sarà pubblicata nel numero di *Esprit* del maggio 1968: “una politica progressista è una politica che riconosce le condizioni storiche e le regole specifiche di una pratica [...], che definisce in una pratica le possibilità di trasformazione e il gioco di dipendenze tra queste trasformazioni, [...] essa deve conoscere il modo in cui i diversi discorsi scientifici, nella loro positività (vale a dire in quanto pratiche legate a certe condizioni, rispondenti a certe regole e suscettibili di trasformazione) sono prese in un sistema di correlazioni con altre pratiche”⁵¹.

Insomma, attraverso la riflessione sulla storia e sul discorso come una pratica nella quale politica e teoria comunicano direttamente, Foucault si allontana lentamente ma definitivamente dall’entusiasmo per uno strutturalismo di facciata, nei cui ranghi era stato arruolato suo malgrado dopo l’uscita di *Le parole e le cose*. Bisogna ormai trattare il discorso come un *evento*, del quale analizzare gli effetti pratici e la valenza storica, vale a dire il suo modo specifico di esistenza. Questo progetto di una “descrizione pura dei fatti di discorso”⁵² regge apertamente l’architettura concettuale dell’*Archeologia del sapere*, libro malriuscito secondo alcuni, senza dubbio poco letto, ma sul quale bisogna tornare leggendo precisamente come il sintomo di uno sforzo di approfondimento teorico e di sistematizzazione che caratterizza gli anni tunisini di Foucault.

4. *Uno sforzo di definizione concettuale: sapere ed enunciato nell’Archeologia*

Un buon modo per leggere l’*Archeologia del sapere* è di partire dalla quarta e ultima parte, nella quale Foucault delinea i caratteri fondamentali della descrizione archeologica distinguendola dalla storia delle idee e dalla storia della scienza. Abbiamo visto le critiche alla storia delle idee, ma trattare il discorso come un “evento” significa anche prendere una certa distanza dall’epistemologia storica, corrente nella quale Foucault è stato spesso incluso, nella scia di una tradizione che include Bachelard, Poincaré, Canguilhem. Certo, il discorso “scientifico” rappresenta sempre un angolo di

⁵⁰ “Réponse à une question”, cit., p. 714-715.

⁵¹ *Ibid.*, p. 721.

⁵² “Sur l’archéologie des sciences”, cit., p. 733.

attacco privilegiato per l'archeologia, ma Foucault non vuole affatto concentrarsi sulla sola evoluzione del pensiero scientifico: non a caso nel suo primo corso al Collège de France evocerà “l'insufficienza degli strumenti dell'epistemologia” per la sua ricerca⁵³. Si può infatti dire il soggetto del libro del 1969 è più ampio e al tempo stesso più preciso di quello di una storia della scienza: l'archeologia si interessa alle condizioni di possibilità del discorso scientifico, e si situa sul piano “delle pratiche discorsive nella misura in cui rendono possibile un *sapere*, e in cui questo sapere assume lo statuto e il ruolo della scienza”⁵⁴.

L'evoluzione del concetto di “sapere” dalle *Parole e le cose* all'*Archeologia del sapere* è non solo la chiave di comprensione di quest'ultimo libro, ma anche del successivo passaggio alla genealogia. Georges Canguilhem aveva scritto che gli oggetti della scienza, ancor prima di essere degli oggetti naturali, sono oggetti d'esperienza e di percezione in una cultura⁵⁵. Potremmo dire che l'archeologia si rivolge a questi pre-oggetti, “immaturi” secondo i criteri di scientificità di un'epoca⁵⁶. In questo senso, il sapere si situa “tra l'opinione e la conoscenza scientifica”⁵⁷ e rimanda alle “conoscenze, le idee filosofiche, le opinioni quotidiane, ma anche le istituzioni, le pratiche commerciali e poliziesche, i costumi”⁵⁸. Questi concetti, formulazioni, opinioni, teorie sono implicate in una serie di istituzioni, di tecniche, di condotte, di attività scientifiche e operazioni politiche o istituzionali, nella finzione o nei romanzi⁵⁹. Il sapere è ciò che rimane implicito mentre rende possibile la conoscenza scientifica, nella misura in cui “determina lo spazio nel quale possono separarsi e situarsi, l'una in relazione all'altra, la scienza e l'esperienza”⁶⁰. All'opposto dello storico della scienza, che si situa sul piano delle condizioni di produzione di un dominio di enunciati formali in opposizione alla conoscenza prescientifica, l'archeologo, deve poter cogliere le condizioni di possibilità del discorso scientifico, nella sua coerenza con i discorsi che costituiscono il sapere di un'epoca: “l'analisi archeologica deve mostrare positivamente come una scienza

⁵³ M. Foucault, *Leçons sur la Volonté de Savoir. Cours au Collège de France 1970-1971, suivi par Le savoir d'Oedipe*, Paris, Gallimard-Seuil, 2011, p. 5.

⁵⁴ AS, p. 254.

⁵⁵ G. Canguilhem, “L'objet de l'histoire des sciences”, in Id., *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 1983.

⁵⁶ I. Hacking, “Michel Foucault's Immature Science”, *Nous*, vol. 13, 1 (mar 1979), p. 39-51.

⁵⁷ M. Foucault, “Titres et travaux”, Paris, 1969 (presentazione della candidatura al Collège de France), poi in DEI, p. 870-874: 872.

⁵⁸ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, cit., p. 526.

⁵⁹ “Sur l'archéologie des sciences”, cit., p. 751; AS p. 248.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 578.

s'inscriva e funzioni nell'elemento del sapere"⁶¹. Da questo punto di vista, il sapere rappresenta "il campo di storicità nel quale appaiono le scienze"⁶².

Alla radice della nozione di "sapere" vi è insomma un'ambiguità: da un lato, il sapere comprende delle conoscenze già formate ed empiriche, dall'altro rappresenta esso stesso una condizione di possibilità per la conoscenza scientifica, su di un piano che Kant avrebbe chiamato "trascendentale"⁶³. È questa ambiguità che Foucault cerca di riassorbire attraverso la "descrizione pura dei fatti del discorso", ovvero senza ripetere l'errore, commesso dalle scienze umane, di riferire il sapere all'uomo, proiettando la confusione tra i due piani della conoscenza in un allotropo empirico-trascendentale che è soggetto ed oggetto di conoscenza. Infatti, se il "sapere" è più ampio della scienza e la precede, esso non si può studiare a partire dalla permanenza dei concetti, dell'unità degli oggetti o dalla divisione disciplinare delle scienze. Il piano d'attacco scelto da Foucault per studiare il sapere, nella prima e nella seconda parte del saggio del 1969, è ben preciso: bisogna partire dagli isomorfismi e dalle regole comuni che definiscono i concetti, gli enunciati, le scelte tematiche dei diversi discorsi di un determinato periodo storico per risalire alle "formazioni discorsive". Queste ultime, poiché rappresentano le opzioni comuni a diverse pratiche discorsive, possono essere definite come le "leggi" della performance verbale, ovvero come un sistema generale del discorso che definisce le condizioni storiche di apparizione degli oggetti e dei concetti scientifici.

Analizzare archeologicamente il discorso sulla follia, per esempio, non significa comprendere quale tipo di rapporti intrattiene con l'oggetto "follia", ma il modo in cui, in quanto pratica regolata, esso forma l'oggetto di osservazione "follia" e lo rende disponibile per una conoscenza scientifica. La "follia" non è insomma un'evidenza che aspetta di venire riconosciuta nell'ordine delle cose grazie ad uno sguardo più acuto, essa "esiste solo nelle positive condizioni di un complesso ventaglio di rapporti"⁶⁴: rapporti primari tra istituzioni, tecniche, forme sociali, e rapporti secondari formulati nel discorso stesso (es. ciò che la psichiatria dice della famiglia). Infine, relazioni discorsive, tra diversi discorsi all'interno di una formazione discorsiva. Tutte queste relazioni possono essere descritte come un insieme regolato, senza essere riportate

⁶¹ AS, p. 237.

⁶² "Sur l'archéologie des sciences", cit., p. 759.

⁶³ AS, p. 247.

⁶⁴ AS, p. 65.

all'attività sintetica di un soggetto o di una coscienza. Per questo Foucault insiste sul termine di “dispersione”: laddove la storia delle idee, della filosofia o della scienza cercano sempre di riportare la conoscenza scientifica ad un'unità ideale (il soggetto, il concetto o l'oggetto), l'archeologia *non deduce* alcun ordine del ragionamento scientifico, essa *descrive* l'organizzazione degli enunciati in una formazione discorsiva. L'archeologia riporta gli oggetti falsamente “naturalisti” delle scienze all'insieme di regole che permettono di formarli come oggetti del discorso e sono quindi le loro condizioni storiche di apparizione. Viene allora alla luce un reticolo preconettuale di regolarità che solo a livello logico precedono i discorsi, in quanto la loro coerenza deriva dall'essere investite in una pratica discorsiva e attualizzate in un discorso che è “in tutto e per tutto storico”, esso stesso un “frammento di storia”⁶⁵.

Se ogni formazione discorsiva è un insieme articolato ed indissociabile di oggetti, enunciati, concetti e scelte teoriche, secondo Foucault, la sua regolarità deriva dalla funzione strategica che il discorso ricopre al tempo stesso in relazione ad altri discorsi ed in relazione ad altre pratiche non discorsive. E la relazione che, in qualche modo, crea la regola, poiché ogni discorso deve al tempo stesso poter inserirsi in una massa di discorsi già detti e condurre una novità semantica per poter essere significante. Così, gli elementi del discorso continuano a modificarsi nella generale stabilità di una pratica discorsiva, mentre le pratiche discorsive non cessano di modificare i campi che mettono in relazione. Il discorso non cessa insomma di essere *evento* pur situandosi sempre in una *serie*, sulla base di regole specifiche inerenti alla totalità del campo discorsivo.

La definizione di enunciato – che per Foucault è più che una cosa, una “funzione di esistenza” dei segni linguistici – corrisponde precisamente a questa visione del discorso come *evento regolare*, del quale marca l'esistenza in un passato: “enunciato” è ciò che qualifica il “già detto” come un'evento, come una “materialità ripetibile”⁶⁶. Ma d'altra parte l'enunciato è ciò che inserisce un sintagma in uno spazio di relazioni significanti nel quale può essere “frase”, cioè avere un senso o meno. L'enunciato appare infatti sempre in un “campo enunciativo”, di stabilizzazione o di utilizzazione, costituito da altri enunciati che riducono il soggetto, da “donatore di senso” a una

⁶⁵ AS, p. 162.

⁶⁶ AS, p. 145.

funzione “vuota” (ricopribile da diversi individui) dell’enunciato stesso⁶⁷. Si vede insomma l’importanza che l’enunciato, vera e propria unità di base dell’archeologia, ricopre all’interno di un’analisi che vorrebbe eliminare il riferimento stesso ad un *cogito*, per ridurre soggetto e oggetto a “funzioni” che rispondono ad un sistema di regole relativo al discorso stesso. Ma si noti anche che la definizione di enunciato lascia aperta la tensione tra trascendentale ed empirico, che mai come qui sembra irrisolta: da una parte l’enunciato è una funzione di esistenza, qualcosa che “fa esistere”, dall’altra rimane una materialità. In quanto funzione, l’enunciato condiziona la significazione della frase; in quanto materialità, è condizionato dall’esistenza di un campo enunciativo. Foucault può allora sostenere che gli enunciati sono tanto *eventi* (rispondenti a condizioni di possibilità) che *cose* (con un campo di utilizzazione: un enunciato ne nega altri, ne impedisce la formazione oppure ne autorizza la formulazione, in breve può valere lui stesso come condizione di possibilità di altri enunciati)⁶⁸. Se il solo livello che interessa l’archeologia è quello dell’“omogeneità enunciativa”, ovvero della gerarchia interna alla regolarità enunciativa, lo spostamento della funzione trascendentale (condizionante) sul piano orizzontale delle relazioni tra enunciati non sembra risolvere l’aporia che caratterizzava il “sapere”.

Un modo per rendere conto della differenza tra i due piani consiste allora a rivolgersi agli enunciati nella loro *rarietà*, cercando di comprendere non una legge astratta che riferirebbe il loro senso a una totalità del linguaggio, ma come sono potuti apparire gli enunciati che sono effettivamente stati detti. Collocarsi sul livello del “si dice” significa prendere in considerazione le cose effettivamente dette o scritte come degli eventi costitutivamente “rari”: si pensi alla biblioteca di Babele descritta da Borges, nella quale gli enunciati effettivamente significanti rappresentano una parte infima della totalità delle combinazioni possibili. Si eviterà allora, per una sorta di rasoio occamiano, di riferire il significato degli enunciati sia ad una soggettività trascendentale (soluzione neokantiana) che ad una riserva potenzialmente infinita di significato (soluzione ermeneutica), per prendere in considerazione soltanto il “cumulo” enunciativo prodotto dalla persistenza degli enunciati, dalla loro trasformazione, dalla loro addizione. Ma

⁶⁷ AS, p. 80-82.

⁶⁸ AS, p. 121 sv.

questa soluzione, che più tardi Foucault chiamerà il “principio di rovesciamento”⁶⁹, risolve veramente il paradosso di un insieme di “regolarità, le quali si autoregolano”⁷⁰?

Il problema è che le altre nozioni introdotte da Foucault nel suo libro del 1969 riproducono questa contraddizione. *L'archivio* è al tempo stesso “l'insieme dei discorsi effettivamente pronunciati”⁷¹, e “il sistema generale della formazione e della trasformazione degli enunciati”⁷², ovvero l'insieme delle regole relative alle operazioni che fanno esistere il discorso. Lo stesso si può dire per il concetto centrale dell'archeologia, *l'a priori storico*, che lungi dall'essere la struttura formale e universale del soggetto kantiano, o l'usserliana struttura permanente di senso all'origine del divenire storico, rappresenta un insieme di condizioni costituite nel tempo, radicalmente sottratte alla sovranità di un soggetto e consegnate al discorso: “l'a priori non sfugge alla storicità: non costituisce una struttura intemporale al di sopra degli avvenimenti [...] è esso stesso un insieme trasformabile”⁷³. Non si tratta solamente di storicizzare il trascendentale, sulla scia di una lunga tradizione precedente, ma anche di legare implicitamente *l'a priori storico* al discorso, ribadendo che l'insieme di regole della pratica discorsiva sono anche sono sempre condizione di esistenza per gli enunciati.

Anche qui, le “regole” non rappresentano un altro piano rispetto alle pratiche: “queste regole non s'impongono dall'esterno agli elementi che mettono in relazione; sono implicate proprio in ciò che collegano”⁷⁴, si stabiliscono sulla base di ciò che è effettivamente detto, ed in questo senso l'a priori è immerso in una storia, ma è sua volta a priori di “una storia che è data”⁷⁵. L'apriori storico foucaultiano si può allora definire come l'aspetto *condizionante* dell'archivio il quale, per quanto sia definibile come un insieme di regole, rimane pur sempre quel sistema di enunciati *condizionato* da regole e sottoposto alle trasformazioni temporali. Ma se l'a priori, come l'archivio, è *storico* nel senso che è attraversato da cima a fondo dal tempo, allo stesso modo *non può essere formale* (come lo era l'a priori kantiano, contrapposta al molteplice sensibile – spaziale e temporale – dato dall'intuizione): e non a caso Foucault dopo poche righe scrive che

⁶⁹ OD, p. 53-54.

⁷⁰ AS, p. 174.

⁷¹ “Michel Foucault explique son dernier livre” (entretien avec J.-J. Brocher, *Magazine littéraire*, 28, avril-mai 1969, pp. 23-25, poi in DEI, pp. 799-807: 800; “La naissance d'un monde”, cit., p. 814-815.

⁷² AS, p. 178.

⁷³ AS, p. 175.

⁷⁴ AS, p. 197.

⁷⁵ AS, p. 176.

“esso è una figura puramente empirica” contrapposta “agli apriori formali la cui giurisdizione si estende senza contingenza”⁷⁶. Insomma, non sarà sfuggito che anche questa nozione “un pò stridente”, come ammette Foucault stesso, riproduce lo squilibrio tra empirico e trascendentale, o il paradosso di condizioni di possibilità del sapere che sono esse stesse empiriche.

Che questo disequilibrio insanabile, che si propaga dalla nozione di “sapere” a quella di “enunciato” ed “archivio” ed infine all’*a priori storico* rappresenti il problema teorico centrale dell’*Archeologia* è risaputo⁷⁷. Ma questo scarto tra l’empirico e il trascendentale non definisce esattamente il campo di apparizione di tutte quelle “scienze empiriche” come la medicina o l’economia, che per anni sono rimaste i “brutti anatrocchi” della storia della scienza? Nella misura in cui l’archeologia si rivolge proprio a queste scienze come esempio dell’intreccio tra formalizzazione e ricerca empirica, lo sforzo concettuale dell’*Archeologia del sapere* apre quell’insieme di nuovi problemi e tematiche che appaiono nella quarta parte del libro e saranno sviluppati negli anni 70 (in primo luogo la “sessualità” come insieme di concetti, oggetti, comportamenti investiti in una pratica discorsiva).

In questo senso, nel quadro di un’interpretazione globale del pensiero di Foucault, l’*Archeologia del sapere* rappresenta la prima sistematizzazione teorica del modello genealogico. In effetti, l’insistenza sulle “pratiche discorsive” regolate, lungi dal ricondurre integralmente l’archeologia all’astrazione de *Le parole e le cose*, comincia a far apparire “i rapporti tra formazioni discorsive e non discorsive: istituzioni, avvenimenti politici, pratiche e processi economici”⁷⁸. Il discorso vi appare come un’istanza involupata in un insieme di processi, di storicità, di lotte, alle quali l’archeologo non può essere indifferente. La possibilità di “politicizzare l’archeologia” appare chiaramente alla fine del libro: l’analisi del sapere politico cercherebbe di vedere come il comportamento politico di una società, di un gruppo o di una classe sia permeato da una pratica discorsiva che non ha a che vedere né con le teorie politiche dell’epoca né con l’emergenza di una “coscienza politica” collettiva ma direttamente con le lotte, le decisioni strategiche e le pratiche nei termini di oggetti di enunciazione, analizzabili sul piano orizzontale di un “sapere”. Inserito in questo contesto più largo, il discorso

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ Cfr. per esempio H. Dreyfus, P. Rabinow, *op. cit.*

⁷⁸ AS, p. 221.

scientifico, con il quale abbiamo aperto la nostra lettura dell'*Archeologia*, è un oggetto privilegiato solo perché nella nostra modernità “le formazioni discorsive non cessano di epistemologizzarsi” ed è dunque proprio “negli interstizi del discorso scientifico che si può cogliere il gioco delle formazioni discorsive”⁷⁹. La via verso l’analisi delle relazioni di sapere e potere nella costituzione degli oggetti attraverso le pratiche discorsive è ormai aperta.

5. *La prima indagine sulla sessualità*

Il programma di ricerca formulato alla fine dell'*Archeologia* trova una sua prima realizzazione in uno dei quattro corsi che Foucault tiene all’Università sperimentale di Paris-Vincennes tra il 1968 et il 1970: “Il discorso della sessualità” (1968-1969) che annuncia le indagini storiche del decennio successivo. Il soggetto del corso non era affatto originale. Abbiamo visto che l’archeologia si definiva ormai come un lavoro storico al servizio dell’attualità, ora qual era la questione che si affermava prepotentemente con il sessantotto francese, con l’interesse crescente per la psicanalisi, con la diffusione delle teorie sulla repressione, se non precisamente la questione della sessualità? In questo corso si tratta infatti di studiare dal punto di vista storico, piuttosto che “la maniera in cui si sono costituiti, corretti, purificati, organizzati i concetti di una scienza della sessualità”, l’emergenza di un discorso relativamente recente che prende per oggetto la sessualità e conduce alla sua progressiva “epistemologizzazione”: discorso che, fin dalle sue origini tende ad essere “un discorso di sapere e di trasgressione, e sempre meno un discorso di valorizzazione e prescrizione”⁸⁰.

Cercando di comprendere come e perché la sessualità ha potuto trasformarsi in oggetto di un discorso scientifico, suscettibile d’essere “vero” o “falso”, Foucault traccia cinque campi di studio: la trasformazione dell’esperienza della sessualità alla fine del XVIII secolo (attraverso tre domini: la casuistica, le regole pratiche del matrimonio dalla scelta del congiunto al controllo delle nascite, l’istituzione giuridica); l’epistemologizzazione della sessualità nel XIX secolo (attraverso la giurisprudenza, la riflessione filosofica sulla sessualità, la biologia della sessualità); l’eziologia sessuale nella psicanalisi; la sessualità nel discorso letterario da Sade a Lawrence; la liberazione

⁷⁹ AS, p. 265.

⁸⁰ Le citazioni come questa parte dell’articolo sono tratte dal manoscritto del corso, ormai conservato alla Bibliothèque Nationale de France.

sessuale in Reich e Marcuse. Tutti temi che saranno ripresi, a vario titolo, nella *Volontà di sapere*, l'opera del 1976 della quale questo corso rappresenta l'incunabolo.

Com'era da aspettarsi, Foucault si serve in larga parte delle ricostruzioni degli storici. Si può chiaramente leggere l'influenza di Labrousse, Goubert, Braudel nella descrizione della rottura degli equilibri demografici e della crescita economica del XVIIIe secolo e del passaggio tra il sistema dell'alleanza matrimoniale nell'*Ancien Régime* al codice civile moderno del matrimonio, Dumezil per quanto riguarda la lettura delle pratiche matrimoniali dall'antichità fino al codice civile passando per il cristianesimo. Ma non mancano i riferimenti alle analisi marxiste sul bisogno di "manodopera come esercito di riserva del capitalismo" e presupposto di un discorso popolazionista che rilancia i programmi di assistenza e salute pubblica, oltre che gli studi di statistica ed una teoria della regolazione della popolazione direttamente collegata alla produzione e al consumo. Il tema, regolarmente evocato, di una borghesia che vorrebbe controllare gli effetti della demografia a livello della ripartizione dei beni è, ad esempio, tipicamente marxista, ma Foucault lo affianca qui a l'emergenza di altre formazioni discorsive: una teoria "scientifica" (Buffon) che fa della crescita demografica la base della società, un discorso morale che identifica la prolificità rurale alla buona "natura", un discorso giuridico che cerca di riformulare il codice del matrimonio e della famiglia al fine di prevenire il celibato.

Da una parte Foucault procede insomma sulla falsariga delle *Parole e le cose*, comparando diversi tipi di discorso per esaminare l'emergenza di un oggetto a partire dalla loro sovrapposizione. Da un altro punto di vista, però, l'edificio preso in conto da Foucault comprende ormai una ridda di elementi eterogenei: pratiche sociali effettive, tecniche di sapere, teorie economiche, rivendicazioni sociali, riforme giuridiche, discorsi morali e letterari. Certo, l'operazione che naturalizza la sessualità alla fine del settecento è ideologica: le si dona il diritto di esistere a pieno titolo nella città, si fa del matrimonio un contratto. Ma dire che in ogni caso si tratta d'ideologia non basta poiché, afferma Foucault, bisogna analizzare l'operazione ideologica come una produzione discorsiva che ha permesso di costruire un ponte tra questi diversi elementi costruendo un'unità fittizia che purtuttavia ha avuto degli effetti reali. E si lancia allora in una descrizione particolareggiata dei diversi livelli della "codificazione ideologica" di un processo economico. Si ritrovano qui i due termini, contratto e natura, che erano al centro dell'ideologia politica, ma sfasati: nel momento del decollo industriale, la borghesia deve

poter credere che la società non sia il risultato di un contratto, ma di una funzione organica. Si crea un'ideologia che va dalla procreazione al contratto civile, ultima espressione di questo slancio organico. Nella famiglia, l'ideologia organica della società, l'ideologia naturalista della natalità e il tema del contratto che caratterizza il matrimonio borghese si ritrovano allora uniti. Foucault si dedica allora ad un lungo e particolareggiato studio della funzione matrimoniale nei suoi aspetti giuridici, nella tradizione cristiana, fino al matrimonio borghese post rivoluzionario, con l'obiettivo di comprendere come la codificazione ideologica di un processo sociale ha potuto infine dare luogo alla formazione di un oggetto per una scienza della sessualità.

Già questa descrizione approssimativa permette di cogliere i tratti distintivi di un'operazione storica che fatica a prendere le distanze dai codici culturali dell'epoca. Non a caso i riferimenti all'ideologia, all'analisi economica marxista in termini di classe, alla funzione repressiva del matrimonio saranno sistematicamente cancellati nel primo tomo della *Storia della sessualità*, scritto quasi sette anni più tardi. Un'apparato teorico composto dai concetti di strategia, dispositivo, relazioni di potere avrà ormai sostituito il lessico pseudo-marxista che ancora si legge in filigrana in queste analisi del 1969. Ciononostante, la tesi centrale della *Volontà di sapere* – il discorso sulla sessualità non è stato solo repressivo ma produttivo di un nuovo campo del sapere – è già enunciata. Inoltre, se questo corso presenta un'originalità rispetto agli altri corsi dispensati nel dipartimento di filosofia di Vincennes (compresi quelli tenuti da Foucault), è senza dubbio per l'ampio ricorso alla storia degli storici, cercandone l'attualizzazione, al fine di studiare il presente. Un modo di analisi, quest'ultimo, che in realtà non era così distante dal metodo progressivo/regressivo di Sartre ma che, contro il tentativo di restituzione di una storia dialettica, restava guidato dallo sforzo “etnologico” di “rendere visibile ciò che è invisibile perché troppo alla superficie” nel nostro stesso presente⁸¹.

L'altro aspetto importante di questo corso sul “Discorso della sessualità” è costituito dal tentativo di trovare un modo di relazione storica tra le pratiche discorsive e non discorsive senza fare riferimento alle grandi sintesi precostituite come la società, la mentalità o la civilizzazione. In questo senso, l'archeologia si caratterizza sempre più come un'indagine su un oggetto preciso che cerca tuttavia di metterne in luce le diverse sfaccettature attraverso la mobilitazione di numerosi saperi eterogenei: dalla scienza

⁸¹ “Michel Foucault explique son dernier livre”, cit., p. 800.

biologica al diritto, dalla storia sociale alla letteratura, dall'economia alla botanica. Da questo punto di vista, Foucault non è l'unico a investirsi ormai in un lavoro di ricerca storica quasi empirica, in polemica con il grande sforzo teorico del marxismo degli anni '60 e in continuità con l'impegno politico aperto dalle lotte del '68 (si pensi a Rancière, o a una rivista come *Les revoltes logiques*). L'archeologia, che per alcuni non era null'altro che una contro-storia, viene allora reinvestita come modello di una ricerca empirica nel quale la storia rimane legata a un problema filosofico radicale che rappresenterà ormai lo sfondo delle ricerche foucaultiane fino alla morte: storicizzare la figura stessa della verità.

6. *La verità. Un oggetto archeologico*

La parentesi di Vincennes sarebbe durata solo due anni: il 12 aprile 1970 Foucault è eletto su una cattedra di *Storia dei sistemi di pensiero* al prestigioso Collège de France. Il programma d'insegnamento redatto per la candidatura contiene un ampio progetto di ricerca sull'eredità, la cui posta in gioco è di descrivere un *sapere* diffuso in un insieme d'istituzioni, preconditione della costituzione delle scienze. Nello stesso momento, Foucault ritorna sul tema della causalità e della trasformazione storica nella prefazione all'edizione inglese di *Le parole e le cose*, mentre nella conferenza americana *Che cos'è un autore?* (1969) riconduce la questione dell'autore a una "delle specificazioni possibili della funzione soggetto"⁸², riconfermando il tema del discorso come campo di esistenza anonima degli enunciati e di dissoluzione del soggetto.

Questi temi ormai noti convergono nel discorso inaugurale al Collège de France, *L'ordine del discorso* che bisogna oggi ricollocare nell'ambito del primo corso *La volontà di sapere*, pubblicato recentemente con il titolo *Lezioni sulla volontà di sapere*. Non sfuggirà che l'accoppiamento volontà e sapere è un tributo al Nietzsche "positivista" della *Gaia scienza* e *Genealogia della morale*, il quale è costantemente presente nel corso del 1970 e più generalmente nella riflessione di questi anni⁸³.

⁸² M. Foucault, "Qu'est-ce qu'un auteur?" *Bulletin de la société française de philosophie*, 63, 3, juill-sept. 1969, p. 73-104, poi in DEI, pp. 817-849: 839.

⁸³ Si veda la testimonianza di Foucault in "Structuralism and Post-Structuralism" ("Structuralisme et poststructuralisme"; entretien avec G. Raulet), *Telos*, vol. XVI, no 55, printemps 1983, pp. 195-211, poi in DEII e la "Situation de cours" di Daniel Defert, in *Leçons sur la volonté de savoir*, cit., p. 257-279.

Se la critica ha insistito sulla dimensione politica che riveste a poco a poco la riflessione foucaultiana, bisogna identificare nella questione della *volontà* la prima incarnazione del problema del “potere”. Foucault comincia a interpretare il discorso come la posta in gioco di una lotta e di un conflitto precisamente quando inizia a interpretarlo come il prodotto di una “volontà di sapere”: in questo senso, la questione del “potere” non si “aggiunge” dall’esterno al “sapere” o al “discorso” analizzati precedentemente, ma ne rappresenta una dimensione essenziale. Solo a quel punto l’archeologia si trasforma in *dinastica*, ovvero in “un’inchiesta sul rapporto tra i tipi di discorso che si possono osservare in una cultura e le condizioni storiche, le condizioni economiche, le condizioni politiche della loro apparizione e della loro formazione”⁸⁴ al fine di “svelare ciò che, nella storia della nostra cultura, è rimasto più nascosto, più occultato e tuttavia più profondamente investito: le relazioni di potere”⁸⁵. Più precisamente, l’archeologia si biforca ormai in due progetti: un’analisi critica che studia la rarefazione del discorso a partire dalle procedure di coercizione cui i discorsi sono sottoposti, e un’analisi genealogica, che si concentra piuttosto sulle condizioni di possibilità e le norme di funzionamento, in breve ciò che fa esistere il discorso stesso nella sua materialità e nei suoi effetti costitutivi⁸⁶. Si delinea già de ora un vero e proprio programma di studi critici e genealogici: oltre ai temi della sessualità e dell’eredità, Foucault si propone di studiare l’intreccio tra il discorso scientifico medico-psichiatrico e il sistema penale, il complesso autore-commento-disciplina nella medicina e nella letteratura, l’ampio discorso sei-settecentesco sulla produzione, la povertà e il commercio.

Ma cosa intende Foucault precisamente con il termine di “volontà”? Nell’*Ordine del discorso* la volontà appare nella forma di un sistema anonimo di regole che sostengono la pratica discorsiva: “suppongo che in ogni società la produzione del discorso è al tempo stesso controllata, selezionata, organizzata e redistribuita da un certo numero di procedure che devono congiurare i poteri e i pericoli, controllare gli eventi aleatori, schivarne la pesante e minacciosa materialità”⁸⁷. Tra gli enunciati di un archivio circolano degli effetti di potere, delle relazioni che compongono

⁸⁴ “De l’archéologie à la dynastique”, cit., p. 1274.

⁸⁵ “A verdade e as formas jurídicas” (“La vérité et les formes juridiques”); trad. J. W. Prado Jr., *Cadernos da P.U.C.*, no 16, juin 1974, pp. 5-133, poi in DEI, p. 1406-1491: 1422.

⁸⁶ OD, p. 62 sv.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 10.

L'organizzazione discorsiva del sapere e rispondono a una volontà. Vi è insomma una dimensione “politica” del sapere a livello della sua stessa organizzazione discorsiva. L'immanenza della volontà rinvia ancora alla duplicità empirico-trascendentale dell'archivio, ma con due importanti modificazioni. In primo luogo Foucault sposta decisamente la sua attenzione sui rapporti tra pratiche discorsive e non discorsive per analizzare diverse *procedure* di controllo del discorso: procedure esterne di esclusione (l'interdetto, l'emarginazione della follia, l'opposizione gerarchica del vero e del falso); procedure interne (il commento che riproduce all'infinito il discorso sul discorso, la funzione-autore o l'organizzazione disciplinare); procedure che definiscono l'accesso al discorso (rituali di comportamento, associazioni scientifiche, appartenenze dottrinarie o sociali). In secondo luogo, questa molteplicità procedurale corrisponde a diversi modi di produzione della realtà, poiché il discorso è una pratica che gli uomini “impongono alla realtà e alle cose”⁸⁸. Tutti questi processi rappresentano il continente sommerso della filosofia, la quale, privilegiando i temi del soggetto donatore di senso, dell'esperienza originaria e del linguaggio come mediazione infinita, ha eliso la realtà del discorso in quanto evento e materialità.

Da una parte insomma la “volontà di sapere” sembra, analogamente alla volontà di Schopenhauer, una grande forza anonima che regge la produzione e la riproduzione del discorso eliminando l'illusione del soggetto creatore. D'altra parte la volontà è invece più assimilabile ad un principio interpretativo di stampo nietzschiano che Foucault utilizza per decifrare il dominio storico del discorso. In questa seconda versione, che appare molto chiaramente in un saggio del 1971⁸⁹, per “volontà” Foucault intende la lotta o meglio il conflitto tra *diverse* volontà. Ciò significa che la verità e la conoscenza, lungi dall'essere luoghi neutri del sapere, sono oggetto e posta in gioco di una lotta senza fine⁹⁰. Secondo Nietzsche, la verità stessa non è “data” come un'istanza originaria comunicante con la natura umana e le sue sensazioni ma è piuttosto il frutto di una “falsificazione primaria che si chiama opposizione tra vero e falso”⁹¹. Ciò significa che non c'è nessuna relazione necessaria tra la conoscenza e il mondo da conoscere, poiché il mondo stesso non è, secondo la ben nota espressione nietzschiana,

⁸⁸ OD, p. 11-45.

⁸⁹ M. Foucault, “Nietzsche, la généalogie, l'histoire”, *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, P.U.F., coll. “Épiméthée”, 1971, pp. 145-172, poi in DEI, p. 1004-1024.

⁹⁰ *Leçons sur la Volonté de savoir*, cit., p. 4.

⁹¹ *Ibid.*, “Resumé de cours”, p. 220.

che un “caos di forme”. L’ordine armonioso della verità non è l’espressione di una legge di natura ma la costruzione transitoria di un istinto di conservazione. Com’è noto, ad una tradizione di pensiero che valorizzava la ragione intesa come libera attività scaturita da se stessa indipendentemente dai bisogni e dalle necessità vitali, Nietzsche contrapponeva una conoscenza che traeva la sua forza e il suo grado di verità dal suo carattere di *utilità* per la vita. Alla solennità dell’origine della conoscenza, proclamata dalla filosofia, Nietzsche contrapponeva l’inizio basso e meschino di calcoli di potere, fabbricazioni inconfessabili, lotte incessanti: “La storia, genealogicamente diretta, non ha per fine di trovare le radici della nostra identità, ma di accanirsi al contrario a dissiparla; non si mette a cercare il luogo unico da dove veniamo, questa prima patria dove i metafisici ci promettono che faranno ritorno; essa si occupa di far apparire tutte le discontinuità che ci attraversano”⁹².

Si vede bene come, da principio di riscrittura del discorso storico, la discontinuità diventa proprio ciò che permette al genealogista di analizzare il suo stesso discorso come un discorso “situato”, attraversato, come tutti i discorsi, da una sotterranea “volontà di sapere”. Ma il senso autenticamente storico del genealogista “non teme di essere un sapere prospettico” e “non rifiuta il sistema della propria ingiustizia”⁹³. Nel negare un’essenza alla conoscenza Nietzsche ne fa il risultato storico di una serie di condizioni, di azioni, di pratiche rispetto alle quali essa non è che un effetto che si iscrive nell’ordine dell’evento: “Quando parla del carattere prospettico della conoscenza, Nietzsche vuole intendere il fatto che non c’è conoscenza se non sotto forma di un certo numero di atti che sono differenti tra loro e multipli nella loro essenza; atti per mezzo dei quali l’essere umano si impossessa violentemente di certe cose, reagisce a certe situazioni, impone loro relazioni di forza. Vale a dire che la conoscenza è sempre una determinata relazione strategica nella quale l’uomo è situato”⁹⁴.

La distinzione “sapere”/“conoscenza” è particolarmente importante per comprendere la svolta genealogica che Foucault imprime alla sua ricerca storico-filosofica. Abbiamo visto che, nell’*Archeologia del sapere*, il sapere rappresentava il sistema anonimo delle regolarità discorsive che *precedono* la conoscenza scientifica e la rendono

⁹² “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”, cit., p. 1022.

⁹³ *Ibid.*, p. 1018.

⁹⁴ “La vérité et les formes juridiques”, cit., p. 1419.

possibile. Per parafrasare Canguilhem, a differenza del sapere, il discorso scientifico di conoscenza è “nel vero”, cioè sanzionabile secondo il sistema vero/falso. Nel corso del 1970-1971 questa contrapposizione si generalizza, acquisisce un tenore filosofico e diventa il fondamento di una teoria della volontà di sapere alternativa al modello aristotelico della conoscenza, il quale si è imposto come *il* modello della filosofia occidentale. Tale modello è, secondo Foucault, caratterizzato dalla presupposizione della necessità di una doppia relazione tra il soggetto e l’oggetto, da una parte, e il desiderio e la conoscenza, dall’altra. Infatti non solamente la verità è definita, classicamente, come *adequatio*, corrispondenza tra l’intelletto e la cosa ma in oltre il desiderio di conoscere è considerato da Aristotele come una costante antropologica: la contemplazione della verità provoca intrinsecamente una sensazione di piacere. Per Aristotele si dà insomma circolarità tra la verità, la conoscenza e il desiderio, proprio perché la conoscenza presuppone un legame fondamentale tra il soggetto e l’oggetto e in seguito constata l’esistenza di questo legame come verità⁹⁵.

Il sapere, in compenso, è precisamente “la conoscenza liberata dal rapporto soggetto/oggetto”⁹⁶, ovvero l’elemento nel quale appare il conflitto delle forze in gioco e la rottura tra la cosa e la conoscenza stessa. Nietzsche, quest’ultima è sempre preceduta dall’utilità vitale e dal gioco storico degli istinti: l’uomo non è fatto per la conoscenza, né la conoscenza per la verità. “Dietro la conoscenza, c’è una volontà senza dubbio oscura, non tanto di ricondurre l’oggetto a sé, d’identificarsi a lui, ma al contrario una volontà oscura di allontanarsene e di distruggerlo”⁹⁷ (DEI-II, 1437). Nietzsche ha demolito il mito dell’antinomia tra sapere e potere proprio mostrando che dietro ad ogni sapere, dietro ogni conoscenza, vi è una lotta per la verità: “Il potere politico non è assente dal sapere è ordito con esso”⁹⁸. Quando Nietzsche affermava che la conoscenza è “un’invenzione” voleva dire che essa non ha origine, che non ha cioè un’essenza pre-storica nella quale si raccoglierebbe la sua identità, ma è sempre in balia di una lotta e di un compromesso.

In questo modello le condizioni politiche e sociali dell’esistenza non sono più “l’esterno” del sapere e neppure un ostacolo che si introdurrebbe tra il soggetto di conoscenza e la verità, ma sono piuttosto i presupposti stessi di formazione della verità

⁹⁵ *Leçons sur la volonté de savoir*, cit., p. 7-19.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 205.

⁹⁷ “La vérité et les formes juridiques”, cit., p. 1416.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 1438.

e del soggetto. Il termine “sapere” investe ormai le condizioni stesse alle quali può darsi la soggettività conoscente. “Sapere” è il lavoro su di sé che il soggetto compie per conoscere e il processo attraverso cui si trova ad essere modificato da ciò che conosce. “Conoscenza” è invece il processo che consente la moltiplicazione degli oggetti conoscibili, di svilupparne l’intelligibilità, di comprenderne la razionalità, mantenendo sempre fisso il soggetto che indaga⁹⁹. Ciò significa non solo che l’oggetto e il soggetto della conoscenza sono dissolti nel gioco strategico che la sottende ma anche che, storicamente, la volontà di sapere avrebbe potuto prendere altre forme che la volontà di verità. Fare una storia della volontà di sapere significa fare storia senza presupporre la verità, poiché si tratta precisamente di pensare l’evento della verità in modo storico. Non è dunque sufficiente pensare la trasformazione storica di ciò che ammettiamo come vero o falso. La verità non è solo la posta in gioco del conflitto tra diversi discorsi, ovvero l’oggetto di una volontà, ma anche l’arma fondamentale che permette la vittoria. L’uso della storia non mira a relativizzare la verità, ma a evenemenzializzarla: non si tratta di affermare banalmente che avremmo potuto credere ad altre verità, ma di apprezzare il ruolo della verità nelle nostre esistenze, per comprendere come la verità abbia potuto apparire come una forza coercitiva ed assumere una funzione così importante nella politica discorsiva.

7. *La Grecia sotto il sole nietzschiano : la storia genealogica delle Lezioni*

Abbandonate le tentazioni strutturaliste, l’archeologia assume ormai apertamente la forma di una “storia politica della conoscenza, dei fatti di conoscenza e del soggetto di conoscenza”¹⁰⁰. L’adozione deliberata del modello nietzschiano mostra che il battistrada di tutti gli studi storici intrapresi da Foucault negli anni successivi rimane filosofico. Si tratta infatti di interrogare la terza procedura di esclusione descritta nell’*Ordine del discorso*, il sistema binario vero/falso, che la tradizione filosofica aveva elevato a istanza primordiale, né istituzionale né arbitraria, suscettibile d’essere applicata ad ogni discorso. È come se la grande volontà di sapere e di conoscenza che caratterizza la storia europea fosse attraversata da un’obbligo di verità (o per meglio dire, a un obbligo alla verità/falsità), la cui coercizione è tanto più forte quanto

⁹⁹ “Conversazione con Michel Foucault” (“Entretien avec Michel Foucault”), intervista con D. Trombadori, *Il Contributo*, 4, 1, gennaio-marzo 1980, p. 23-48, poi in DEII, p. 57.

¹⁰⁰ “La vérité et les formes juridiques”, cit., p. 1418.

nascosta. Perché abbiamo scelto il “vero” preferendolo al “falso”? Perché il sapere occidentale ha preso la forma di una “volontà di verità”? E se invece di presupporre che l’anelito alla verità appartiene di fatto ad una “natura umana”, fosse possibile studiarne le condizioni storiche di apparizione, come un qualsiasi altro evento? Quali forme storiche e successive ha rivestito tale “volontà di verità”? Quali oggetti e quali istituzioni ha investito? Quale posizione ha assegnato al soggetto conoscente? E soprattutto come liberare la conoscenza dalla verità, come elaborare insomma un modello analitico basato sulla “volontà di sapere” piuttosto che sul desiderio di conoscere, si chiede Foucault nelle *Lezioni*?

La mossa della genealogia consiste nel denaturalizzare l’anelito alla verità per riportare la verità stessa al suo carattere di puro evento articolandola sullo studio storico di “reali sistemi di dominazione e di processi di lotta”¹⁰¹. A questo scopo, Foucault deve mostrare che il modello aristotelico ha esso stesso una storia, e che si è prodotto come un evento discorsivo il cui sintomo è l’esclusione dei sofisti dall’arena filosofica. La loro eliminazione dal domino filosofico era necessaria per l’avvento di una concezione che fa coincidere l’essere e la verità. Nella lettura di Foucault, infatti, i sofisti hanno una concezione strategica, funzionale e materialista del discorso filosofico, che fa della verità stessa la posta in gioco evenemenziale di un battaglia. La realtà della dominazione, della lotta, degli interessi materiali, era iscritta, per i sofisti, nel cuore stesso della verità. Poiché la verità non si stabilisce nel silenzio della contemplazione, ma nel dibattito e nella lotta effettivi, i sofisti sfruttano l’eterogeneità del linguaggio e delle cose per manipolare il dibattito con i loro avversari¹⁰².

Al contrario, definendo la verità come corrispondenza, relazione tra linguaggio e mondo, Aristotele squalifica la dimensione evenemenziale della verità, a profitto della dimensione rappresentazionale: “Mentre la manipolazione logica e legittima secondo Aristotele presuppone un sistema di regole anonime, immutabili, comuni per tutti, che permettono di produrre gli enunciati e definire una proposizione naturale e vera, la sofistica presuppone l’imputazione di un evento discorsivo preciso a un individuo dato, indipendentemente dal senso o dalle regole formali della sua formulazione”¹⁰³. Da questo passaggio si vede bene che la verità ormai non riguarda la relazione tra il

¹⁰¹ *Leçons sur la volonté de savoir*, cit., p. 4.

¹⁰² *Ibid.*, pp. 38-50.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 60.

soggetto e l'enunciato in quanto "cosa detta", ma il rapporto tra ciò che dice l'enunciato e le cose stesse. La significazione si situa ormai nella corrispondenza tra la parola e l'oggetto, indipendentemente dall'atto enunciativo.

È evidente che la lotta tra i sofisti e Aristotele, rinvia alla contrapposizione tra filosofia e archeologia: da una parte la serie desiderio/corrispondenza/contemplazione che ha informato tutta la filosofia occidentale, dall'altra la serie evento/materialità/lotta del modello archeogenealogico delineano due modi di confrontarsi alla questione della verità. Radicando questa opposizione nella realtà storica della lotta della filosofia greca contro la sofistica, Foucault riporta il dibattito d'idee alla materia delle trasformazioni storiche. Il corso prende allora progressivamente una dimensione storica: Foucault si avvale tra l'altro delle analisi di storici dell'antichità Detienne e Vernant, e di un storico della filosofia antica come Aubenque. Ma il punto importante è che qui la genealogia si ridefinisce come un'indagine dal basso, che partendo dai conflitti e dagli eventi spesso inaspettati risale verso gli eterni concetti della filosofia, ed in primo luogo proprio la verità. Il presupposto fondante della metafisica occidentale, ovvero il divorzio tra la verità e l'utilità, la lotta e il potere, è così riportato da Foucault all'evento storico dell'emergenza di una forma specifica della volontà di sapere, a partire dal ruolo che le diverse posizioni in lotta hanno rivestito nella società greca ed ancor più dalla funzione dei discorsi istituzionalmente legati alla verità nella Grecia presocratica.

Per esempio, Foucault non riconduce l'avvento della moneta al problema della circolazione delle merci, ma lo connette alla ricerca di una giusta misura dei rapporti sociali e all'avvento di un interventismo permanente sul regime di proprietà come nel gioco delle transazioni commerciali¹⁰⁴. Non a caso la moneta appare nei momenti eccezionali ed ha un ruolo politico ben preciso: limitare le rivendicazioni sociali, mantenere il regime di proprietà della classe dominante, favorire l'aristocrazia commerciale e manifatturiera a discapito dell'aristocrazia agraria, sviluppare il fisco e il salariato. Nel suo lenta ma decisa affermazione, la moneta è legata al potere in quanto simulacro di tutte queste trasformazioni. Ben prima di essere "segno" naturale o convenzionale del valore, la moneta è stata strumento di regolazione e di conservazione del potere, d'istituzione della giustizia come ordine e equilibrio, simulacro delle nuove distribuzioni sociali: "l'economico e il politico sono connessi, ma sono sfasati l'uno rispetto all'altro; la loro dipendenza reciproca è mascherata e il segno monetario è lo

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 137-139.

strumento al tempo stesso della loro dipendenza, del loro sfasamento e dell'occultazione di tale dipendenza sfasata”¹⁰⁵.

Un altro grande tema del corso è il ruolo delle istituzioni giuridiche nell'avvento di una nuova volontà di verità. Nella quinta lezione Foucault ricostruisce il passaggio da una concezione ordalica – nella quale la verità emerge dal conflitto e dalla prova, nella forma di una sanzione divina – a una verità che deve essere testimoniata, constatata e infine stabilita da un verdetto umano¹⁰⁶. La transizione tra queste due concezioni della verità è studiata attraverso la descrizione di due forme di giudizio: il *dikazein* è la dichiarazione delle due parti che si sfidano nell'ordalia esponendosi al giudizio divino, mentre il *krinein* è la dichiarazione di una parte terza che non prende parte al conflitto perché non ha interessi in gioco. Nel primo sistema è l'ordalia, la sfida e la prova davanti al dio, che decide della verità, nel secondo è il giudice che dà un giudizio neutro basato sull'evidenza e la misura. L'accettazione di una misura comune è il presupposto del muto accordo tra le parti in lotta. L'idea stessa di verità presupposta dai due sistemi è profondamente diversa: nel primo la verità coincide con un'affermazione rischiosa, nel secondo la verità è ottenuta dalla misura meticolosa delle quantità (dei momenti e dei gesti). Il nuovo tipo di giustizia, testimoniato dagli scritti di Esiodo, si basa precisamente sull'idea di un'equivalenza tra la giustizia divina e quella degli uomini. Il passaggio da una concezione giuridico-religiosa della verità basata sulla prova nella Grecia Arcaica alla verità come constatazione politico-giuridica nella Grecia Classica è quindi un evento assolutamente centrale nella storia della verità¹⁰⁷.

Questo ruolo del giudizio imparziale ha giocato, secondo Foucault, una parte determinante nell'affermazione dell'autorità della parola vera nelle istituzioni ed in seguito della verità come corrispondenza liberata dal gioco degli istinti. La nuova concezione della verità che si afferma nel passaggio tra il *dikazein* e il *krinein* ha infatti una serie di presupposti e implicazioni a livello sociale: i testi di Esiodo manifestano l'emergenza di un nuovo tipo di autorità politica, un nuovo tipo di sapere sul tempo (basato sul calendario e le cronologie naturali), una nuova pratica dello scambio che è basata sulla misura¹⁰⁸. Queste trasformazioni sono analizzate da Foucault nelle lezioni successive: in primo luogo l'importazione dall'Asia della moneta come strumento di

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 134.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 69-79.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 89-94.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 97-108.

regolazione e standardizzazione degli scambi, in seguito l'istituzione di un calendario fiscale e agricolo (per il semina e il raccolto) che stabilisce una misura del tempo. Questo sapere della regola e della misura era inizialmente un sapere centralizzato legato direttamente al potere, un sapere di stato nelle mani di funzionari statali. La crisi agraria del VII-VI secolo, l'apparizione dell'artigianato e lo sviluppo della fanteria pesante (gli opliti) non rappresentano soltanto lo sfondo sociale e il contesto politico della nuova concezione della verità, ma la condizione stessa della sua possibilità¹⁰⁹. Questi eventi si concludono infatti con la vittoria provvisoria dei contadini e degli artigiani che impongono il nuovo sapere della misura contro l'aristocrazia proprietaria. Parallelamente, l'apparizione della legge come *nomos*, legge scritta e non più tramandata attraverso la parola, corrisponde all'emergenza e all'espansione della *polis*, nuova entità giuridico-politica. La "trasformazione greca" ha connesso questo sapere della misura e della regola all'ordine del mondo naturale, divino e umano. La giustizia è ormai intimamente legata alla verità di un ordine più profondo del potere: "essere nel vero significa ormai essere nel giusto piuttosto che nel potere"¹¹⁰. Anche qui si può osservare una nuova distribuzione dei poteri e delle ricchezze: il potere non è più detenuto esclusivamente dai pochi e subito unilateralmente dai più, "il potere è ciò che si esercita in permanenza attraverso tutti i cittadini. La totalità di un corpo sociale comincia a apparire come il luogo nel quale il potere si applica a se stesso. Il potere nasce da un corpo sul quale si esercita"¹¹¹.

Ma è solo nella penultima lezione del corso, il 10 marzo 1971, che Foucault introduce il tema che lo assorbirà negli anni successivi: la questione del crimine, della colpa e della punizione, sono introdotti a partire dal tema della purificazione rituale nella Grecia antica¹¹². Ai tempi di Omero, l'abluzione rituale era praticata non tanto per lavare le offese o il crimine, ma per differenziare il tempo sacro da quello profano. Solo con l'Orfismo appare l'idea che l'abluzione deve purificare la corruzione provocata dagli atti delittuosi e permettere agli individui di riconquistare l'innocenza. Parallelamente, i culti popolari sono organizzati collettivamente mentre il rituale di purificazione diventa un principio di qualificazione religiosa degli individui. Ma questa trasformazione religiosa che ha luogo nei secoli VII-VI a.C., è ugualmente una trasformazione politica

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 115-123.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 115.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 154.

¹¹² *Ibid.*, p. 161-174.

che conduce all'integrazione dei culti familiari nella religione della *polis* e alla qualificazione giuridica degli individui attraverso la legislazione sull'eredità, i riti funerari, gli omicidi. Il potere politico prende a poco a poco il controllo degli effetti economici e sociali della morte e suscita così una forma d'individualità che è ancora la nostra¹¹³.

Per Foucault si tratta insomma di mostrare l'innaturalità della forma "individuo", interpretato come effetto delle trasformazioni politiche e religiose alle quali corrisponde una redistribuzione giuridica del puro e dell'impuro. Ma si tratta anche e soprattutto di affermare che la nascita dell'individuo è parallela all'emergenza di forme di esclusione che portano sugli individui criminali, i quali sono qualificati come impuri e quindi, per definizione, esclusi dalla verità. Riprendendo il motivo centrale di *Storia della follia*, Foucault vuole mostrare che la "pratica di esclusione è costitutiva, e non semplice risultato, della divisione puro-impuro nella pratica greca"¹¹⁴.

La contrapposizione puro/impuro riveste ormai il binomio innocenza/criminalità e definisce l'accesso alla verità. L'impurità del crimine è infatti anche una certa cecità di fronte alla legge, testimonianza dell'incapacità di conoscere l'ordine delle cose e degli uomini. L'impurità del crimine è insomma incapacità di sapere. Inversamente, proprio perché il crimine è per definizione escluso dalla verità, esso rappresenta una macchia e un rischio di contaminazione per la *polis*, e diventa di conseguenza sempre più importante accertarne l'esistenza e la responsabilità. La ricerca e la dimostrazione della verità diventa un compito politico: bisogna sapere se un crimine ha avuto luogo e chi è il criminale, la pratica giuridica reclama ormai l'accertamento di un *fatto*. Ancora una volta, la verità perde il suo carattere evenemenziale di sfida tra gli uomini o gli dei e diventa una realtà constatata che fa ormai parte dei grandi rituali giuridici, religiosi, morali della *polis*: "Una città senza verità è una città minacciata. Minacciata dalla promiscuità, dall'impurità, dalle esclusioni incompiute. La città ha bisogno della verità come principio di selezione. Ha bisogno dei discorsi di verità per mantenere le divisioni"¹¹⁵.

¹¹³ *Ibid.*, p. 171-172.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 173.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 180.

8. *Volontà, verità, lotta*

Tutti questi temi convergono nell'interpretazione della tragedia di Edipo: scartata la pista freudiana e con essa i grandi temi dell'inconscio e delle forme universali del desiderio, Foucault legge la tragedia come la storia di una ricerca della verità nella quale appare il rapporto che la Grecia antica ha stabilito tra la verità, il potere, la purezza¹¹⁶. La cecità di Edipo, la sua incapacità di accedere al vero, è connessa all'impurità derivante dal crimine, dal disconoscimento dell'interdetto fondamentale dell'incesto. La sua incessante ricerca del vero come redenzione e purificazione testimonia dell'esigenza politica, giuridica e religiosa di trasformare gli eventi in fatti sui quali si basa la conoscenza giusta dell'ordine delle cose e del mondo. La procedura per raggiungere la verità, nell'Edipo, non è più insomma basata sulla messa alla prova, ma sul raccoglimento di diverse testimonianze che sono altrettanti frammenti del quadro d'insieme. In questo senso, la storia di Edipo testimonia di una tecnica di potere, consistente a separare, a distribuire dei frammenti di verità presso diverse istanze, al fine di conservare la padronanza dell'insieme. Il potere funziona qui secondo una logica simbolica: ogni personaggio della tragedia detiene soltanto una parte della verità, ed è ricomponendo le diverse testimonianze che Edipo può ricostruire la verità. La tragedia può insomma essere letta sullo sfondo del passaggio tra un discorso di verità profetico e descrittivo (che si trova all'inizio) a un discorso che fonda la verità sulla testimonianza, lo sguardo empirico e quotidiano degli uomini¹¹⁷.

Ma l'Edipo è soprattutto la prima raffigurazione che Foucault ci dà del sapere/potere: in quanto sovrano egli detiene un certo sapere relativo alla sua posizione di potere, ma al tempo stesso il suo sapere è sempre sapere eccessivo, sproporzionato e sfasato rispetto alla verità¹¹⁸. Solo il saggio, che conosce ed enuncia la legge ponendosi al riparo da ogni rischio di impurità, può accedere all'ordine che fonda la distribuzione del potere nella polis. Il discorso vero si definisce così a partire dallo svelamento dell'ordine del mondo, dal fatto di presentarsi come un discorso giusto, enunciante la legge degli uomini, e dal soggetto che lo tiene, che deve essere innocente, puro, estraneo al disordine del desiderio. Il potere si regge insomma sulla finzione di una

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 177-186. Cfr. anche "Le savoir d'Oedipe", *ibid.*, p. 225-253.

¹¹⁷ "La vérité et les formes juridiques", cit., p. 1429.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 1435 e *Leçons sur la volonté de savoir*, cit., p. 250.

verità raggiungibile solo attraverso la purezza¹¹⁹, e a Foucault non resta che rimandare ancora una volta la creazione di questa finzione alla lotta di classe dei secoli VIIe e VIe a.c. che ha opposto una nuova distribuzione giuridica e di potere alla rivendicazione popolare di una redistribuzione egalitaria delle terre. Così, l'intera tragedia di Sofocle è leggibile come una ritualizzazione teatrale dell'emergenza del nuovo sapere/potere della *misura*, che rappresenta il soggetto storico del corso. Sovrano ignorante perché incapace di accedere ad un sapere adeguato al suo potere e di trovarne la giusta misura, l'Edipo è all'origine del mito persistente della divaricazione tra il sapere e il potere.

Lo scopo del corso può dirsi alla fine raggiunto nella misura in cui Foucault mostra che la nostra concezione della verità, si è prodotta come un evento discorsivo, “ripartito tra istituzioni, leggi, vittorie e sconfitte politiche, rivendicazioni, comportamenti, rivolte, reazioni”¹²⁰. Studiare la verità a partire dal suo evento/avvento significa ormai servirsi del lavoro degli storici per mettere in luce l'implicazione di un regime di sapere e delle sue condizioni storiche d'apparizione nella produzione della verità.

L'insistenza sulla “realtà” della trasformazioni storiche, che percorre tutto il corso del 1970-1971, mostra che l'archeologia si è trasformata in genealogia quando ha cessato di percorrere lo spazio puro del discorso per ancorare i discorsi stessi a degli eventi politici e sociali. Tuttavia, in un frammento pubblicato dagli editori, Foucault scrive “ho cercato di mostrare che l'effetto di verità poteva nascere non solo da qualcosa che non aveva niente a che vedere con la verità, ma che non possiamo, dal punto di vista della verità così costituita, che riconoscere come non vero, illusorio e fittizio”¹²¹. Non si tratta insomma di “verificare” storicamente la validità del discorso filosofico, né semplicemente di “contestualizzarlo” storicamente, ma di pensarlo come un operatore essenziale di una volontà di verità giunta fino a noi. Studiare la volontà di verità significa cercare di comprendere storicamente l'obbligo di verità che ci attraversa e le condizioni politiche e sociali, in ogni caso materiali, della sua affermazione. Si tratterà allora di concentrarsi prevalentemente sul rapporto che il soggetto stabilisce con la verità in quanto locutore di un discorso, piuttosto che sulla rappresentazione della cosa tramite il linguaggio. E qui che risiede il senso più profondo

¹¹⁹ *Leçons sur la volonté de savoir*, cit., p. 186.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 187.

¹²¹ *Ibid.*, p. 192.

del rapporto circolare tra sapere e potere: non si tratta tanto di studiare come le relazioni di potere favoriscono o ostacolano la formazione di un sapere o come il potere si impadronisce e strumentalizza un sapere dato. Si tratta piuttosto di cogliere la lotta politica che abita la produzione stessa del sapere, così come la necessità di conoscenze veridiche per il funzionamento dei sistemi di governo. L'archeologia stessa non è più al servizio di una politica normativa, come potevano farlo presupporre le osservazioni della fine degli anni 1960 sull'"optimum di funzionamento sociale", ma si definisce essa stessa come un sapere di lotta, una genealogia critica delle nostre evidenze che deve aprire delle nuove possibilità politiche. Insomma, fin dalla sua prima formulazione, la genealogia non è, non è mai stata, una descrizione impassibile o addirittura rassegnata della dominazione. La forma stessa dell'analisi foucaultiana non necessita di alcuna soggettività per essere da cima a fondo "integralmente storica e integralmente politica", poiché in un certo modo, la decostruzione delle nostre evidenze è già una presa di posizione politica sul presente. Il problema che comincia ad assillarla a partire da questo momento è un altro, quello di sottrarre la volontà alla verità come constatazione imparziale e neutra del "reale", per fare del sapere una forza nella lotta. Come può la descrizione "pura" dei fatti discorsivi divenire essa stessa una forza politica, una posizione nel campo di battaglia? Attraverso la storia, e solo attraverso una storia genealogica che risale verso la nostra attualità per mostrarla a sua volta come il risultato di una lotta per la verità. La lettura foucaultiana dei sofisti mostra precisamente come la descrizione di una lotta per la verità si muta in una presa di posizione in questa lotta. Cercando di dare una risposta ai dilemmi sollevati da *Le parole e le cose*, Foucault apriva così il vasto cantiere genealogico degli anni '70.