

FOUCAULT ARCHEOLOGO
PER UNA GENEALOGIA DEL METODO ARCHEOLOGICO
LAURA ERCOLI*

Abstract

Il presente articolo vorrebbe proporre una riflessione dettagliata sulla metodologia archeologica foucaultiana, nella forma di uno studio genealogico che permetta di fornire gli elementi teorici, storici e politici che hanno condotto lo stesso autore ad abbracciare, prima, e ad abbandonare, poi, l'archeologia. Mostreremo, in una prima parte, che cosa si intenda per metodo archeologico e come esso risponda al tentativo foucaultiano di fornire un nuovo metodo filosofico applicato al sapere. Nella seconda parte, illustreremo le ragioni che hanno condotto lo stesso Foucault ad abbandonare il metodo archeologico, il cui oggetto sono le formazioni del sapere, per abbracciare quello genealogico, rivolto piuttosto alla riflessione delle pratiche di potere.

Keywords: Foucault, Metodo Archeologico, Sapere, Metododo Genealogico, Potere.

J'utilise le mot "archéologie" pour deux ou trois raisons principales. La première est que c'est un mot avec lequel on peut jouer.

Michel Foucault, *Dialogue sur le pouvoir*

1. Il programma archeologico

È difficile essere il primo a dare il nome a una cosa o, per lo meno, essere il primo a stendere un quadro segnaletico della cosa per la quale viene proposto un nome. Quando questo accade, il più delle volte, gli oneri offuscano gli onori, le domande sovrastano le risposte, i tentativi si trasformano in denunce; il prezzo da pagare diventa sempre troppo alto. Se poi, *la nouveauté* è la delucidazione di un'indagine metodologica, allora si può star certi che nulla sarà lasciato scoperto al vaglio della critica – poiché si sa, soprattutto in filosofia, il metodo non è mai un affare di poco conto.

* Dottoranda in Filosofia, Université Toulouse Jean Jaurès.

E se è vero – come scrive Foucault nell'introduzione del 1954 a *Sogno ed esistenza* di Ludwig Binswanger – che “le forme originali di pensiero s'introducono da sole: la loro storia è la sola forma di esegezi ch'esse tollerino, e il loro destino la sola forma di critica”¹, senza dubbio l'*Archeologia del sapere* è segnata da questo destino profondo, sin dalla sua comparsa nel 1969.

1.1 *L'Archeologia del sapere: un solo libro di metodo?*

L'enorme successo di *Le parole e le cose* (1966), che peraltro ricevette anche una sostanziosa batteria di critiche², non permise per molto a Foucault di riposare sugli allori: l'irruzione nel panorama filosofico dell'*Archeologia* non ha, per contro, suscitato un eguale zelo nei critici. Lungi dal conoscere il successo delle opere precedenti, questo lungo saggio metodologico, dai tratti ostici e immediatamente incomprensibili, è senz'altro una delle opere meno lette del filosofo francese e sarà variamente descritto dai commentatori come un fallimento teorico (Dreyfus e Rabinow) o un libro malriuscito, poiché troppo formale (Eribon).

La domanda che, a ragione, ci si pone, dunque, sarà: perché questo libro? Che necessità c'era di scriverlo? Questo libro è, prima di tutto, una ripresa metodica e controllata di ciò che prima era stato fatto “alla cieca”. I riferimenti non escono dal quadro delle opere precedenti e, a testimonianza della sua natura, il testo abbonda di norme metodologiche; interi capitoli si presentano come un tentativo di codificazione di certe regole che, a prestar fede, erano tacitamente accettate e caoticamente praticate nel passato. Tuttavia, fare dell'*Archeologia* un'illustrazione del metodo attuato, non rivelato, nel trittico delle opere precedenti non è esaustivo. Essa ha un'altra portata e la problematica che fonda è di una novità reale e radicale per Foucault medesimo – a tal punto da aprire la prospettiva di un metodo futuro che troverà il suo terreno di elezione nelle grandi inchieste genealogiche sulla psichiatria, la sessualità, la prigione degli anni Settanta. Nello spazio aperto dall'*Archeologia* si disegna esplicitamente, per la prima volta nell'orizzonte del disegno foucaultiano, l'applicazione di un metodo storico al pensiero – ciò che l'autore definisce come il campo di una storia del pensiero (*la pensée*). Altrimenti detto, l'impresa archeologica rappresenta il passaggio privilegiato

¹ Michel Foucault, *Introduzione a Sogno ed esistenza di Ludwig Binswanger*, a cura di L. Corradini e C. Giussani, SE, Milano 1993, p.15.

² Per una rassegna della ricezione dell'opera foucaultiana *Le parole e le cose*, si confronti AA.VV., *Les mots et les choses de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, Presses Universitaires de Caen, Caen 2009.

– se non necessario – che permette di

*diagnostiquer le présent, dire ce que c'est le présent, dire en quoi notre présent est différente et absolument différent de tout ce qui n'est pas lui, c'est-à-dire de notre passé. C'est peut-être à cela, à cette tâche-là qu'est assigné maintenant le philosophe*³.

Come metodo rivolto a diagnosticare il proprio presente e la congiuntura culturale nella quale si trova una certa società, l'*Archeologia* vuole descrivere l'insieme, la massa straordinariamente vasta e complessa di cose che sono state dette in una cultura – e propriamente la nostra. Si tratta di capire, dunque, perché in una determinata cultura si sono dati certi discorsi e non altri; si sono configurati determinati saperi e non altri. Lo scopo dell'analisi è rivolto a questa attività: questa vita delle cose dette attraverso la cultura – come hanno potuto esser dette, come hanno potuto sussistere, come hanno potuto funzionare e come hanno potuto poi trasformarsi. In conformità con un certo atteggiamento fenomenologico, si potrebbe dire che Foucault storicizza il tema husserliano del ritorno “*Zu den Sachen selbst*”.

Una prima definizione dell'oggetto dell'*Archeologia*, di ciò che Foucault chiama il “pensiero” o il “discorso-pensiero”, emerge in una sua recensione del libro di Cassirer *La philosophie des Lumières* (1966), allora tradotto in francese. Come spesso accade, la recensione diventa quasi un pretesto per esporre proprie riflessioni. Foucault riporta una serie di temi che sembrano in realtà riguardare più la sua opera, in uno sforzo di autoriflessione, che quella del filosofo tedesco:

*Cassirer procède selon une sorte d'abstraction fondatrice [...] Et ce qui se déploie alors devant lui, c'est toute une nappe indissociable de discours et de pensée, de concepts et de mots, d'énoncés et d'affirmations qu'il entreprend d'analyser dans sa configuration propre*⁴.

Ancor più dello stesso Cassirer, sembra infatti essere Foucault che parte

³ M. Foucault, *Dits et écrits* (1954-1988), a cura di D. Defert e F. Ewald, 4 voll, Gallimard, Paris 1994, vol. I, n. 55, cit., p.665 [d'ora in poi *DE*].

⁴ Id., *Une histoire restée muette*, in “La Quinzaine littéraire”, n°8, 1er-15 juillet 1966, pp. 3-4 (sur Ernst Cassirer, *La Philosophie des Lumières*, trad. P. Quillet, Paris, Fayard, “L'Histoire sans frontières”, 1966), ora in *DE*, I, n°46, pp. 573-577, qui p. 575.

da un’”astrazione fondatrice” per cancellare i motivi individuali e tutte le figure contingenti di un’epoca. Appare, così, uno spazio in cui il pensiero sarà lasciato “pensare da solo”, “pour mieux en suivre les nervures et faire apparaître les embranchements, les divisions, les croisements, les contradictions qui en dessinent les figures visibles”⁵.

Da questa sorta di *epoché*, che ha isolato il pensiero da tutte le altre storie (quella degli individui, come quella della società), non rimane che uno spazio autonomo del “*théorique*”: spazio a cui l’*Archeologia* dà voce. L’impresa archeologica vuole dare un terreno stabile e originale a ciò che l’autore definisce come il campo di una storia del pensiero. Ma qual è il pensiero di cui parla Foucault e, soprattutto, quale forma dovrebbe avere una storia del pensiero? In un famoso articolo su *Le Parole e le cose* Georges Canguilhem scrive che si tratta di una storia nella quale “gli eventi colpiscono i concetti e non gli uomini”⁶. Tuttavia questi concetti non sono gli stessi, tradizionali, della filosofia e, a ragione di ciò, la storia della filosofia non gode di nessuna priorità nell’interpretazione di un pensiero il cui luogo di elezione non risponde a una riflessione teorica di secondo grado sull’esistente, ma in un’”obbligazione anonima” e generalizzata che l’archeologo deve poter riconoscere ovunque: in un romanzo, nella giurisprudenza, nella filosofia, persino in un sistema amministrativo come la prigione. “*On devrait tout lire, tout étudier. Autrement dit, il faut avoir à sa disposition l’archive générale d’une époque à un moment donné*”, afferma Foucault nel corso di una sua intervista⁷. Dinanzi a ciò, si pone un altro quesito, di ordine pratico: come riuscire, *de facto*, a fare una storia di tale “*pensée-discours*” che deborda dai confini della filosofia medesima? Il filosofo di Poitiers trova la risposta in un campo da cui la filosofia sembra non aver tratto abbastanza: quello della storia. È certo che in questi anni egli moltiplica le sue letture di storia e si potrebbe dire che cerca a tutti gli effetti di aprire un dialogo con gli storici. Foucault non esita a evocare, a fianco delle referenze strutturaliste, i lavori della Scuola delle *Annales* e, in modo particolare, la storia cosiddetta seriale – basata sulle comparazioni quantitative di serie di dati in economia e

⁵ *Ivi*, p. 548. Per un ulteriore approfondimento si confronti L. Paltrinieri, *L’archive comme objet*, cit., pp.354-355.

⁶ G. Canguilhem, *Morte dell’uomo o estinzione del cogito?* (1967), in Appendice a M. Foucault, *Le parole e le cose*, a cura di E. Panaïtescu, BUR, Milano 2006, p.425.

⁷ Cfr. M. Foucault, “Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*” (entretien avec R. Bellour), *Les Lettres francaises*, n. 1125, 31 mars-6 avril 1966, pp. 3-4, in *DE*, I, n. 34, pp. 498-504, qui p. 499; *Archivio Foucault* : vol. I, *Follia e discorso*, a cura di J. Revel, Feltrinelli, Milano 1996, vol. 2, *Il filosofo militante*, a cura di A. Dal Lago, Feltrinelli, Milano 1997; vol. 3, *Estetica dell’esistenza, etica, politica*, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1998, p. 116.

demografia – ma anche la Scuola storica di Cambridge e il formalismo sovietico. Gli insistenti riferimenti agli storici, tuttavia, devono nell'immediato arginare una facile allusione: sostenere che l'impresa archeologica si riduca integralmente e unicamente ad “una storia”. Oltre ad essere un azzardo, è un errore a cui Foucault tenta di sottrarsi. Piuttosto che ridurre il metodo archeologico ad una storia, si tratterebbe, al contrario, di voler applicare alla storia del pensiero il modello messo a punto dagli storici, basato sulla relazione tra eventi, composti in serie, sui fenomeni di frattura e sull'incidenza delle interruzioni, piuttosto che su una necessità causale sottostante. L'autore avverte che a poco a poco nel lavoro degli storici si è realizzato uno spostamento dell'attenzione: dalla ricerca delle vaste unità che si descrivevano come “epoche” o “secoli” verso i “fenomeni di rottura”. Il grande problema che si apre in ogni analisi non è più quello di rintracciare una tradizione compatta, un unico disegno sotteso alla molteplicità degli eventi, “ma quello della frattura e del limite, non più quello del fondamento che si perpetua, ma quello delle trasformazioni che valgono come fondazione e rinnovamento delle fondazioni”⁸. In tal modo, Foucault ritiene di porsi all'interno di un generale processo di ri-definizione dei compiti della ricerca storica, che caratterizzerebbero sia la storia delle idee e delle scienze a lui contemporanee (nella figura di autori come Bachelard, Canguilhem, Guérout e Serres) sia la storia *tout court*, e, in particolare, l'*École des Annales* (cui appartenevano, tra i tanti, Le Goff, Braudel, Febvre e Bloch).

Tale definizione concerne nello specifico la posizione che lo studioso assume nei confronti del *documento storico*: si abbandona l'idea – *en vogue* nella storiografia tradizionale – che la pratica storiografica sia un'estensione della facoltà umana della memoria, una sorta di “*vox memoriae populi*”. La storia non deve più proporsi di interpretare il documento storico, ricostruendo *ex-negativo*, in un processo di inveramento, l'immagine allungata e sfocata di se stessa – cioè di ciò che hanno fatto e detto gli uomini – essa, al contrario, deve essere “l'impiego e la messa in opera di una materialità documentaria (libri, testi, narrazioni, registri, atti, edifici, istituzioni, ecc). [...] la storia è un certo modo che una società ha di dare statuto ed elaborazione a una massa documentaria da cui non si separa”⁹. Altrimenti detto, alla storia tradizionale che si impone di dar voce alle tracce tenui e silenziose del passato, di decifrare il non-detto per poi ricostruirne il volto, si sostituisce un'attenzione tutta nuova: la storia trasforma i documenti in *monumenti* e, laddove si decifrino

⁸ AS, p. 5-6.

⁹ Ivi, pp.10-11.

delle tracce lasciate dagli uomini del passato, essa provvede a isolarle, a raggrupparle, a costruire insiemi, negando a loro l'immagine di un volto unico. In questo modo, il compito dello storico non sarà più quello di un lavoro ermeneutico fatto sul documento, bensì di un'elaborazione su quest'ultimo fatta dall'interno: lo organizza, lo ordina, lo distribuisce, lo suddivide e, definendo delle unità, descrive relazioni. Si concentra, appunto, su regolarità e strutture. Deriva da qui l'espressione portante “archeologia del sapere”:

C'era un tempo in cui l'archeologia, come disciplina dei monumenti muti, delle tracce inerti, degli oggetti senza contesto e delle cose abbandonate dal passato, tendeva alla storia e acquistava significato soltanto mediante la restituzione di un discorso storico; si potrebbe dire, giocando un poco con le parole, che attualmente la storia tenda all'archeologia, alla descrizione intrinseca del monumento¹⁰.

Discorsi, regole di formazione e pratiche discorsive eccedono quindi gli individui, li attraversano, li sovrastano nel tempo e nello spazio. Oltre questa eccedenza l'indagine archeologica trova il suo luogo di elezione: essa decide di sospendere, o quantomeno di mettere in secondo piano, ogni riferimento costante alla funzione fondatrice del soggetto manifestato dalla persistenza di tutte quelle nozioni – mentalità, spirito dell'epoca, tradizione, influenza, autore, opera – che si presentano come unità originarie di ogni pensiero, in quanto sono già il risultato di un'operazione interpretativa, ovvero sintesi precostituite al fine di offrire un'unità di senso del discorso storico¹¹. L'Archeologia – come approccio storico che vuole, fin dai suoi primi passi, liberare il pensiero dalla soggezione antropologica – ricusa ciò in cui la storia della cultura si rifugia: essa si pone al di qua delle unità empiriche date, per studiare il discorso nella purezza degli avvenimenti discorsivi, in uno spazio del discorso in generale. Affinché questo si dia, l'archeologo deve accogliere come fatto, come un'evidenza empirica, che le soglie, le fratture, le mutazioni e i tagli esistono.

1.2 *Tre principi della descrizione archeologica*

Tre sono i principi che riassumono il funzionamento dell'archeologia: il problema della discontinuità storica, la critica al causalismo storico, la questione della filosofia come diagnosi dell'attualità. Il rifiuto della continuità storica, sulla quale si erano concentrati gli attacchi di Sartre, si

¹⁰ AS, p. 11.

¹¹ Cfr. DE, I, n. 59, p. 701; AS, pp. 29-34.

inserisce in una critica della storia umanista, segretamente riferita all'attività sintetica del soggetto: “Fare dell’analisi storica il discorso della continuità e fare della coscienza umana il soggetto originario di ogni divenire e di ogni pratica, costituiscono i due aspetti dello stesso pensiero”¹². La continuità, come garante e custode di un posto privilegiato per la coscienza, è, sotto questo punto di vista, un effetto di una pratica discorsiva che resta da analizzare. Lungi dal fare del rapporto continuità/discontinuità un binomio di opposizione, Foucault fa della discontinuità storica un concetto operatorio e, adottandola come principio metodologico, ne fa un’ipotesi sistematica: postularla, laddove fino ad allora veniva supposto un *continuum* lineare ed evolutivo, permette di isolare dei nuovi strati di eventi che, a loro volta, necessitano di un’altra periodizzazione. Altrimenti detto, l’*Archeologia* dovrebbe poter mostrare, più che le discontinuità nel continuo evenemenziale, il gioco delle trasformazioni delle formazioni discorsive, su diversi piani e senza alcuna pretesa teleologica, nella purezza di uno spazio in cui si manifestano gli avvenimenti discorsivi. Contrariamente alla storia delle idee, che ha la garanzia di preservare uno spirito evoluzionistico e diacronico della storia, la descrizione archeologica immobilizza le successioni temporali, “come se non ci fosse del tempo se non nel vuoto istante della frattura, in quella faglia bianca e paradossalmente intemporale nella quale una formazione si sostituisce improvvisamente a un’altra”¹³. Il tempo viene evitato e con esso sparisce la possibilità di una descrizione storica; il discorso viene sottratto alla legge del divenire e si fissa in un’intemporalità discontinua. Non rimangono che precarie schegge di eternità.

A questo livello di analisi, l’archeologia non si propone di trattare come simultaneo quello che si presenta come successivo, né di immobilizzare il tempo per sostituire al suo flusso una figura immobile; essa mette tra parentesi l’assoluto del tempo per parlare e lavorare su tagli, fratture, faglie e aperture, in quanto portatori di forme completamente nuove di positività e di improvvise ridistribuzioni. La ragione d’essere dell’*Archeologia* risiede in un apparente paradosso: essa non moltiplica le differenze ma si rifiuta di ridurle, così da rovesciare i comuni valori. Essa si sforza di prendere sul serio le differenze: di sbrogliare la loro matassa, di determinare come si ripartiscono, come si implichino, si determinino, si subordinino reciprocamente; in breve si tratta di descrivere queste differenze, non senza stabilire tra di esse un sistema. Questa differenziazione non si rapporta né a un modello teologico ed

¹² AS, p. 20.

¹³ *Ivi*, p. 219.

evoluzionista (con la sua trascendenza, con tutto il complesso delle sue originalità e delle sue invenzioni) né a un modello psicologico della presa di coscienza; la descrizione archeologica sostituisce al riferimento indifferenziato del *cambiamento* – che funge al tempo stesso come criterio generale di tutti gli avvenimenti e principio astratto della loro successione – l’analisi delle *trasformazioni*. Piuttosto che invocare la viva forza del cambiamento (come se fosse un principio regolatore), piuttosto che cercare le cause (come se tutto dovesse essere sottoposto a un principio di causalità), l’archeologia cerca di “stabilire quel sistema delle trasformazioni in cui consiste il “cambiamento””¹⁴; esamina questa nozione vuota e astratta per darle lo statuto analizzabile della trasformazione.

La descrizione archeologica non mira, nei suoi risultati, a negare che una continuità esista ma piuttosto non considera questa stessa continuità come una *petitio principi*, come un dato primario e definitivo che occorre postulare per spiegare che tutto si subordina a una successione temporale.

Questa autosufficienza della descrizione archeologica conduce alla critica del concetto di causa in storia e alla decomposizione del flusso evenemenziale in un sistema di trasformazioni possibili di regole che reggono il discorso. Tuttavia, la critica più volte reiterata al causalismo storico da parte di Foucault medesimo 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. Non si tratta di rifiutare aprioristicamente il metodo causalista ma, al contrario, di adottarlo per “*voir autrement*” le relazioni e le trasformazioni tra differenti domini di pensiero, scevri da uno sguardo mirante a rintracciarne la causa. L’*Archeologia del sapere* abbassa lo sguardo e lo allunga in orizzontale:

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’analoga involontaria, e neppure dell’isomorfismo strutturale; queste opere, questi approcci si formano gli uni in relazione agli altri, esistono gli uni per gli altri¹⁵.

L’orizzonte a cui si rivolge l’archeologia non è una scienza, una mentalità, una cultura o una razionalità; è un groviglio di interpositività di cui

¹⁴ *Ivi*, p. 227.

¹⁵ *DE*, I, n°48, p. 594; *AF*, I, pp. 162-3.

non si possono fissare di colpo i confini. L'analisi archeologica individualizza e descrive delle formazioni discorsive e, in quanto tale, deve confrontarle, contrapporle le une alle altre nella simultaneità con cui si presentano, distinguerele e metterle in rapporto. L'archeologia è, nei suoi intenti, un'indagine comparativa che non è destinata a ridurre la diversità dei discorsi e a delineare l'unità che li deve totalizzare, ma è volta a suddividere la loro diversità in figure differenti. Il confronto archeologico non ha un effetto unificatore, ma moltiplicatore.

In forza di una delucidazione applicativa di tale analisi si può prendere come riferimento un esempio riportato dallo stesso Foucault¹⁶: la medicina clinica. È indubbio che l'instaurazione di quest'ultima sia contemporanea a un elevato numero di avvenimenti politici, fenomeni economici e cambiamenti istituzionali. Intuitivamente, si suppone con facilità che esistano dei legami tra questi fatti e la medicina ospedaliera ma occorre analizzarli. Ora, un'analisi causale – e non archeologica – consiste nel cercare in quale misura i mutamenti politici o economici abbiano potuto determinare la coscienza degli uomini di scienza, l'orizzonte e la direzione del loro intrecciarsi, il loro sistema valoriale, la percezione delle cose, lo stile della loro razionalità. L'archeologia, invece, pone la sua analisi su un altro livello, in quanto la ricerca causalista si presenta già di per sé come un metodo normativo, poiché le relazioni che essa rintraccia sono già frutto di un'elaborazione. Altrimenti detto, la causa dei fenomeni deve essere rintracciata solo dopo aver definito le positività in cui le relazioni compaiono e le regole in base alle quali si sono formate queste positività. In questo modo, dunque, se l'archeologia accosta il discorso medico a un certo numero di pratiche, lo fa per mostrare non come la pratica politica abbia determinato il senso e la forma del discorso medico, ma per scoprire come e a che titolo questa faccia parte delle sue condizioni di emergenza, d'inserimento e di funzionamento. Prediligendo questo focus di ricerca, Foucault si interessa non tanto al "perché" ma al "come" la nascita o la trasformazione di un dominio discorsivo sia stata possibile in relazione a modelli teorici comuni a più discorsi in un certo momento storico. Ciò che gli interessa, come si è visto, non è tanto l'apparizione del senso nel linguaggio quanto il modo di funzionamento dei discorsi in una certa cultura.

Postulare discontinuità, criticare il causalismo, mettere in luce le relazioni di trasformazione tra i campi discorsivi e il non discorsivo: tutte queste operazioni devono servire, in fondo, ad analizzare differenti tipi di

¹⁶ Cfr. *Ivi*, pp. 214-16.

trasformazione del discorso; questa scelta operativa garantisce una costruzione storica in cui la filosofia scopre la sua vocazione: diagnosticare il presente e la congiuntura culturale in cui una certa società si trova.

Nel 1967, durante il soggiorno in Tunisia, Foucault scrive un testo inedito, *Le discours philosophique*¹⁷, il cui intento, *en gros*, è quello di mostrare la congiunzione tra la filosofia e la storia della filosofia. Anticipando il luogo di elezione dell'*Archeologia*, la filosofia viene assunta come una formazione discorsiva, che non nasce né da domini di oggetti precisi, né da una “lingua particolare”, ma si caratterizza come una maniera di parlare di cui l’archeologia deve analizzare le condizioni di possibilità, in quanto trasformazioni particolari di una determinata cultura. Nello spazio aperto dall’*“Übermensch”* in *Le parole e le cose*, Foucault lega ancora una volta, in modo diretto, il nome di Nietzsche alla configurazione della filosofia occidentale: confondendosi sempre di più con la letteratura o le scienze umane a livello della sua pratica, la filosofia se ne distanzia, tuttavia, proprio per la sua riflessione sul rapporto tra verità e presente, mirante a mostrare la mutazione dell’attuale. Questa stessa possibilità di prendere la filosofia come l’oggetto di una “*diagnostic*” rientra in una “*nouvelle mutation*” di cui Nietzsche ne è appunto il precursore: esso “*représente l’ouverture de la crise dans laquelle la philosophie contemporaine se perd, s’éloigne d’elle-même et se retrouve ensuite condamnée à réfléchir à cette dépossession de soi qui caractérise son présent*”¹⁸. Fautore di una condanna che getta la filosofia in una dispersione, Nietzsche è doppiamente assassino: l’annuncio della morte di Dio fa scomparire anche l’uomo e mette in crisi il luogo rassicurante del “*moi*”: al *cogito* cartesiano, gesto supremo di una soggettività destinata a dissolversi nel suo proprio discorso, si sostituisce l’*Ecce Homo* nietzschiano, che introduce la filosofia nell’*“ici et maintenant”*, in un’identità intermittente che scompare e rinasce a ogni atto del discorso. L’analisi archeologica di questo discorso considererà, dunque, a scoprire “*comment il est capable d’indiquer de lui-même l’aujourd’hui où il se trouve situé*”¹⁹; altrimenti detto, mostrare come è possibile prendere in considerazione le condizioni di accesso alla verità che sono donate nel momento presente. L’archeologia, dunque, non si situa sullo stesso livello del discorso filosofico ma essa cerca piuttosto di comprendere come questo discorso particolare è un’autorizzazione di accesso a una verità che si trova in esso e che trova la propria giustificazione *hic et*

¹⁷ Il testo si trova negli archivi della BNF nella forma di un manoscritto autografato di 212 fogli recto/verso, redatto come un libro e composto da 15 capitoli (Boîte LVIII, chemise 1).

¹⁸ *Ivi*, p. 370.

¹⁹ *Le discours philosophique*, capitolo III (Cfr. *Ibidem*).

nunc e non altrove. Se la storia, infatti, ha un privilegio nell'ottica foucaultiana è precisamente per il suo “lavoro di scavo”: essa permette di astrarsi dal proprio presente, di fare *epoché* sulla cultura in cui si è immersi per esaminare dall'esterno il sistema di certezze e di discorso a cui immediatamente si attinge, per gettare un nuovo sguardo sulla cultura e, prendendo la giusta distanza, farne una critica. In questo senso, l'attività storica è “un'etnologia interna alla nostra cultura e della nostra razionalità”²⁰: essa legittima un certo tipo di estraniazione che permette di relativizzare le opinioni che sembrano inevitabili.

2. *Il decentramento archeologico*

Non ci sono in Foucault periodi pre- e post-archeologici o genealogici e, fedelmente all'operato del filosofo, sarebbe improduttivo compiere una classificazione per periodi; tuttavia è indubbio che il modo di concepire questi approcci è mutato durante lo sviluppo del suo lavoro, così come è mutata l'importanza accordata a ciascuno di essi. Foucault medesimo ha ammesso che dagli interventi degli anni '70 in poi si è verificata, nella sua riflessione, una certa soluzione di continuità che coincide con una più corretta ed esplicita tematizzazione del problema del potere relazionato al sapere. L'enunciabile lascia il posto al visibile; l'interesse foucaultiano si sposta gradualmente dall'analisi delle formazioni del sapere a quelle del potere. Nell'*Archeologia* si evince, seppur in maniera velata, una certa attenzione alla sfera pratica tuttavia, per i presupposti teorici, tale attenzione resta marginale e non discussa. In modo del tutto evidente, soltanto a partire dagli eventi del maggio del '68, l'interesse di Foucault per il discorso inizia a diminuire o piuttosto oltrepassa i limiti del sapere.

2.1 *L'enunciabile e il visibile: l'istanza del sapere*

L'*Archeologia del sapere* trae le sue conclusioni metodologiche ed esprime la sua teoria generalizzata da due elementi di stratificazione: le formazioni discorsive e non-discorsive o, più precisamente, ciò che, attenendosi a un lessico deleuziano²¹, si può definire l'enunciabile e il visibile. È indubbio che il testo dà un maggior rilievo all'enunciato: le formazioni non-discorsive vengono poste in uno spazio complementare a un campo di enunciati, tuttavia esse sono designate in termini negativi – introdotte ma non trattate, in quanto fuoriescono dai limiti del “sapere”. Ciò

²⁰ *DE*, I, n.48, p. 598.

²¹ G. Deleuze, *Foucault*, a cura di P. A. Rovatti e F. Sossi, Cronopio, Napoli 2009, pp. 69 ss.

che emerge è, dunque, una particolare attenzione al primato dell'enunciabile sul visibile ma – poiché primato non è sinonimo di riduzione – il visibile, sebbene subordinato all'enunciabile, non si riduce mai a quest'ultimo. C'è di più: è nello scarto tra il “dire” e il “vedere”, è a partire dalla loro tensione irriducibile che si situa l'archivio: l'enunciato ha un primato solo in quanto il visibile ha le sue proprie leggi, una sua autonomia che lo mette in rapporto con il suo proprio dominante, senza essere mai dominato. I luoghi di visibilità non hanno lo stesso ritmo, gli stessi luoghi, la stessa storia dei campi di enunciati e, viceversa, vi è nell'enunciabile un'irriducibilità storica rispetto al visibile. In questo modo, dunque, si è autorizzati a dire che l'archivio foucaultiano è pensato come un *archivio audio-visivo*: il sapere di un'epoca è contrassegnato da una danza di parole e di immagini; la seduzione della voce e delle immagini è ciò che, a un duplice ritmo, fa scoprire a Foucault una filosofia fatta di sguardi e di parole. Il piacere che Foucault prova, sembra ricordare il canto delle sirene di Ulisse: il suono inafferrabile e proibito della voce che attira, la quale, appena la si guarda, scompare nell'ombra. In questa stratificazione di sensi si situa il sapere: esso si definisce attraverso le combinazioni tra il visibile e l'enunciabile, che non rinviano necessariamente al passato ma che, al contrario, sono proprie a ogni strato, a ogni formazione storica. “Il sapere è un concatenamento pratico, un “dispositivo” di enunciati e di visibilità. Non c'è nulla al di sotto del sapere”²². Questo significa che il sapere esiste solo in funzione di “soglie” attraversate e attraversabili, le quali sono contrassegnate da lacune, sfaldature e orientamenti a partire dallo strato considerato. In quanto tale, esso né si identifica con una singola soglia, né è separabile dalla soglia in cui è preso: è l'unità di uno strato in cui ci sono solo pratiche discorsive di enunciati e pratiche non-discorsive di visibilità.

Per designare i due poli del sapere non basta ridurli a una semplice descrizione di parole e cose; l'archeologia dimostra con efficacia che la forma di espressione a cui essa rimanda non deve confondersi con nessuna unità linguistica – cara ai tradizionali archivisti – come parola, frase, proposizione o significante, ma che, al contrario, va ricercata nella dimensione originale dell'enunciato. Occorre scavare le parole, fenderle ed aprirle per far emergere questa nuova forma espressiva che, ricordando Deleuze, sembra assomigliare più a una melodia musicale vicina a Webern – in quanto funzione che interseca diagonalmente le diverse unità – piuttosto che alla rigidità silenziosa di un sistema significante. E poiché, l'enunciabile istituisce una relazione con

²² Ivi, cit., p. 73.

il visibile, è necessario che anche quest'ultimo rompa le cose e le scavi per emergere: esso non si dà né come significato né come espressione di un significante; esso sfugge a una espressione visiva o più generalmente sensibile delle cose; le visibilità sono forme di luminosità che lasciano sussistere le cose come bagliori e come scintille. E se l'enunciato sembra essere vicino alla musica, il visibile, da parte sua, sembra ricordare l'astrattismo di Kandinsky, in cui la luce, danzando sulla tela, crea le proprie forme e i propri movimenti. Il compito dell'archeologia si rivela in questa duplice estrazione, che non attinge a nessuna metafisica ma scava fin dentro le parole per estrarre gli enunciati e fin dentro le cose e gli oggetti per estrarre le visibilità. In uno spazio in cui l'enunciato è “non nascosto e non visibile” il procedimento estrattivo garantisce il giusto grado di elevazione da adottare, basta solo saper leggere, per quanto sia difficile. Il più importante principio storico per Foucault sta proprio nel fatto che in ogni epoca viene sempre detto tutto; ogni epoca dice tutto ciò che può dire in funzione delle sue condizioni. Occorre allora abbandonare l'idea che esistano degli enunciati nascosti e che la legge di ciò che si dice stia dietro il sipario; dietro il sipario non c'è nulla da vedere e ciò che l'archeologo descrive è il sipario stesso, il basamento da cui ha inizio una danza di parole. L'enunciato, dunque, si rivela nascosto ad un occhio miope, ad uno sguardo debole: esso rimane nascosto se non ci si eleva fino alle sue condizioni di estrazione ma, *de facto*, esso è là e dice ogni cosa, non appena si raggiungano le condizioni necessarie. Di qui, allora, l'interesse foucaultiano per un teatro degli enunciati o, piuttosto, per una scultura degli enunciabili, la quale attinge ai “monumenti” e non ai “documenti” della storia. La condizione stessa dell'enunciato sta in ciò che rifiuta: l'enunciato prende posto in un mormorio anonimo in cui si formano dei luoghi per dei soggetti possibili, per dei locutori e per dei destinatari – i quali sono sempre variabili dell'enunciato e dipendono dalla funzione che quest'ultimo esercita su di essi. L'enunciabile è preso nella dimensione che lo dà e in cui è dato, che non si confonde con nessuna delle direzioni a cui esso segretamente rinvia: esso si colloca al livello del “*on dit*”, esso è il “c'è del linguaggio”. E ciò che garantisce a Foucault di appellarsi a un'esistenza concreta e di non disperdersi in una generalità di direzioni è che, seppur di un linguaggio anonimo si parla, esso è anche singolare; varia ad ogni formazione storica ma non può mai venir separato dal modo in cui si presenta ad ogni epoca. Detto altrimenti, il corpus di parole e di testi, di frasi e di proposizioni che è emesso in una determinata epoca – di cui l'archeologia cerca di far emergere le regolarità enunciative – è sempre determinato e finito perché la condizione che lo permette è a sua volta storica: l'a priori è storico. Se è vero che una formazione discorsiva è un

intreccio tra l'enunciabile e il visibile, allora ciò che si è detto per l'enunciato si deve dire anche per la visibilità: essa, analogamente, richiede un procedimento estrattivo che non lascia segreti, poiché, qualora ci fossero, si tradirebbero da soli. Le visibilità, sebbene non siano mai nascoste, non sono immediatamente visibili. Esse, per essere viste, non richiedono un particolare modo di vedere da parte di un soggetto, il quale – come per l'enunciato – è una funzione derivata della visibilità. Occorre elevarsi alla condizione che apre le cose, le fonde e le rende visibili; se ci si ferma agli oggetti, alle cose o alle qualità sensibili si permane in una paradossale situazione di invisibilità. Il procedimento estrattivo suggerisce di andare al di là di una semplice correlazione di cose e combinazioni di qualità per riscoprire una forma di luce che, distribuendo i chiaroscuri, le trasparenze e le opacità, regola i luoghi di visibilità. Le visibilità sono forme di luce, regimi di luce che regolano lo spazio del sapere. Esiste un livello di visibilità che non si riduce né agli atti di un soggetto che vede, né ai dati di un senso visivo ma si colloca in una dimensione che, conformemente con quanto detto per l'enunciato, si potrebbe definire nei termini di un “essere-luce”. Esso è una condizione strutturalmente indivisibile, un a priori in grado di rendere visibili o percettibili le visibilità e che, al contempo, essendo storico, è inseparabile dal modo in cui cade su una formazione, su un corpus. Da questo genere di considerazioni si può trarre la conclusione che ogni formazione storica vede e fa vedere tutto ciò che può, in funzione delle sue condizioni di visibilità, così come essa dice tutto ciò che può in funzione delle sue condizioni di enunciato. Gli enunciati e le visibilità sono elementi puri, condizioni a priori sotto le quali, in un determinato momento, si formulano tutte le idee e si manifestano tutti i comportamenti²³.

Il rapporto – o piuttosto il non-rapporto – tra il parlare e il vedere, tra il visibile e l'enunciabile rappresenta il punto più alto a cui l'*Archeologia* attinge ma anche ciò che, segretamente, la conduce all'abbandono. E l'inizio della fine sembra essere annunciata già nel momento stesso in cui Foucault

²³ Deleuze definisce la ricerca delle condizioni adottata da Foucault come una sorta di neokantismo. Posta la differenza di piani che separano i due criticismi – le condizioni, per Kant, sono quelle di un'esperienza possibile, mentre, al contrario, gli enunciati foucaultiani presuppongono sempre un corpus determinato e quindi un'esperienza reale – è possibile constatare la presenza di un'eco kantiana nei caratteri che si possono associare agli enunciati e alle visibilità: le visibilità formano con le loro condizioni una ricettività e, al contempo, gli enunciati, con le proprie condizioni, una spontaneità. Questo si ritrova già in Kant, nel quale la spontaneità dell'*Io penso* si esercita su esseri recettivi, i quali – secondo il “paradosso del senso interno” – se la rappresentano come un’altra. In Foucault la logica sottostante è la stessa ma ciò che varia sono i soggetti: la spontaneità dell’intelletto (*Cogito*) lascia il posto al linguaggio; la ricettività dell’intuizione lascia il posto a quella della luce (cfr. *Ivi*, pp. 84 ss.).

pone una delle sue tesi essenziali: esiste una differenza di natura tra la forma di contenuto e la forma d'espressione, cioè tra ciò che si enuncia e ciò che si vede. L'archeologia rivendica il ruolo determinante degli enunciati come formazioni discorsive; essi hanno un primato rispetto alle visibilità che, tuttavia, non sono meno irriducibili – poiché rinviano a una forma del determinabile che non si lascia ridurre a quella della determinazione. Individuando, grazie a Deleuze, una certa affinità con Maurice Blanchot, si può dire che anche in Foucault “parlare, non è vedere” e viceversa: i due piani sono specifici e irriducibili tra loro; non c'è isomorfismo, non c'è conformità tra i due, per quanto ci sia presupposizione reciproca e primato dell'enunciato. Piuttosto che un rapporto, vi è un “non-rapporto”²⁴. La congiunzione è impossibile a un doppio titolo: l'enunciato ha un proprio oggetto correlativo e come tale non è una proposizione che designa uno stato di cose o un oggetto visibile – come vorrebbe la logica; il visibile non è un senso muto o un significato potenziale che aspetta di attualizzarsi nel linguaggio – come, invece, vorrebbe la fenomenologia. L'archivio, essendo audiovisivo, è disgiunto. Ma questa disgiunzione implica quasi dialetticamente una continua ri-giunzione: se l'archivio è audiovisivo deve esserci uno strato che li lega, deve esserci una soglia che li oltrepassa e li congiunge; un legame che contemporaneamente è interstizio e cerniera. Certo, non c'è un concatenamento che vada dal visibile all'enunciato o, specularmente, dall'enunciato al visibile: tra i due resta sempre un taglio irrazionale, una cesura, tuttavia, nel taglio che li separa vi è un continuo ri-concatenamento, come una cicatrice che tenta di rimarginarsi. L'archeologia richiede uno sforzo di espressione che sfugge continuamente a se stesso, nel tentativo invano di dire ciò che si vede, sapendo che ciò che si vede non sta mai in ciò che si dice e viceversa, di vedere ciò che si dice, sapendo che non esiste linguaggio per farlo. Finché ci si ferma alle parole e alle cose, si può credere che si parli di ciò che si vede e che si veda ciò di cui si parla; le due cose si concatenano e questo funziona perché ci si limita a un esercizio empirico. L'archeologia invece pretende di aprire le parole e le cose, di fonderle e quando scopre gli enunciati e le visibilità innalza la vista e la parola a un esercizio superiore, cosicché ognuna perviene al proprio livello che la separa dall'altra: un visibile che può solo essere visto, un enunciato che può solo essere parlato.

²⁴ Nel testo su Magritte, Foucault riprende l'espressione di Blanchot “il non-rapporto” per descrivere la relazione tra la figura e il testo: “Né alla lavagna né sopra di essa, il disegno della pipa e il testo che dovrebbe nominarla non trovano dove incontrarsi, esso è un non-rapporto” (cfr. M. Foucault, *Questo non è una pipa*, SE, Milano 1997, p. 51).

Il limite è ciò che le separa e le rapporta tra di loro: parola cieca e visione muta²⁵. Dal momento che non c'è isomorfismo, l'unica maniera attraverso cui le due forme interagiscono è quella della battaglia, fatta sul "filo del rasoio": l'eterogeneità delle due forme implica che ci sia una condizione e un condizionato – la luce e le visibilità; il linguaggio e gli enunciati – ma, poiché la condizione non contiene mai il condizionato, essa lo pone in uno spazio di disseminazione e, senza mai possederlo, si pone essa stessa come una forma di esteriorità. In questo modo le visibilità si insinuano tra l'enunciato e la sua condizione e, al contempo, gli enunciati si insinuano tra il visibile e la sua condizione. E, sebbene parlare e vedere non siano la stessa cosa, sebbene non si parli di ciò che si vede e non si veda ciò di cui si parli, l'enunciato e il visibile compongono lo strato e, passando da una soglia all'altra, si trasformano nello stesso tempo. Stringendosi fra loro come dei lottatori, essi costituiscono ogni volta la "verità". Le fazioni che prendono parte alla battaglia sono impari: l'enunciato ha sempre un primato rispetto al visibile, in virtù della spontaneità della sua condizione, da cui riceve una forma determinante. Al contrario, il visibile, in virtù della ricettività della sua condizione, ha solo la forma determinabile. Ed ecco che allora il disegno sembra rivelarsi più chiaro: non si tratta solo di aprire le parole e le cose per indurre enunciati e condurre visibilità ma l'archeologia mostra che nel basamento, nel sipario vi è sempre una proliferazione di enunciati che esercitano un'infinita determinazione sul visibile. Non ci si deve, dunque, stupire se nell'*Archeologia del sapere* il visibile venga designato, al limite, solo negativamente, e che, invece, il discorsivo assuma positività anche in virtù delle relazioni discorsive che assume con ciò che non è. In questo modo Foucault apre la via verso l'analisi delle relazioni di sapere e potere.

2.2 *Il punto di fuga dell'Archeologia: verso una genealogia*

Un primo e breve accenno alla questione della genealogia e dei suoi rapporti con l'archeologia emerge nella lezione inaugurale che Foucault tiene nel 1970 al Collège de France, riportata poi nel celebre pamphlet *L'ordine del discorso*. Al carattere involuto di certe affermazioni si subordina la volontà

²⁵ Cfr. G. Deleuze, *Foucault*, cit., p. 90-1. È interessante notare la brillantezza dell'intuizione di Deleuze, il quale accosta la disgiunzione foucaultiana tra il vedere e il parlare al cinema contemporaneo: la parola cieca e la visione mutata ricorda a Deleuze i film di Straub, di Syberberg, di Duras, in cui le voci cadono da una parte, come una storia che non ha luogo, e il visibile dall'altra, come un luogo vuoto che non ha più storia.

dell'autore – a quell'epoca ancora sufficientemente marcata – di utilizzare la teoria archeologica integrandola con la genealogia.

Così devono alternarsi, prendere appoggio le une sulle altre e completarsi le descrizioni critiche e le descrizioni genealogiche. La parte critica dell'analisi si applica ai sistemi di avvolgimento del discorso; essa tenta di reperire, di individuare questi principi di orientamento, di esclusione, di rarità del discorso. La parte genealogica dell'analisi si rivolge invece alle serie della formazione effettiva del discorso: essa cerca di coglierlo nel suo potere di affermazione, ed intendo in tal modo non un potere che si opporrebbe a quello di negare, ma il potere di costruire dei campi di oggetti, a proposito dei quali si potranno affermare o negare delle proposizioni vere o false²⁶.

Il battistrada del metodo filosofico combina un'analisi critica e archeologica, che studia la rarefazione del discorso a partire dalle procedure di coercizione e di obbligazione cui i discorsi sono sottoposti, con un'analisi genealogica, che si concentra piuttosto sulle condizioni di possibilità e sulla formazione effettiva del discorso da parte delle pratiche non-discorsive. Foucault pone le due analisi su uno stesso ordine in cui si alternano, si sostengono e si completano; ne consegue, dunque, che nella genealogia non è riassunto tutto l'arsenale metodologico di Foucault. Eppure, non sarà troppa l'importanza che verrà data a questo saggio se si considera la progressione del lavoro che ad esso fece seguito; in particolar modo a partire da un testo pubblicato nel 1971 dal titolo *Nietzsche, la genealogia, la storia* – in cui si compie una sempre più decisa inversione di posizione del metodo genealogico rispetto a quello archeologico.

All'alba degli anni settanta e nel periodo stesso in cui tiene la lezione inaugurale al Collège de France, Foucault rivendica in modo sempre più esplicito e ribadito il suo debito culturale nei confronti del filosofo tedesco; questa volta, tuttavia, i temi non riguardano più l'essere del linguaggio e la morte dell'uomo, bensì quelli del potere e della genealogia. Il concetto nietzsiano di genealogia viene usato in questa fase – apparentemente in sostituzione di quello di archeologia – per caratterizzare nel modo più generale l'approccio foucaultiano alla storia – al punto da affermare, in un'intervista del 1975, che al suo lavoro si potrebbe dare il nome pretenzioso di una “genealogia della morale”. La genealogia è innanzitutto una pratica

²⁶ M. Foucault, *L'ordine del discorso*, cit., pp. 32-3.

che si oppone al metodo storico tradizionale, in quanto il suo scopo è di “reperire la singolarità degli eventi, fuori da ogni finalità monotona”²⁷. Il genealogista rompe con la metafisica: esso tratta i discorsi e gli eventi considerandoli nella loro positività, rimanendo alla superficie, in reazione a ogni forma di interiorità e di profondità – *in primis*, quella della coscienza di un soggetto legislatore. Per il genealogista non si danno essenze fisse, leggi soggiacenti, finalità metafisiche; esso cerca di mostrare la discontinuità a dispetto di ogni metodologia teleologica e progressista. La genealogia, evitando la ricerca della profondità, fa apparire gli eventi in superficie, i dettagli più infimi, i mutamenti più impercettibili e i contorni più sottili. La pratica della genealogia, dunque, come “arte delle superfici” osserva le cose da lontano, per scoprire che i problemi tradizionalmente considerati più profondi e più oscuri sono in realtà i più superficiali. Ciò, ovviamente, non significa che essi siano banali o privi di importanza ma, semplicemente, che il loro significato si rivela con un “colpo d’occhio” in delle pratiche che sono paradossalmente non nascoste e non evidenti. La verità più profonda che il genealogista deve rivelare è “il segreto che [le cose] sono prive di essenza, o che la loro essenza [è stata] costruita pezzo per pezzo a partire da figure che le erano estranee”²⁸.

La ricostruzione genealogica vorrebbe essere garanzia del fatto che la storia riprodotta mediante questi accorgimenti teorici non restituirà mai il volto dell’uomo, inteso come soggetto costituente. Per il genealogista non c’è nessun soggetto individuale o collettivo che guida il movimento storico; il compito esplicito è ugualmente quello di affrancare la storia del pensiero alla soggezione trascendentale. Questa idea non sorprende affatto e contribuisce a delucidare come in Foucault, con un chiaro riferimento ai testi nietzschiani, la riflessione sul potere sia strettamente collegata a un esplicito intento di pensare la storia in senso genealogico e, cioè, attraverso le categorie filosofiche della singolarità e della contingenza. Nell’*Archeologia*, la nozione di radura esprime lo spazio nel quale si esplicano le forze che operano in una qualsiasi situazione storica: questo campo è primario, in quanto è in esso – e secondo la regolarità che gli è propria – che compaiono dei soggetti e degli oggetti. All’epoca dell’*Archeologia*, Foucault considera lo spazio come governato da un sistema di regole che appaiono in modo discontinuo e senza nessun’altra intelligibilità; successivamente questo spazio viene inteso come il risultato di pratiche stabilite e come il campo in cui esse operano. La radura

²⁷ Id., *Nietzsche, la genealogia, la storia* in *Microfisica del potere*, a cura di A. Fontana, P. Pasquino, Einaudi, Torino 1977, p. 145.

²⁸ Ivi, cit., p. 148.

è una soglia, un confine in cui prendono posto non soltanto gli atti linguistici ma anche una serie di manovre sociali che hanno un’importanza fondamentale per coloro che vi sono coinvolti. Il compito del genealogista sarà, dunque, proprio quello di studiare l’apparizione dei conflitti che definiscono e determinano questo spazio, senza badare a ciò che è in esso o alle relazioni che le diverse entità istituiscono con altre dello stesso tipo. La profondità dell’intuizione del genealogista – che mira a considerare il mondo così come esso appare, senza andare alla ricerca di una realtà mascherata e più vera – necessita di una concezione della storia che si oppone agli inni del progresso o alle finalità intermedi; a ciò che Foucault chiama la “storia degli storici”²⁹. Il genealogista scrive la “storia effettiva”, ciò che Nietzsche delinea nei termini di *wirkliche Historie*³⁰. Egli si oppone alla prospettiva sovrastorica che cerca di totalizzare lo scorrere degli eventi contingenti, di tracciarne lo sviluppo interno e di offrire la rassicurante prospettiva di un fine verso cui la storia sarebbe proiettata. La storia effettiva, contro ogni continuismo e contro ogni teleologia, abbassa lo sguardo e lo circoscrive, con l’intento di porre ogni cosa all’interno di un movimento storico che, essendo tale, è incontrollabile.

Secondo gran parte della critica la differenza tra l’archeologia e la genealogia è la stessa che corre fra il crepuscolo e l’alba: si è portati ad interpretare in termini dicotomici la frattura teorica foucaultiana tra anni ’60 e anni ’70: nella prima fase, rimanendo confinato nell’ambito angusto e circoscritto dell’archeologia e delle formazioni discorsive, il filosofo di Poitiers si sarebbe concentrato solo sul problema del sapere; nella seconda fase, invece, la scoperta della complessità del rapporto tra sapere e potere avrebbe dischiuso il livello d’indagine proprio della genealogia. Alla luce di questa interpretazione, per la diversità dell’oggetto discusso, entrambe, dunque, si dovrebbero caratterizzare come due fasi distinte della produzione foucaultiana. Eppure, se si segue una pista diversa, si fa presto a evidenziare che, in realtà, una simile generalizzazione non quadra perfettamente con il concreto andamento del lavoro di Foucault. Senza dubbio, è certo che in *Le parole e le cose* – il testo archeologico per eccellenza – non si trova nessuna minima attenzione a tutto quanto attiene all’ambito delle pratiche sociali e delle istituzioni; essa si dedica esclusivamente alla ricerca delle regolarità discorsive, senza alimentare una qualche allusione alla sfera del potere. Tuttavia, lo stesso non può dirsi per altri due grandi studi di quel periodo: *La storia della follia nell’età classica* e *La nascita della clinica*. Non ci si aspetta

²⁹ *Ivi*, p. 156.

³⁰ Cfr. *Ivi*, pp. 146-50.

di certo una riflessione articolata ed esplicita del rapporto tra la sfera del sapere e quella del potere, tuttavia è evidente che tra le righe e non a chiare lettere Foucault si sta riferendo proprio ad esso: se così non fosse non si potrebbe, in effetti, spiegare secondo quale criterio egli legga la nascita della psichiatria in relazione a quella del manicomio o, ancora, quella della medicina clinica in relazione al sorgere dell’istituzione ospedaliera moderna. Una più esplicita, seppur ancora marginale, riflessione si ha proprio nel testo del 1969, in cui, se per un verso, è vero che la riflessione non esce dalla sfera del sapere e delle regolarità discorsive, per un altro verso, è altrettanto vero che le pratiche discorsive sono concepite come il prodotto di relazioni che «si stabiliscono tra istituzioni, processi economici e sociali, forme di comportamento, sistemi di norme, tecniche, tipi di classificazione, modi di caratterizzazione», le quali «determinano il fascio di rapporti che il discorso deve effettuare per poter parlare di questi e di quegli oggetti, per poterli trattare, nominare, analizzare, classificare, spiegare»³¹. Occorrerà, dunque, concordare con Deleuze³² ed affermare che nell’*Archeologia* – e, in una certa misura, già prima – Foucault abbozza *in nuce* la concezione di una “filosofia politica”, ovvero, attenendosi ai termini usati fino ad ora, di un’analitica dei rapporti tra sapere e potere – che sarà poi a tutti gli effetti abbracciata a partire dagli anni Settanta. Questo genere di considerazioni vorrebbe invitare a riflettere sul rapporto tra archeologia e genealogia e sull’influenza che ininterrottamente e silentemente l’una ha sull’altra. Stando a quanto detto, la maniera ipoteticamente più corretta di concepire lo statuto dei due approcci metodologici è quella che le vede come “dimensioni necessariamente simultanee della stessa analisi” – una modalità che, in verità, era già stata esposta da Foucault in *L’ordine del discorso*. In questa prospettiva, i due approcci metodologici si distinguerebbero non per l’*oggetto* della loro analisi ma, piuttosto, per la *modalità* che adottano: l’archeologia sarebbe quel metodo che permette alla storia del pensiero di costituirsi come ricerca delle pratiche discorsive – vale a dire su quella particolare dimensione della prassi umana in cui il sapere e il potere si scambiano vicendevolmente – al contempo, la genealogia sarebbe quel particolare gesto filosofico che permette di indirizzare i materiali prodotti dall’archeologia alla valorizzazione della contingenza, della singolarità e della discontinuità del discorso storico. Detto altrimenti, si potrebbe dire che la genealogia è la ripresa, la radicalizzazione e – in parte – la trasgressione di un’archeologia

³¹ AS, p. 59-60.

³² Cfr. G. Deleuze, *Foucault*, cit., p. 32 ss.

mai definitivamente abbandonata. Il metodo genealogico permette a Foucault di rimediare a quell’ “eccessivo distacco” in cui lo sguardo archeologico inevitabilmente incorre: il compito dell’archeologo consiste nel descrivere in termini teorici le regole che sostengono le pratiche discorsive – più specificatamente l’intento di Foucault è quello di studiare le teorie delle scienze umane, intese come discorso-oggetto. Al fine di sottrarsi a una deriva soggettivistica o oggettivistica, l’archeologo opera senza farsi condizionare né dalle teorie né dalle pratiche da esso studiate, a titolo di spettatore distaccato che osserva i silenziosi mutamenti del discorso. Il metodo genealogico emerge nel momento in cui Foucault medesimo avverte e tematizza il fatto di essere implicato nelle pratiche sociali che prende in esame e dalle quali si sente in larga misura prodotto. Ma se la genealogia rende disponibile un nuovo livello di intelligenza delle pratiche di cui la sola teoria non può render conto, l’archeologia, da parte sua, è ciò che sotterraneamente la guida, la sorregge e l’abbandona. A discapito di quanto Foucault medesimo ha fatto – un po’ a torto, un po’ a ragione – lo sforzo concettuale dell’*Archeologia del sapere* non può essere frettolosamente archiviato come un “fallimento”: in primo luogo essa è la prima teorizzazione della storicizzazione integrale dei concetti e dei discorsi, secondo il modello che sarà, dunque, proprio della genealogia. In secondo luogo, vi si ritrova una riflessione assolutamente centrale su due temi che non cesseranno di essere il fulcro centrale delle indagini foucaultiane: il sapere e il discorso. L’*Archeologia* apre quell’insieme di nuovi problemi e tematiche che attraversano gli scritti degli anni Settanta (la sessualità come un insieme di concetti, oggetti, comportamenti investiti in una pratica discorsiva); essa offre lo sfondo; inaugura uno spazio, a partire da due elementi di stratificazione che essa individua: l’enunciabile e il visibile, le formazioni discorsive e le formazioni non-discorsive. Il suo privilegio non sta in ciò che annuncia ma nel luogo in cui lo annuncia: gli enunciati – gli oggetti linguistici attraverso cui, secondo Foucault, è necessario ordinare l’archivio di una cultura – ridisegnano il catasto della *terra philosophica* attraverso delle soglie che condizionano il sapere, il quale, esistendo in funzione di esse, è contrassegnato da lamine e sfaldature. Ed ecco che allora il discorso di un’epoca appare come un’istanza inviluppata da un insieme di processi, storicità e lotte a cui l’archeologo non può essere indifferente. La possibilità di “politizzare l’archeologia” appare soltanto alla fine del libro: l’analisi del sapere politico mira ad analizzare il comportamento della società, di un gruppo o di una classe a partire dalla pratica discorsiva che non ha a che vedere né con le teorie politiche né con l’emergenza di una coscienza

collettiva di un'epoca ma direttamente con le lotte, le decisioni strategiche e le pratiche nei termini di oggetti di enunciazione, analizzabili sul piano del sapere. In questo modo, Foucault apre la via verso un'analisi delle relazioni di sapere e potere che costituiscono gli oggetti attraverso le pratiche discorsive.

L'archeologia del sapere/potere e la genealogia potrebbero, dunque, essere considerate come due momenti permanenti in cui la pratica storico-filosofica di Foucault si è articolata ininterrottamente, dai primi scritti degli anni '60 a quelle degli anni '80; due momenti che, tuttavia, rispecchiano livelli diversi e successivi di elaborazione teorica: la riflessione archeologica ad una metodologia della storia della cultura, l'analisi genealogica ad una filosofia della storia della cultura. In questo gioco di presenze e assenze l'una emerge come trasfigurazione dell'altra: il concetto di genealogia è una delucidazione di alcuni aspetti inaugurati nelle ricerche precedenti e riprende alcune nozioni contenute nel testo metodologico del 1969 – in particolare i concetti di rarità, discontinuità, cumulo; analogamente, il concetto di archeologia continua a fare da sfondo alle ricerche genealogiche foucaultiane degli anni '70 e oltre. Al critico serio che si pone l'*aut aut* tra il Foucault archeologo e il Foucault genealogico si ricorderanno le parole dello stesso Foucault: “Non domandatemi chi sono e non chiedetemi di restare lo stesso: è una morale da stato civile; regna sui nostri documenti. Ci lasci almeno liberi quando si tratta di scrivere”³³.

³³ AS, p. 25.