

# segni e comprendione

RIVISTA SEMESTRALE  
ANNO XXXIX  
n. 110/2025

A cura di  
Fabio Angelo Sulpizio  
Daniela De Leo  
Francesca Romana De Paola

ISSN: 1121-6530  
e-ISSN: 1828-5368

## **SEGANI E COMPRENSIONE**

### **La Rivista è indicizzata in**

Humanities Source Ultimate, EBSCO Discovery Service (EDS), DOAJ, ULRICH'S, JOURNAL TOCS, GOOGLE SCHOLAR, SCIENTIFIC COMMONS, IBZ Online, Catalogo italiano dei periodici (ACNP), IISF (Istituto Italiano di Studi Filosofici), Articoli italiani di periodici accademici (AIDA), Torrossa Online Digital Bookstore.

Collaborano alla pubblicazione della Rivista:

- Centre de Recherches en Histoire des Idées in France;
- Research Group Escritoras y Escrituras (50 members in different countries around the world);
- UNESCO Chair for the study of philosophical foundations of justice and democratic society, a research center at the Université du Québec à Montréal (Canada).

La rivista è stata classificata dall'ANVUR tra le Riviste di:

Classe A per il settore concorsuale 11/C1  
Scientifiche per l'Area 10 e l'Area 11

**EDITOR IN CHIEF:** Daniela De Leo

**STEERING COMMITTEE**

Angela Ales Bello (Università Lateranense, Roma)

Gabriella Armenise (Università del Salento)

Pio Colonnello (Università della Calabria)

**EDITORIAL BOARD**

Andrea Aguti (Università di Urbino); Renaud Barbaras (Paris I – Sorbonne, France); Antonella Cagnolati (Università di Foggia); Mauro Carbone (Université Jean Moulin Lyon 3, France); Umberto Curi (Università di Padova); Marisa Forcina (Università del Salento); Roberta Lanfredini (Università di Firenze); Luca Illetterati (Università di Padova); Sandro Mancini (Università di Palermo); Giorgio Rizzo (Università del Salento); Carlo Sini (Università di Milano); Paolo Spinicci (Università di Milano); Julius Kapembwa (University of Zambia).

**SCIENTIFIC COMMITTEE**

Pierandrea Amato (Università di Messina); Philippe Audegean (University of Nice - Sophia Antipolis, France); Francesca Brezzi (Università di Roma 3); Annalisa Caputo (Università di Bari); Gennaro Carillo (Università di Napoli); Claudio Ciancio (Università del Piemonte Orientale); Ennio De Bellis (Università del Salento); Francesca Romana De Paola (Università del Salento); Emmanuel de Saint Aubert (CNRS École Normale Supérieure Paris, France); Gilberto Di Petta (Università degli Studi di Napoli “Federico II”); Francesco Giovanni Giannachi (Università del Salento); Ida Giugnatico (Université de Québec à Montréal, United States); Elsa Grasso (Université Côte d’Azur, France); Lucilla Guidi (Hildesheim Universität, Germany); Renate Holub (University of California – Berkeley, United States); Pietro Luigi Iaia (Università del Salento); Jean Leclerc (Western University, Ontario, Canada); Marcella Leopizzi (Università del Salento); Claudia Lo Casto (Università di Salerno); Mariano Longo (Università del Salento); William McBride (Purdue University, West Lafayette, Indiana, United States); Roberto Melisi (Università Federico II Napoli); Omer Moussaly (Université du Québec à Montréal, Canada); Claudio Palazzolo (Università di Genova); François Roudaut (Université Paul-Valéry Montpellier III, France); Carmen Guzman Revilla (Universitat de Barcellona, Spain); Gamin Russell (University of Iowa, United States); Nicola Russo (Università di

Napoli); Giovanni Scarafile (Università di Pisa); Fabio Seller (Università di Napoli “Federico II”); Paola Ricci Sindoni (Università di Messina); Stella Spriet (University of Saskatchewan, Canada); Fabio Sulpizio (Università del Salento); Jennifer Tamas (State University of New Jersey, United States); Christel Taillibert (University of Nice – Sophia Antipolis, France); Laura Tundo (Università del Salento); Christiane Veauvy (CNRS École Normale Supérieure Paris, France).

### **CONSULTING EDITORS**

Gaia Gallo (Università del Salento); Elia Gonnella (Università del Salento); Francesca Romana De Paola (Università del Salento); Mario Lamorgese (Università del Salento).

**INDICE**  
**Index**

**EDITORIALE**

Editorial

7

**SAGGI**  
**Essays**

*Il libro perduto di Filenide di Samo: l'antica ars erotica occidentale e la Storia della sessualità di Michel Foucault*

*The Lost Book of Filenide of Samos: Ancient Western Ars Erotica and Michel Foucault's History of Sexuality*

**ALESSANDRO BACCARIN**

9

*Il giovane Foucault e la psicopatologia:  
un nuovo corpus e nuove interpretazioni*

*The young Foucault and psychopathology:  
a new corpus and new interpretations*

**ELISABETTA BASSO**

35

*Foucault contra Derrida.*

*Folie et déraison et le projet d'une archéologie des expériences-limite  
Foucault versus Derrida.*

*Madness and Civilization and the project of an archaeology of extreme experiences*

**GENNARO BOCCOLINO**

63

*Disciplinamento sociale dei corpi e relazioni di potere-sapere.*

*Il contributo di Foucault alla sociologia dell'educazione*

*Social discipline of bodies and power-knowledge relations.*

*Foucault's contribution to the sociology of education*

**MARIA EMANUELA CORLIANÒ**

87

*La verità che ti trasforma.*

*Sull'idea di psicagogia in Michel Foucault*

*The truth that transforms you.*

*On the idea of psychagogy in Michel Foucault*

**GIUSEPPE D'ACUNTO**

105

Geopolitica e biopolitica: Foucault e l'importanza delle relazioni internazionali nello sviluppo delle forme governamentali (1976-1979)  
*Geopolitics and biopolitics: Foucault and the importance of international relations in the development of forms of government (1976-1979)*

**GIUSEPPE DE RUVO**

123

Foucault archeologo.  
Per una genealogia del metodo archeologico  
*Foucault the archaeologist.*  
*Towards a genealogy of the archaeological method*

**LAURA ERCOLI**

147

## NOTE

### Notes

Essenza, *ousìa*, realtà.  
Sulla una recente traduzione italiana di X. Zubiri  
*Essence, ousía, reality.*  
*On a recent italian translation by X. Zubiri*

**PIO COLONNELLO**

169

Tra mari e monti.  
Il “metodo” di Nietzsche  
*Between seas and mountains.*  
*Nietzsche's “method”*

**CATERINA MARINO**

175

The lift and the park.  
On the importance of multidisciplinarity for etiological purpose

**GIANPAOLO NUVOLATI**

193

## EDITORIALE

### *Fabio Angelo Sulpizio*

Questo numero di *Segni e Comprensione*, dedicato al pensiero di Michel Foucault, si trova un po' casualmente e un po' no all'incrocio di una serie di anniversari che riguardano – e che ci spingono a rileggere ancora e ancora a ripensare – la vita e l'opera del “filosofo del secolo”, per dirla con Didier Eribon<sup>1</sup>. Il 2024 sono stati ricordati – e convegni e interventi in tutto il mondo hanno mostrato la distanza che ci separa senza però staccarci dalle opere di Foucault – i quaranta anni dalla morte di *Sorvegliare e punire*. Il 2025 è segnato dai 50 anni dalla pubblicazione di questa che è l'opera forse più importante, sicuramente tra le più citate e discusse dell'autore, mentre il prossimo 2026 sarà l'occasione per celebrare i cento anni dalla nascita a Poitier di Paul-Michel Foucault e i sessanta dalla pubblicazione de *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*<sup>2</sup>. Insomma, difficile sfuggire all'illusione che la stessa cronaca e il rituale stantio ma inevitabile degli anniversari ci costringa a confrontarci continuamente e sempre con questa figura spettrale che è diventata Michel Foucault.

L'eco derridiana è ovviamente voluta e serve a ricordarci, come sottolinea l'articolo di Gennaro Boccolino, che è impossibile prescindere, in qualsiasi lettura di Foucault, dal celebre confronto tra Michel Foucault e Jacques Derrida. Questo confronto nasce dalla lettura che Foucault offre del passo cartesiano del *Cogito* in *Storia della follia nell'età classica* e si concentra in particolare sulla prima parte della critica di Derrida, spesso trascurata a favore della successiva disputa sul *Cogito*. E ai primi anni della speculazione di Michel Foucault è dedicato l'importante intervento di Elisabetta Basso (*Il giovane Foucault e la psicopatologia: un nuovo corpus e nuove interpretazioni*) forse la maggiore studiosa di lingua italiana dell'autore, che ha saputo mettere in luce le importanti influenze, mai sufficientemente valorizzate, delle ricerche che genericamente possiamo ricondurre a Ludwig Binswanger e alla *Daseinsanalyse*, in realtà un

---

<sup>1</sup> Cfr., ovviamente, Didier Eribon, *Michel Foucault. Il filosofo del secolo. Una biografia*, Feltrinelli, Milano 2021, cui va aggiunto, sempre di Didier Eribon, *Michel Foucault et ses contemporains*, Fayard, Paris 1994.

<sup>2</sup> Gallimard, Paris 1966.

complesso di teorie (e pratiche) di ampio raggio e ancor più ampio respiro – e qui si pensi solo all’importanza avuta per Franco Basaglia e Franca Ongaro.

Ma citare, come ho fatto poco sopra, *Sorvegliare e punire* significa confrontarsi con il tema del disciplinamento sociale dei corpi, come fa Maria Emanuela Corlianò riportando l’attenzione sul ruolo che l’educazione – e non solo la scuola – ricopre nel complesso reticolo foucaultiano. Non solo una presa di posizione differenziante rispetto agli scritti di Louis Althusser sui continuamente citati apparati ideologici di Stato ma anche importante come punto di partenza di un altro confronto con Derrida, che gli anni immediatamente successivi alla morte di Foucault si interrogherà sul ruolo dell’insegnamento della filosofia.

Foucault, però, non è un filosofo pacificato o pacificante, non permette di definire un quadro unitario e organico, quanto di individuare una pluralità di punti di fuga: gli interventi di Lorenzo Petrachi (*Foucault, Deleuze e il problema come stile di pensiero*), Alessandro Baccarin (*Il libro perduto di Filenide di Samo: l’antica ars erotica occidentale e la Storia della sessualità di Michel Foucault*), Giuseppe D’Acunto, Laura Ercoli e Giuseppe Ruvo (*La verità che ti trasforma. Sull’idea di psicagogia in Michel Foucault; Foucault archeologo. Per una genealogia del metodo archeologico; Geopolitica e biopolitica: Foucault e l’importanza delle relazioni internazionali nello sviluppo delle forme governamentali (1976-1979)*), che portano a confrontarci con i temi più sfuggenti e ricchi di implicazioni del pensiero di Foucault, dalla governamentalità all’ermeneutica del sé.

Per quel che mi riguarda, non posso che leggere Foucault che come un *philosophé*; un paradossale illuminista che ci indica non una ma una serie di vie per un illuminismo prossimo venturo.

**IL LIBRO PERDUTO DI FILENDE DI SAMO:  
L'ANTICA ARS EROTICA OCCIDENTALE E LA STORIA  
DELLA SESSUALITÀ DI MICHEL FOUCAULT<sup>1</sup>**  
**ALESSANDRO BACCARIN\***

**Abstract**

Il contributo ricostruisce la genealogia dell'*ars erotica* occidentale a partire dal *Peri aphrodision* di Filenide di Samo, primo manuale erotico greco noto, oggi perduto e conservato solo in frammenti. Attraverso il confronto con l'*Ars amatoria* di Ovidio e con altre tradizioni manualistiche antiche, il saggio mostra come l'erotica greco-romana si configuri come sapere pratico e filosofico, inscritto in un'estetica dell'esistenza e in un modello pre-sessuale di soggettivazione. In dialogo critico con Michel Foucault, si evidenzia l'errata esclusione della manualistica erotica dall'archivio antico e si analizza l'emergenza moderna del concetto di pornografia come prodotto del dispositivo di sessualità ottocentesco. Ne risulta una netta discontinuità storica: dall'arte dei piaceri come tecnica di sé alla pornografia come categoria normativa e segregante del desiderio.

**Keywords:** *Ars erotica*, Filenide di Samo, Dispositivo di sessualità, Pornografia, Estetica dell'esistenza.

**Ars erotica e dispositivo di sessualità**

Queste ricerche scrisse Filenide di Samo, figlia di Ocimene, per coloro che desiderano condurre meticolosamente un modello di vita (*bion*) attraverso [il piacere] ed attenervisi con disciplina (*toi]aut[a]* *ponesa[menois]*)<sup>2</sup>.

Con queste parole iniziava il più antico manuale erotico dell'Occidente,

---

\* Dottore di Ricerca in Storia antica, Università di Pisa.

<sup>1</sup> In questo contributo si intende riportare i principali risultati della ricerca genealogica condotta attraverso gli strumenti ermeneutici foucaultiani sulle vestigia dell'*ars erotica* antica e condensati in Alessandro Baccarin, *Archeologia dell'erotismo. Emergenza ed oblio dell'ars erotica greco romana*, Efesto, Roma 2018.

<sup>2</sup> Filenide di Samo, *Peri aphrodision*, frg. 1 Lobel, cfr. Lobel, Edgar 1972. Il testo fra parentesi quadre si intende integrato rispetto alle lacune del testo papiraceo. Si è scelto in questa sede di seguire la lettura testuale proposta da Marco Perale (cfr. Perale, Marco 2016).

ovvero il *Peri aphrodision* di Filenide di Samo. Capostipite di un genere letterario, quello della manualistica erotica, di largo successo nel mondo antico il testo di Filenide è per noi moderni oggetto di un desiderio inappagato: testo prezioso, in quanto testimonianza di un'arte erotica occidentale e tuttavia testo perduto, in quanto pervenuto solo attraverso tre brevi frammenti papiracei miracolosamente estratti dalle sabbie egiziane di Ossirinco. Libro e genere letterario perduti quindi, che per la loro natura erotico-didattica accomunano l'antica società greco-romana alle società del vicino, del medio e dell'estremo oriente, famose per aver sviluppato un'arte erotica con la rispettiva letteratura.

Sappiamo che il testo di Filenide aveva goduto di grande fortuna nell'antichità. Successo di duplice natura: da una parte i disegni esplicativi che caratterizzavano il capitolo sulle forme del coito (il *Peri schematon*), l'ultimo del libro, avevano trasformato questo testo in un oggetto prezioso, degno di collezionisti e biblioфиli. Dall'altra il tema esplicito aveva condannato autrice e libro al massimo discredito e alla feroce critica morale, condotta soprattutto dai circoli filosofici. D'altra parte, sappiamo dalle testimonianze a nostra disposizione che il manuale di Filenide circolava soprattutto presso un pubblico dai forti interessi filosofici: presso il Peripato era stato letto da Aristotele e da Clearco di Soli, nell'ambiente stoico era stato commentato da Crisippo, ed è probabile che circolasse anche nel *kepos* di Epicuro. Inoltre i disegni erotici che caratterizzavano l'ultima parte del libro influenzarono con i loro schematismi iconografici tutta l'arte erotica greco-romana, fornendo modelli a pittori, ceramisti e scultori<sup>3</sup>.

Si trattava di un testo fondativo, il primo di un genere letterario che divenne presto appanaggio delle classi colte della società greco-romana in tutto il Mediterraneo. Questo genere, per noi irrimediabilmente perduto, formava qualcosa di piuttosto unico nella storia dell'Occidente: era una precettistica erotica che veniva ad inserirsi in uno spazio letterario e di pensiero prettamente filosofico. Si trattava inoltre di un genere a marcata autorialità femminile, uno fra i pochi a disposizione per le donne nella società a forte impronta patriarcale come quella greca e romana. Di non secondaria importanza per la loro fortuna era stato l'utilizzo fattone dai grandi pittori greci, ovvero i *pornographoi* noti ad Ateneo: pittori da cavalletto, e successivamente artigiani e maestranze romane e orientali incaricati di decorare con scene erotiche le preziose domus della società romana e

---

<sup>3</sup> Cfr. Otto Brendel, *The Scope and Temperament of Erotic Art in the Graeco-Roman World*, in Bowie T. e Christenson C. (a cura di), *Studies in Erotic Art*, New York 1970, pp. 3–69.

romanizzata in tutto l'antico Occidente, compresa Pompei.

Di fronte a questa espressione del pensiero, nelle sue molteplici forme (testi didattici e prescrittivi, disegni papiracei, pitture parietali e su tavole lignee, ceramica e statuaria) lo sguardo dell'osservatore moderno è chiamato a confrontarsi con ciò che, a partire dalla fondativa ricerca genealogica di Michel Foucault ne *La storia della sessualità*, chiamiamo pensiero pre-sessuale. Con questa formula si intende separare nettamente la società moderna, caratterizzata da un dispositivo di sessualità che assegna agli individui un'identità sessuale, da quella pre-moderna dove la verità sulla propria sessualità non sembra mai aver avuto un ruolo fondamentale nella formazione di una soggettività. Nel primo caso il sociale è un prolungamento del sessuale, in quanto il soggetto si riconosce in primo luogo oggetto di una verità, ovvero di una identità sessuale che informa il suo inserimento nel sociale; nel secondo invece è il sessuale a costituire un prolungamento del sociale, in quanto l'assenza di una verità sessuale sul sé sottomette i piaceri del soggetto allo status goduto nel sociale.

Michel Foucault identificava questa particolare conformazione pre-sessuale della società greco-romana con un *modello isomorfico socio-sessuale*. Secondo questo modello, ad esempio, i rapporti omoerotici maschili non sono oggetto di una particolare stigmatizzazione, in quanto è inapplicabile agli individui la categoria sessuologica dell'omosessualità. Allo stesso tempo è la temperanza nei piaceri a definire l'individuo e a qualificarlo eticamente degno di appartenere alla classe dirigente, temperanza che non attribuisce nessun valore distintivo all'oggetto (maschile o femminile) di quei piaceri. La pre-sessualità delle società antiche quindi costituiva una forma di problematizzazione politica dell'individuo, e non una categoria identitaria dello stesso<sup>4</sup>.

È noto, tuttavia, come la *Histoire de la sexualité* disconosca completamente la manualistica erotica e come mostri un totale disinteresse per le espressioni dell'arte erotica antica. Pur cosciente della presenza di un discorso antico sulle forme del piacere in quanto arte o tecnica di sé<sup>5</sup>, Foucault

---

<sup>4</sup> Cfr. Michel Foucault, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, Feltrinelli, Milano 2006, p.194. Sulla nozione di pre-sessualità si veda Boehringer S., *Des sociétés d'avant la sexualité des sociétés devant la norme: étudier l'Antiquité après Foucault*, in Boquet D. e Dufal B. e Labey P. (a cura di), *Une histoire au présent. Les historiens et Michel Foucault*, CNRS Éditions, Paris 2013, pp. 17–40.

<sup>5</sup> Si vedano ne *La volontà di sapere* (M. Foucault, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 2006, p. 53) l'accerchio alle società dotate di *ars erotica*, oppure quello altrettanto significativo

preferì utilizzare per il suo archivio una documentazione esclusivamente centrata sulla precettistica filosofica, giungendo a ritenere che il mondo antico si fosse disinteressato alle forme, alle pratiche e al sapere sul piacere sessuale<sup>6</sup>. D'altra parte, l'uso di un archivio differente, capace magari di metterlo in contatto con le vestigia di quel discorso amorofo forgiato da Filenide e dalle sue epigoni, avrebbe consentito al filosofo francese d'incontrare ulteriori conferme a quella stimolazione discorsiva sul sesso e sulla sua verità che lui stesso aveva individuato al cuore del dispositivo di sessualità emergente nella società borghese del XIX secolo e nelle coeve scienze sociali e mediche. La nozione di *pornografia*, ad esempio, emerse proprio in seno alle scienze dell'antichità alle prese con le reliquie di quel'ars erotica che trovava in Filenide una capostipite. Come osserveremo in seguito, costretta ad affrontare le oscenità dell'arte erotica l'antichistica osservò quel repertorio di immagini e di saperi sotto la lente sessuologica della coeva scienza psichiatrica, facendo così ricorso per la prima volta nella storia del pensiero al concetto di *pornografia*.

L'aver escluso l'esistenza presso i Greci di una problematizzazione degli atti e la costituzione di un'arte erotica, prediligendo il discorso filosofico sull'arte dell'esistenza e sulle tecniche di sé, ha condotto Foucault a sopravvalutare queste ultime, prestandosi così alla facile critica degli antichisti<sup>7</sup>. Questi ultimi, rinchiusi nell'acropoli del loro sapere specialistico, osservarono la periegesi foucaultiana fra gli antichi come un'intrusione ostile. La loro acredine si concentrò contro la presunta incapacità del filosofo di leggere le fonti antiche, nonché sulla sua apparente disattenzione rispetto ai soggetti deboli delle società antiche, come le donne, i bambini e gli schiavi<sup>8</sup>.

Le vestigia della manualistica erotica greca, della quale Filenide era una sorta di *protos euretes*, conferma e amplia il panorama ricostruttivo di un'estetica dell'esistenza quale aveva tracciato Foucault. L'ars erotica che era alla base dei manuali greci formava un modello di vita che si collocava accanto a quello centrato sulla *sophosyne*, ovvero su un controllo del piacere sottratto al dominio della legge. L'ostracismo subito in antico da parte della

---

ai versi properziani (Properzio, XI,15) che attestano la moda romana delle pitture erotiche domestiche, e infine si veda l'utilizzo, anche se sporadico, dell'*Ars amatoria* di Ovidio (cfr. M. Foucault, *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*, Gallimard, Paris 2013, p.186).

<sup>6</sup> Cfr. Id., *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, Feltrinelli, Milano 2006, pp. 46 e sgg, p. 97 e p. 186.

<sup>7</sup> Ivi, p.142.

<sup>8</sup> Si veda in proposito Alessandro Baccarin, *L'esploratore e l'intruso. Le scienze dell'antichità di fronte a Michel Foucault*, Rationes Rerum. Rivista di filologia e storia, 5 2015, pp. 217–242.

precettistica filosofica ha nascosto questo modello allo sguardo dei moderni, compreso quello del genealogista dei saperi per eccellenza, lo sguardo di Michel Foucault.

### *Il Peri aphrodision di Filenide di Samo*

Quasi cinquanta anni fa Quintino Cataudella ipotizzò che l'*Ars amatoria* di Ovidio trasponga in versi il manuale erotico di Filenide di Samo. Il grande classicista italiano aveva compreso che il poema in distici del poeta latino, di fatto l'unico manuale erotico integro giunto a noi moderni dalla tradizione greco-romana, aveva preso a modello quello che ancora alla sua epoca era il più famoso e conosciuto manuale erotico greco<sup>9</sup>.

Ovidio si inseriva con il suo poema didascalico-amoroso in un grande progetto encicopedico di lingua latina emulo del modello greco. Tra il I a.C. e gli inizi del I d.C. la letteratura latina fu arricchita da opere come il *De Republica*, il *De oratore*, il *Brutus* e l'*Orator* di Cicerone, la grande enciclopedia di Varrone, ovvero le sue *Imagines* e le sue *Disciplinae*, o ancora l'*Ars poetica* di Orazio, opere che tentavano di costruire per il mondo latino un patrimonio di sapere analogo a quello greco. Ovidio quindi tentava con il suo poema di formare le fondamenta per una versione latina di un genere letterario tipicamente greco. Un'impresa la sua analoga a quella intrapresa da Ennio, che aveva riebalorato in latino il poema didascalico-gastronomico di Archestrato di Gela (IV a.C.), un'opera questa che spesso compariva accanto a quella di Filenide nelle condanne moralistiche dei filosofi greci<sup>10</sup>.

Per tentare quindi una ricostruzione dell'impianto tematico del manuale filenideo, e quindi per intendere il profilo dell'ars erotica dei Greci, possiamo utilizzare il poema ovidiano come una sorta di palinsesto sul quale operare una lettura critica. Come vedremo infatti Ovidio operò una serie di tagli e di omissioni sul suo modello greco, un'opera di selezione dovuta al

<sup>9</sup> Cfr. Cataudella Quintino 1973 e 1974 (Q. Cataudella, *Recupero di un'antica scrittrice greca*, Giornale Italiano di Filologia, 25 1973, pp. 253–263). Su Filenide e sull'utilizzo ovidiano di un modello greco si veda inoltre O. Brendel, op.cit., p. 65; D. W. Thomson Vessy, *Philaenis*, Revue Belge de Philologie et d'Histoire, 54 1976, pp. 78–83; J. Whitehorn, *Filthy Philaenis (P.Oxy. XXXIX, 2891): A Real Lady?*, in M. Capasso e G. Messeri Salvatorelli e Pintaudi R. (a cura di), *Miscellanea papyrologica in occasione del bicentenario dell'edizione della Charta Borgiana*, vol. 2, Gonnelli, Firenze 1990, pp. 529–542., p. 533; M. Crux Herrero Inguelmo e E. Montero Cartelle, *Filenide em literatura greco-latina*, Euphrosyne, XVII 1990, pp. 256–274; Parker Holt 1989 e 1992 (H. Parker, *Another Go at the Text of Philaenis (P.Oxy. 2891)*, Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik, 79 1989, pp. 49–50).

<sup>10</sup> Cfr. S. Olson e A. Sens, *Archestratos of Gela: Greek Culture and Cuisine in the Fourth Century B.C.E.*, Oxford University Press, Oxford 2000, p.45.

condizionamento della nuova politica di austerità morale imposta da Augusto e dall’assetto imperiale che Roma si era data in quegli anni.

In questo lavoro ricostruttivo, tuttavia, imprescindibili sono i tre frammenti testuali che i ritrovamenti papiracei hanno restituito del manuale di Filenide. Di questi il primo, già menzionato in precedenza, costituisce l’incipit, ciò che in termini tecnici i filologi alessandrini chiamavano la *sphraghis*: nome e patronimico dell’autore, dichiarazione di autorialità e autenticità. Gli altri due si riferiscono alla parte dedicata ai consigli didattico-amorosi rivolti all’uomo. La partizione tematica del manuale filenideo, come attesta l’analoga impostazione dell’*Ars Amatoria* di Ovidio, prevedeva una prima parte indirizzata agli uomini, una seconda rivolta alle donne, più varie sezioni che Ovidio ha volutamente omesso, e infine la parte finale, il capitolo sul *peri schematon* con i consigli e i disegni sulle forme dell’amplesso.

Di seguito viene fornita una traduzione dei frammenti in base alle ipotesi di colmatura delle lacune del testo papiraceo formulate dagli studi filologici degli ultimi decenni:

Frg1, col.2, linee 1-5

“Sugli Approcci. È necessario che il conquistatore sia d’aspetto poco curato (*akallopiston*) [...] e spettinato, affinché la donna non [abbia la sensazione] che egli sia nel pieno della sua opera seduttiva (*epergos*)”

Frg.3, col.2, linee 1-9

“[sedurre]mo ( [...]men) con arguzia, affermando che [la spilungona o la giunonica] ... ha [corpo] divino (*isotheon*), la brutta (*aischran*) che è graziosa (*epaphroditon*), e ... dicendo che la vecchia (*presbyteran*) è [simile a Rea [lettture alternative: “dea”, oppure “*Phaoneina*”, oppure “piccioncina”, oppure “giovane dalla pelle scintillante”, oppure “dicendole che è giovane” ].... Sui Baci”

Il lavoro di recupero dell’originario testo filenideo operato dai filologi è stato condizionato da quello sguardo distorsivo con i quali i moderni hanno osservato Filenide e il suo manuale. Il modello di riferimento per gli antichisti è infatti quello della cortigiana narrante e confessante. Per questo motivo, ad esempio, si è ritenuto di leggere nell’incipit un riferimento esplicito alle esperienze personali dell’autrice, mentre una lettura più attenta del testo tradito indica che Filenide fa riferimento alla volontà del discente di sottomettersi alla fatica che un’arte erotica implica<sup>11</sup>. Non ci troviamo di

---

<sup>11</sup> Tsantsanoglou (cfr. Tsantsanoglou K., *The Memoirs of a Lady from Samos*, Zeitschrift für

fronte ad una confessione, ad un soggetto che narra le sue avventure amorose, ma ad un maestro che intrattiene un rapporto formativo con i suoi allievi, quindi ad una declinazione didattica dell'erotismo, un'arte erotica appunto.

Il modello seguito invece dai moderni filologi è quello suggerito dalla letteratura erotica libertina e poi vittoriana, una letteratura coeva all'emersione del dispositivo di sessualità che proprio sulla confessione e sulla proliferazione discorsiva, come analizzato da Foucault, trovava il suo fulcro e il suo motivo d'essere. Si tratta di quella letteratura che prende avvio con i *Ragionamenti* di Pietro Aretino, e che continua in opere come *Memoirs of a Woman of Pleasure* di John Cleland (1748-49), nell'immaginario narratologico di De Sade, nel romanzo anonimo tedesco *Aus dem Memorien einer Sängerin* (1865), nelle *Memoirs of a Russian Princess* (1867), nel vittoriano *My Secret Life*, nella *Histoire d'O* (1955), romanzo questo attribuito a Pauline Rèage *nom de plume* sotto il quale si cela un'autorialità maschile. Fino a giungere alle memorie dell'ermafrodito Herculine Barbin, rese famose dallo scavo archeologico di Michel Foucault che scoprì questa autobiografia fra i manoscritti del trattato di medicina legale di Ambroise Tardieu. Memorie quest'ultime che, nella loro tragicità, indicano come la confessione del sé diventi l'unico strumento di autoconoscenza in un dispositivo di sessualità, con tutte le costrizioni e le violenze che questo implica<sup>12</sup>. Da ultimo, come estremi epigoni di questo affollatissimo genere letterario, possiamo menzionare anche le numerose e prolisse autobiografie delle pornostar, come nel caso di Linda Lovelance e di Jena Jameson<sup>13</sup>.

Comune a tutta questa letteratura è la presenza, vera o presunta, di un

---

Papyrologie und Epigraphik, 12 1973, pp. 183–195) ritiene per questo motivo di leggere nel primo frammento (linee 6 e 7 col. 1) un *aute ponesasa*, ovvero “having worked hard myself”, un errore interpretativo seguito anche da altri interpreti (cfr. Parker, Holt 1992 p. 94). Senz’altro da preferire è la lettura che individua in questo primo frammento un invito a “(coloro che lo desiderano) ... di attenersi con disciplina (*toiatua ponesamenois*) (all’arte erotica)”. In sostanza Filenide fa riferimento ad un *bios*, un modo di vita improntato al piacere, un *bios* che è oggetto di arte e d’insegnamento. Sul modello distorsivo com il quale si è letto l’*incipit* del manuale filenideo cfr. Boehringer, Sandra 2014.

<sup>12</sup> Cfr. M. Foucault, *Herculine Barbin detta Alexina B. Una strana confessione. Memorie di un ermafrodito*, Einaudi, Torino 1979. Sulla dimensione “confessante” della sessualità moderna si veda E. Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles 1990.

<sup>13</sup> Si veda in proposito Badellino E., *Le scrittrici dell’eros. Una storia della pornografia al femminile*, Xenia Ed., Milano 1991, e L. Hunt, *Introduction: Obscenity and the Origins of Modernity, 1500–1800*, in Hunt L. (a cura di), *The Invention of Pornography: Obscenity and the Origins of Modernity 1500–1800*, Zone Books, New York 1993, pp. 4–48.

autore che confessa qualcosa sul sé e di un lettore che vive e osserva l'erotismo con il metro della sessuologia e della pornografia. Ci troviamo di fronte ad un soggetto confessante che nel riportare i suoi ricordi scopre una verità sulla sua “natura” sessuale. Come ha osservato Foucault attraverso la sua analisi del potere pastorale, la testimonianza trasforma il soggetto narrante in un oggetto di conoscenza, oggetto di un desiderio e di un sapere sessuologico:

(sc. la confessione) è una forma che, lo si vede bene, è il più lontano possibile da quella che governa l'arte erotica. Per la struttura di potere che gli è immanente il discorso della confessione non può venire dall'alto, come nell'ars erotica, e dalla volontà sovrana del maestro, ma dal basso, come una parola obbligatoria, necessaria, che fa saltare per una qualche costrizione imperiosa i sigilli del ritegno e dell'oblio<sup>14</sup>.

Il sistema di pensiero che informa invece la manualistica erotica antica è completamente estraneo al dispositivo della confessione. Si tratta di un'arte che implica un rapporto maestro-discepolo, quindi una diversa struttura di potere. Quando in questa letteratura si trovano opere intitolate *Hypomeumata* o *Apomneumata* ciò implica un insegnamento, ovvero “cose da tenere a mente”, “precetti da ricordare”, e non memorie del sé. Il lettore e l'autore presupposto dalla manualistica erotica greca è un soggetto estroflesso, che non ha bisogno e non riesce a concepire l'autobiografia.

Le stesse considerazioni si possono fare a proposito dell'altro pregiudizio che ha investito la figura di Filende, ovvero l'ipotesi che il suo nome non sia altro che un *nom de plume* utilizzato da un anonimo autore maschile. Evidente qui l'influenza di quell'autorialità maschile che, come abbiamo visto, caratterizza la moderna letteratura erotica. Il pregiudizio risente l'influenza della morale vittoriana che individuava nella donna una “natura sessuale” intemperante. Un soggetto “debole” e pertanto da preservare rispetto alle “oscenità” o alla “pornografia”. Tuttavia, Filenide e le altre autrici che popolano la manualistica erotica greca indicano che, ben al contrario di quanto possano ritenere gli antichisti oggi, questo genere era appannaggio di una autorialità femminile. Non si trattava di pseudonimi, ma di nomi autentici. Nel caso di Filende, ad esempio, si tratta di un nome proprio ampiamente attestato nel mondo continentale e insulare greco a partire dalla

---

<sup>14</sup> Cfr. M. Foucault, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 2006, p. 58.

metà del V sec. a. C<sup>15</sup>.

Per quanto riguarda l'organizzazione tematica del manuale filenideo possiamo prendere *l'Ars amatoria* di Ovidio a modello. Come abbiamo già ricordato, il suo manuale si apriva con una parte dedicata all'insegnamento rivolto agli uomini. In modo analogo il poema ovidiano si compone di due parti, una rivolta agli uomini e l'altra alle donne, una partizione che riflette quella originaria del suo modello greco. Leggiamo nei frammenti papiracei superstizi la parte iniziale del capitolo *Sugli approcci* (*Peri peirasmenon* frg. 2 col. 2), dove viene consigliato all'uomo di assumere di fronte alla donna un atteggiamento dimesso, dissimulando le sue intenzioni sotto un'apparente sciatteria del portamento e dell'abbigliamento. Parte di questo capitolo era costituito dai consigli sul lessico amoroso migliorativo (frg. 3 col.2), al quale succedeva il capitolo dedicato ai baci (*Peri philematon*), del quale rimane solamente il titolo.

Questa frammentaria organizzazione tematica trova riscontro nel poema ovidiano. Nella parte dedicata agli uomini, ovvero il primo libro, Ovidio inizia la sua trattazione a partire dagli stratagemmi utili all'approccio (Ovidio, *Ars amatoria*, I, 44-486): qui invita gli uomini, proprio come aveva fatto Filenide, a non curare troppo l'aspetto per non apparire fatui o vanesi. Ovidio si dilunga poi sui pretesti utili per iniziare una conversazione, compreso l'uso sapiente dello sguardo, i consigli per scrivere le lettere d'amore, per evitare l'ubriachezza nei conviti, tutti espedienti che dobbiamo dedurre facevano parte della trattazione di Filenide.

Segue poi la sezione dedicata alla trattazione dei baci (Ovidio, *Ars amatoria*, I, 665 e sgg.), collocata in modo speculare rispetto a quanto accadeva nel manuale filenideo. In questa sezione Ovidio invita l'uomo a cercare un amore condiviso, a rubare furtivamente baci delicati dall'amante, senza mai usarle violenza, un invito che senz'altro richiama un'arte della seduzione femminile come doveva essere quella di Filenide, della quale il poeta recuperava il tono didattico degli enunciati. Altrettanto puntuale è il

---

<sup>15</sup> Sull'ipotesi della non autenticità dei frammenti superstizi si vedano Parker H., *Love's Body Anatomized: The Ancient Erotic Handbooks and the Rhetoric of Sexuality*, in Reichlin A. (a cura di), *Pornography and Representation in Greece and Rome*, Oxford University Press, Oxford 1992, pp. 90–111, p. 94; Arthur M., *The Tortoise and the Mirror: Erinna PSI 1090*, Classical World, 74 1980, pp. 56–65; Boehringer S., *What is Named by the Name "Philaenis"? Gender, Function and Authority of an Antonomastic Genre*, in Maserson M. e Rabinowitz N. e Robson J. (a cura di), *Sex in Antiquity. Exploring Gender and Sexuality in the Ancient World*, Routledge, New York 2014, pp. 374–392, p. 387. Diffusione del nome proprio femminile Filenide: *Lexicon Greek Personal Names*, Clarendon Press, Oxford 1987, Voll I, II, III, V, s.v. *Philaenis*.

riscontro fra il testo ovidiano e quello filenideo rispetto al lessico amoroso. Nei frammenti papicareci possiamo osservare che l’espedito utilizzato da Filenide risente dell’arte retorica: si tratta di un procedimento migliorativo, attraverso il quale i difetti dell’amante diventano pregi nella prassi adulatoria e seduttiva. Ovidio qui (II, 639 e sgg.) riprende la strumentazione argomentativa filenidea, prolungando forse in modo inconsapevole l’obiettivo sofistico e filosofico dell’autrice samia.

D’altra parte il lessico amoroso migliorativo costituiva una tematica prettamente filosofica. I suoi risvolti adulatori e sofistici lo facevano diventare strumento utile per misurare la tenuta etica del soggetto. Lo osserviamo già in Platone<sup>16</sup>, dove nasce come prassi adulatoria nell’amore paidico, lo ritroviamo poi ancora nei *Remedia amoris* di Ovidio<sup>17</sup> sempre nell’ambito amoroso, e ancora ne seguiamo le tracce in Giovenale<sup>18</sup>, dove diventa un espedito retorico utile nell’adulazione del tiranno e dei potenti, in Orazio<sup>19</sup>, dove è applicato all’ambito familiare, e ancora in Lucrezio<sup>20</sup> sempre nella sfera amorosa. In quest’ultimo caso, se è vero che Lucrezio utilizza come fonte il perduto dialogo epicureo *Erotos*, verrebbe confermata la provenienza tutta filosofica, e in ultima analisi sofistica, di questo dibattito sul lessico amoroso. Filende, quindi, veniva ad inserirsi in un dibattito interno alle scuole filosofiche, e lo faceva proponendo un nuovo *bios*, improntato al piacere e alla sua maestria.

Che il manuale erotico filenideo circolasse e venisse letto soprattutto nei circoli filosofici lo conferma Aristotele. Il filosofo di Stagira nel *De divinatione per somnium*, uno dei tre piccoli trattati aristotelici dedicati al sogno, ricorda che i melanconici soffrono di un particolare disturbo nella percezione della realtà, sicché è tipico del loro linguaggio procedere per analogie linguistiche, proprio come era solita fare Filenide<sup>21</sup>. Probabilmente Aristotele si riferiva al procedimento retorico alla base del lessico amoroso migliorativo. Sappiamo inoltre che il *Peri aphrodision* filenideo veniva letto, e condannato moralmente, da Clearco di Soli e da Crisippo, a dimostrazione

---

<sup>16</sup> Platone, *Repubblica*, 474e-475a.

<sup>17</sup> Ovidio, *Rimedi d’amore*, 315-356.

<sup>18</sup> Giovenale, VIII,30-38.

<sup>19</sup> Orazio, I,3,38.

<sup>20</sup> Lucrezio, *Sulla natura*, IV,1160 sgg

<sup>21</sup> Aristotele, *De divinatione per somnium*, 464b 1-4. Vedi in proposito Perale, Marco 2013. Luciano di Samosata (*Pseudologista*, 24-25) conferma l’uso filenideo di un lessico ricercato e sofisticato “degno delle tavolette di Filenide”.

di una circolazione filosofica del manuale, parallela a quella indipendente subita dalla parte finale del testo, quella dedicata agli schemi sessuali e provvista di disegni. Quest'ultima circolava fra le élites capaci di reperire i costosissimi papiri disegnati sul mercato librario antico<sup>22</sup>.

Come è noto, l'*Ars amatoria* di Ovidio si conclude con la sezione dedicata agli insegnamenti sugli schemi sessuali. Questa collocazione al termine dell'opera della parte più esplicita dell'arte erotica riprende fedelmente la posizione strategica affidata a questa trattazione da parte di Filenide nel suo manuale. Probabilmente il poeta di Sulmona riprese dal suo modello solo una selezione degli schemi illustrati nel *Peri aphrodision*. La pressione autocensoria del poeta, sottoposto ai nuovi rigori della censura augustea, lo aveva condotto ad operare una selezione, non solo in questa parte, ma in generale su tutta la trattazione filenidea. Sappiamo infatti che i manuali erotici greci trattavano anche gli amori omoerotici ed è quindi probabile che Filenide proponesse schemi di accoppiamento anche in questo campo dei piaceri.

In ogni caso Ovidio selezionò otto schemi di accoppiamento dal suo modello<sup>23</sup>. In questa sede non è possibile procedere ad un'analisi puntuale dei riscontri che la trattazione ovidiana trova nella letteratura antica superstite. Possiamo qui solo accennare al fatto che, come hanno dimostrato i pionieristici studi di Otto Brendel sull'arte erotica antica, gli schemi di accoppiamento illustrati da Filenide e ripresi da Ovidio fornirono lo schema per tutta l'arte erotica antica, su tutti i supporti, dalla pittura su quadri da cavalletto agli affreschi, dalla statuaria alla decorazione ceramografica e alla toreutica (specchi in bronzo ecc.)<sup>24</sup>.

Al di là della particolare poetica affidata da Filenide e da Ovidio al rapporto sessuale è importante sottolineare in questo contesto la valenza ironica e dimostrativa attribuita dall'autrice samia a questo argomento. Si tratta di un ingaggio di tipo filosofico, come dimostra il motto socratico “conosci te stesso” che Ovidio, riprendendo il suo modello greco, antepone alla didattica erotica rivolta sia all'uomo<sup>25</sup> che alla donna<sup>26</sup>. Nel primo caso l'uomo deve conoscere le proprie doti per poterle offrire all'amante, nel secondo è la donna che deve conoscere il proprio corpo e le proprie attitudini

---

<sup>22</sup> Clearco di Soli in Ateneo X,457 e Crisippo in Ateneo VIII, 326c.

<sup>23</sup> Ovidio, *Arte Amatoria*, III,773-88.

<sup>24</sup> Cfr. Brendel O., *The Scope and Temperament of Erotic Art in the Graeco-Roman World*, in Bowie T. e Christenson C. (a cura di), *Studies in Erotic Art*, New York 1970, pp. 3-69.

<sup>25</sup> Ovidio, *Arte amatoria*, II,500 e sgg.

<sup>26</sup> *Ivi*, III,769 e sgg.

per offrirsi sessualmente nel modo più conveniente al proprio partner.

Questo riferimento palese allo spazio filosofico porta chiara traccia del testo filenideo. Duplice era qui l'intento dell'autrice samia: da una parte giocare ironicamente sui filosofi e il loro sapere, dall'altra inserire la propria didassi erotica in un'arte di sé di chiara impronta socratica, laddove il *bios* offerto era incentrato sul piacere e sul suo sapiente uso. Anche in questo caso si deve registrare l'erronea lettura condotta dai moderni: il richiamo al precetto socratico rivolto alle donne rivelerebbe l'impostazione misogina dell'arte erotica antica, che avrebbe condotto ad una oggettivazione del corpo femminile degna della pornografia moderna<sup>27</sup>. Lettura questa del tutto priva di fondamento, in quanto, come sopra evidenziato, sia Ovidio che la sua fonte greca intendevano l'attività sessuale come un'arte di sé piuttosto che come un dispositivo di reificazione.

Come sottolineato in precedenza, Ovidio operò una profonda selezione sul manuale di Filenide. Il poeta omise quelle parti troppo compromettenti nei confronti del suo pubblico. Per poter allora ricostruire l'originale impianto tematico del testo di Filenide dobbiamo far riferimento non solo alle sporadiche informazioni a nostra disposizione sui manuali erotici greci, ma anche al manuale erotico di un'altra cultura e di un'altra società, ovvero i *Kamasutra* di Vatsyayana Mallanaga<sup>28</sup>. Questa grande e famosa opera dell'antica civiltà indiana (III a.C. circa) prevedeva ben sette libri. La materia erotica era ripartita all'interno del testo secondo una suddivisione argomentativa piuttosto marcata: ad esempio le posizioni sessuali erano trattate quasi in apertura dell'opera, ovvero nel secondo libro, differentemente da quanto accadeva in Filenide, che dedicava a questo argomento l'ultima parte del suo manuale. I *Kamasutra* inoltre dedicavano un libro alle cortigiane e uno alla magia applicata all'amore, ovvero agli incantesimi d'amore.

È probabile che anche Filenide dedicasse spazio a questi due temi. Sappiamo infatti che Ovidio, per ammissione esplicita del poeta, aveva omesso la trattazione dei filtri d'amore<sup>29</sup>. La magia amorosa d'altronude era materia tipica dei manuali erotici, come dimostra la tradizione che attribuiva

---

<sup>27</sup> Cfr. Parker H., *Love's Body Anatomized: The Ancient Erotic Handbooks and the Rhetoric of Sexuality*, in Reichlin A. (a cura di), *Pornography and Representation in Greece and Rome*, Oxford University Press, Oxford 1992, pp. 90–111.

<sup>28</sup> Sulla tradizione dei *Kamasutra* (III d.C.) cfr. Doniger W. e Kakar S. (a cura di), *Vatsyayana Mallanaga. Kamasutra*, Oxford University Press, Oxford–New York 2003.

<sup>29</sup> Ovidio, *Arte Amatoria*, II,90.

ad Astianassa, l'ancella di Elena che la tradizione riconosceva come la prima autrice di manuali erotici, il trafugamento e la successiva restituzione ad Afrodite del *Kestos Hymas*, ovvero di un irresistibile talismano dell'amore. Inoltre sappiamo che i manuali erotici di Elefantide e Laide<sup>30</sup> riportavano consigli sulle pratiche abortive, mentre il manuale di Terspicle<sup>31</sup> dedicava un intero libro agli anticoncezionali.

Torneremo su queste figure e sulle loro opere. In questo contesto è importante sottolineare che il testo di Filenide, in quanto primo modello del genere letterario inaugurato dalla sua autrice, doveva riportare sezioni analoghe. Parti che Ovidio aveva sottoposto ad autocensura e selezione. Medesime considerazioni possono essere fatte per i rapporti omoerotici. A questo proposito abbiamo a disposizione la preziosa testimonianza degli *Erotes* dello Pseudo-Luciano, un testo dialogico pervenuto nel corpus del retore orientale centrato sul significato e sulle forme dell'amore coniugale:

Tu tempo futuro, tu legislatore di strani piaceri, tu che hai trovato nuovi strumenti per la lascivia degli uomini, concedi allora la stessa libertà alle donne e dona finalmente loro la possibilità di copulare come fanno gli uomini; che si sottomettano con lo strumento di artifici immorali, infecundo mistero mostruoso, che la donna quindi si unisca alla donna come se fosse un uomo; quel nome che raramente giunge alle orecchie (provo vergogna ora a proferirlo) ovvero l'ignominia della tribade venga sfacciatamente alla luce. Che tutti i nostri ginecei imitino gli amori androgini di Filenide<sup>32</sup>.

In questo denso brano, informato dall'antica retorica contro il sesso non riproduttivo (eco del seme scagliato sulla roccia con la quale Platone condannava l'amore omoerotico maschile), possiamo leggere un chiaro riferimento agli insegnamenti di Filenide sui rapporti omoerotici. L'autrice samia in questo contesto letterario è ormai diventata una sorta di maschera della commedia dell'arte: una tribade, quindi una donna omosessuale che ostentatamente si intrattiene con altre donne o, peggio, con altri uomini

---

<sup>30</sup> Plinio, *Storia Naturale*, 28,81.

<sup>31</sup> Ateneo, VII,325d. Il tema delle pratiche abortive e degli strumenti anticoncezionali costituiva un *topos* della letteratura sulle eteree cara alla seconda sofistica: l'etera Melissario, protagonista di una delle lettere d'amore di Aristeneto (Aristeneto, *Lettere d'amore*, I,19), era esperta nelle pratiche anticoncezionali, come lo sarà Teodora, prostituta e poi imperatrice, che Procopio (Procopio, *Anecdota*, IX,19) dipinge come incallita cortigiana ed esperta nelle pratiche abortive.

<sup>32</sup> Pseudo-Luciano, *Erotes*, 28.

invertendo i ruoli sessuali. Questa Filenide-tribade è la stessa che popola gli epigrammi di Marziale e che deforma definitivamente i tratti originari della Filenide autrice di manuali erotici.

Il lettore attento di Foucault sa bene che questo dialogo pseudolucianeo venne ampiamente utilizzato dal filosofo francese ne *La cura di sé*, il secondo volume della *Storia della Sessualità*. Il testo confermava la coniugalizzazione del piacere sessuale fra le élites greco-romane, quel processo di stilizzazione della forma di vita che Foucault osservava con interesse, in quanto parte di un'estetica dell'esistenza estranea al dispositivo giuridico e normativo.

Foucault quindi lambiva, ma non intercettava il dibattito antico sulla morfologia degli *aphrodisia*. La sua svista, sempre che di questo si sia trattato, era stata d'altronde condivisa da un'intera letteratura filosofica. L'inganno era forse da attribuire a Platone che, in modo programmatico alle prime battute del suo *Simposio*, aveva allontanato la suonatrice di flauto dalla sala del banchetto<sup>33</sup>. Questa esclusione implicava l'ostracismo di una qualsiasi discorsività sulle forme del piacere (le suonatrici di flauto erano le prostitute ingaggiate per il piacere sessuale nel contesto simposiastico) nell'ambito dell'erotica e della filosofia. Bando al quale aveva osato disobbedire Filenide, una donna e una filosofa messa alla porta da tutti i filosofi e dalla morale

### *Fortuna di un genere letterario*

La manualistica erotica era un prodotto letterario tipicamente greco. Se è vero che l'unico manuale erotico sopravvissuto al naufragio del genere è un testo latino, ovvero l'*Ars amatoria* di Ovidio, tuttavia il gesto etico di un *bios* trasformato in arte d'amare e lo spazio letterario che a questo gesto dava parola erano prodotti tipici dalla società greca.

Si trattava di un genere frequentato soprattutto da un'autorialità femminile, prossimo spesso alla manifestazione di una erudizione tipica delle biblioteche ellenistiche. Non è un caso che Alessandria sia stata una sorta di centro di irradiazione per l'intero Mediterraneo antico di questo genere.

La tradizione ne individuava in un personaggio secondario del mito, ovvero in Astianassa, l'iniziatrice. A lei veniva ascritto il primo manuale erotico: secondo le informazioni del lessico bizantino *Suida* si trattava dell'ancella di Elena che "per prima aveva inventato le forme possibili del coito". A lei veniva attribuito un trattato "Sugli schemi di accoppiamento" (*Peri skematon synousiastikon*) dal quale avrebbero tratto spunto Filenide ed

---

<sup>33</sup> Platone, *Simposio*, 176e.

Elefantide<sup>34</sup>. Sappiamo attraverso il *Cyranides*, un tardo trattato di magia giunto a noi attraverso la tradizione manoscritta di Ermete Trimegisto, che Astianassa era protagonista di una vicenda mitica secondaria del ciclo troiano: dopo aver trafugato il *kestos hymas* di Afrodite, ovvero il talismano dell'amore attraverso il quale la cipride incantava ogni uomo mortale o immortale, ed averlo consegnato ad Elena, Astianassa avrebbe poi restituito il prezioso oggetto alla sua proprietaria<sup>35</sup>.

Da queste scarne notizie possiamo capire che il mito aveva fatto del *Kestos Hymas*, quel talismano che Afrodite si allacciava sul petto e che è il protagonista della scena di seduzione fra Hera e Zeus nei primi versi del XIV libro dell'*Iliade*<sup>36</sup>, una sorta di oggetto magico sul quale aveva poi costruito la figura di Astianassa. L'attribuzione a questo personaggio di un manuale erotico quindi aveva una motivazione eziologica che rispondeva a quell'esigenza tutta greca di attribuire a personaggi del mito l'origine di determinati generi letterari. In modo analogo veniva attribuito a Femonoe, prima sacerdotessa a sedersi sul tripode delfico, il primo manuale greco di interpretazione dei sogni<sup>37</sup>.

Astianassa, attraverso Elena, colloca quindi l'origine della manualistica erotica greca in Egitto: il mito infatti ricordava la lunga permanenza della regina micenea in terra egiziana. Di origine egiziana e quindi alessandrina era anche Elefantide, la nota autrice di un trattato “Sugli schemi di accoppiamento” (*Peri schematon synousiastikon*)<sup>38</sup>. Probabilmente questo era il titolo dell'ultimo libro del suo manuale, quello dedicato alle forme del coito, corredata come nel caso di Filenide di disegni esplicativi. D'altra parte, l'organizzazione tematica del suo trattato doveva essere piuttosto articolata se poteva comprendere, come veniamo a sapere da Galeno che riprendeva Sorano (prima metà II sec.) e da Plinio il Vecchio, una sezione dedicata ai cosmetici e una ai metodi anticoncezionali<sup>39</sup>.

Tuttavia, la fama di Elefantide era dovuta soprattutto agli schemi di

<sup>34</sup> *Suida*, s.v. *Astyhanassa* e Esichio: s.v. *Astyhanassa*. Su Astianassa cfr. De Martino, Francesco 2006. p. 184 e Martos Montiel, Juan Francisco 2006.

<sup>35</sup> *Cyranides*, I,10,91 Waegemann.

<sup>36</sup> Omero, *Iliade*, XIV, 297-351.

<sup>37</sup> Artemidoro di Daldi, *Libro dei sogni*, III,28 e 119; IV,2.

<sup>38</sup> *Suida*, s.v. *Astyhanassa*. Sulla figura di Elefantide vedi Krenkel, Werner 1985 e s.v. *Elephantis*, Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft, 5, Stuttgart, Druckenmüller Verlag, 1952, Crusius, coll. 2334-2325.

<sup>39</sup> Galeno, *Sulla composizione dei farmaci topici*, XII,416k. Plinio, *Storia naturale*, XXVIII,81.

accoppiamento illustrati nella parte finale del suo manuale. Si trattava di schemi dove avevano largo spazio gli accoppiamenti multipli, con più di due partner, oltre alle forme dell'amore nei rapporti omoerotici. La tarda raccolta di epigrammi erotici nota come *Priapea* attesta l'uso didattico di questi schemi, ampiamente utilizzati da parte delle classi abbienti per decorare con temi erotici esplicativi le proprie lussuose abitazioni<sup>40</sup>. A questo proposito possiamo registrare le preziose testimonianze dei Padri della Chiesa che, nel fustigare la presunta immoralità dei culti pagani e in generale dei "gentili", descrivono la moda in uso presso le classi dirigenti greco-romane di utilizzare i disegni dei manuali di Filenide ed Elefantide per commissionare a botteghe di pittori le *tabellae veneris*, piccoli quadri linguei da appendere nelle stanze da letto (*cubicula*) delle loro sontuose domus<sup>41</sup>.

D'altra parte, l'Egitto antico era il luogo d'origine del papiro erotico illustrato. Dalle sue sabbie proviene il Papiro 55001 di Torino, ovvero il più antico (XIV a.C.) documento con illustrazioni erotiche. I dodici schemi di accoppiamento disegnati in questo prezioso testo non solo richiamano, come vedremo, le dodici posizioni del *Dodecamechanos*, il manuale erotico di Paxamos, ma attestano una tradizione artistica e culturale indigena che dobbiamo presupporre essere alla base della successiva arte erotica ellenistica e poi romana<sup>42</sup>.

Tuttavia, la testimonianza più preziosa e anche la più significativa per il manuale di Elefantide e in genere per l'ars erotica antica è costituita dalla figura di Tiberio. Attorno a questo imperatore la propaganda senatoria aveva costruito un'immagine peggiorativa, che ne faceva un laido ricercatore di piaceri immorali e osceni. Secondo la propaganda senatoria Tiberio, ritiratosi nella sua villa caprese, avrebbe commissionato ai suoi architetti un edificio adibito ai piaceri sessuali, un luogo nel quale venivano inscenati davanti ai suoi occhi accoppiamenti multipli (*spintria*) inspirati dalle immagini e dagli insegnamenti del manuale di Elefantide. Immagini con le quali egli avrebbe

<sup>40</sup> *Carmina Priapea*, 4 e 63. In queste testimonianze Elefantide e Filenide compaiono come una sorta di coppia autoriale esemplare. Nel corso del tempo le due figure vennero a confondersi e a sovrapporsi: *Schol. Ant. Pal.*, VII,345; *Schol. Ant. Pal.*, VII,450; *Ant. Pal.*, VII,477.

<sup>41</sup> Taziano, *Orazione contro i Greci*, 35,3; Clemente Alessandrino, *Protreptico*, IV,61,3; Giustino, *Apologia seconda*, 15,3. La moda delle *tabellae veneris* viene ricordata dallo stesso Ovidio nei *Tristia* (Ovidio, *Tristia*, 521-24), laddove giustifica l'oscenità presunta dei suoi versi in virtù dell'abitudine romana di custodire nelle case le austere immagini degli avi accanto alle lascive immagini ritratte sui quadri appesi ai *cubicula* casalinghi.

<sup>42</sup> Cfr. Horsfall N., *The Origins of the Illustrated Book*, Aegyptus, 63 1983, pp. 199–216.

fatto dipingere tabelle erotiche e stovaglieria da simposio da collocare nelle innumerosissime comere da letto della sua villa<sup>43</sup>.

Nonostante il tono denigratorio di queste testimonianze, possiamo osservare in Tiberio un tipico rappresentante delle classi colte greco romane: ciò che le caratterizzava era il gusto comune per l'arte erotica, gusto che prevedeva l'acquisto dei costosi papiri disegnati con i testi dei manuali erotici greci, la meticolosa collezione di preziosi quadri lignei e di ceramica a tema erotico. La presenza di scene di accoppiamento multiplo, come attestano le testimonianze antiche, costituivano il tratto distintivo del manuale di Elefantide, scene che i Greci chiamavano *symplegmata*, e che i romani, proprio a partire da Tiberio, avrebbero chiamato *spintria*<sup>44</sup>.

Se i testi di Filenide e Elefantide rappresentavano la massima espressione della manualistica erotica greca, sicché la loro fama non aveva conosciuto declino dal momento della loro stesura (metà IV- metà III a.C.) al loro utilizzo presso le élites della società greco-romana (I-II d.C.), altri manuali circolavano fra i collezionisti di libri e nelle biblioteche. Di questi testi conosciamo spesso solo il titolo oppure solo il nome dell'autore. Tuttavia le testimonianze antiche ci permettono di ricostruire sommariamente i tratti salienti di quello che era un genere letterario piuttosto frequentato e letto.

Di Terpsicle, ad esempio, sappiamo solo che il suo manuale si intitolava *Peri aphrodisision*. Dalle scarne notizie che ci fornisce Ateneo, unico testimone a questo riguardo, l'autore forniva nel suo manuale ricette di pietanze afrodisiache, rimedi per guarire la sterilità nelle donne e l'impotenza negli uomini<sup>45</sup>. Si trattava probabilmente di uno dei pochi rappresentanti di un'autorialità maschile in questo campo. Il suo era un nome parlante: Terpsicle, ovvero “famoso per il piacere”, evidente parodia di nomi propri come Agatocle (“famoso per la gloria”).

Ateneo, nel suo caleidoscopio citazionario, fornisce un elenco di probabili autori e autrici di manuali erotici: Nico di Samo, Callistrate di Lesbo, Pitonico di Atene e Filenide di Leucade<sup>46</sup>. Di questo quartetto conosciamo solo l'opera e la figura di Filenide, che qui viene ricordata come

---

<sup>43</sup> Svetonio, *Vita di Tiberio*, 43,1-2. Marziale (XII, 43), a proposito degli accoppiamenti multipli descritti da Elefantide, parla di “nuovi schemi di Venere”.

<sup>44</sup> Fondamentale è qui la testimonianza di Tacito (*Annali*, VI,1) che ricorda il conio del termine osceno latino *spintria* da parte di Tiberio. Con questo termine, inoltre, gli antiquari rinascimentali avrebbero chiamato le monete a soggetto erotico di epoca giulio-claudia circolanti fra i collezionisti.

<sup>45</sup> Ateneo, VII,325b. Sulla figura di Terpsicle vedi Spanoudakis, Kostantinos 1999.

<sup>46</sup> Id., V,220e-f.

proveniente da Leucade. Notizia falsa questa, che tuttavia ci informa dell'opera denigratoria operata dalla critica nei suoi confronti: il riferimento a Leucade indica una tacita allusione ad una origine lesbica, laddove Lesbo nel mondo greco era famosa per essere luogo lincenzioso, patria della *fellatio* (*lesbiazein* in greco significava praticare sesso orale).

Maggiori informazioni abbiamo invece su Paxamos, autore di probabile origine alessandrina di un famoso manuale erotico intitolato *Dodecamechanos* o *Dodecatechnon*. Si trattava di un manuale incentrato su dodici schemi di possibili amplessi, testo probabilmente provvisto di disegni esplicativi, in modo analogo a quanto accadeva per le opere di Filenide ed Elefantide. Il titolo riprendeva probabilmente un'antica tradizione orale che osserviamo circolare già in Aristofane: il poeta comico ironizzava sull'arte tragica di Euripide paragonando il poeta tragico al *Dodemechanon* di Cirene, nota etera ateniese del V a.C<sup>47</sup>. Paxamos era un tipico erudito della civiltà letteraria alessandrina, cresciuto probabilmente a stretto contatto con l'immenso patrimonio librario della biblioteca di Alessandria. Sappiamo infatti che, oltre al manuale erotico, aveva scritto un poema di argomento gastronomico (*Opsartytika*), una “Storia della Beozia” (*Boiotika*), un trattato medico-botanico (*Baphika*) e uno sull'agricoltura (*Gheorghika*)<sup>48</sup>.

Emerge, da questi rapidi cenni biografici, la figura di un erudito a stretto contatto con la biblioteca. Evidentemente la manualistica erotica era diventata un genere appannaggio di un'erudizione libresca e la sua frequentazione non costituiva oggetto di divieto morale per gli intellettuali ellenistici.

Ne abbiamo conferma con la figura di Panfila, autrice di un ennesimo *Peri aphrodision*, quindi di un manuale erotico. Si trattava di una filosofa di epoca neroniana che aveva vissuto e operato ad Alessandria. Attraverso il prezioso sunto di una sua opera di carattere storiografico (*Raccolta di note storiche*) scritto dal patriarca Fozio sappiamo che la donna aveva vissuto ad Alessandria frequentando il cenacolo di intellettuali animato dal marito. Frequentazione attraverso la quale aveva maturato una profonda erudizione storica e filosofica. Non a caso alla sua penna venivano attribuite varie epitomi,

---

<sup>47</sup> Aristofane, *Rane*, 1327 e sgg.; Schol. Ad Aristoph., *Rane*, 1328D; Suida, s.v. *Dodekamekanon*; Esichio, s.v. *Dodekamecanon* e s.v. *Cirene*.

<sup>48</sup> Suida, s.v. *Paxamos*. Sulla figura di Paxamos vedi Morel K., *Paxamos*, in *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, vol. 18.4, Druckenmüller Verlag, Stuttgart 1952, coll. 2436–2437, e De Martino F., *Poetessee greche*, Levante Ed., Bari 2006.

sunti di argomento storiografico<sup>49</sup>. Panfila era quindi un'erudita alessandrina che aveva scritto un manuale erotico attingendo le proprie fonti presso la grande biblioteca di Alessandria.

La figura di Panfila, tuttavia, è stata oggetto di un interessante dibattito. Se gli antichi non osservavano in lei alcuna contraddizione fra l'erudizione o la formazione filosofica e l'attività letteraria nel campo dell'arte erotica, per i moderni questa dimensione sincretica è il frutto di un errore o di un disguido. Per questo motivo i filologi moderni sono stati costretti a ipotizzare due figure distinte: una Panfila originaria del Peloponessso (il lessico bizantino *Suida* ne attesta la nascita ad Epidauro) autrice di manuali erotici, ed una Panfila alessandrina autrice di opere storiografiche. La stessa presenza di un manuale erotico nell'elenco delle sue opere inoltre è stata interpretata come conseguenza di una campagna diffamatoria orchestrata dai grammatici antichi. In tutti questi casi è evidente la difficoltà tutta moderna di osservare un'arte erotica in quanto sapere, e non in quanto manifestazione di una “natura” oscena degli individui<sup>50</sup>.

Con la figura di Panfila ci troviamo al termine della parabola della manualistica erotica greca. Fra Filenide e l'autrice alessandrina trascorrono circa cinque secoli, nel corso dei quali i manuali erotici hanno circolato nel costoso mercato librario dei papiri illustrati, sono stati letti e collezionati dalle élites cittadine greco-romane, sono stati utilizzati come modelli da parte di artisti e artigiani per le loro creazioni artistiche di carattere erotico, hanno formato un'ars erotica diffusa in tutta la civiltà cittadina mediterranea. L'Occidente non avrebbe più prodotto qualcosa di analogo nei secoli successivi.

L'eco flebile e lontana della tassonomia greca degli *aphrodisia* si ode fra le righe dei penitenziari altomedievali. Qui i padri confessori elencavano gli atti e le pratiche sessuali che raccoglievano dalle confessioni dei fedeli per redigere un elenco delle ammende necessarie per ottenere la remissione dei peccati. Nei penitenziari di Gerônimo di Estridion (VII-VIII sec.), di Beda (VIII sec.), di Teodoro (VIII sec.), di Cumiano Hiberno (VII sec.) e di

---

<sup>49</sup> Suidas, s.v. *Pamphile*; Fozio, *Biblioteca*, 175,119b-120. Vedi in proposito Cagnazzi S., *Nicobule e Panfila. Frammenti di storiche greche*, Edipuglia, Bari 1997.

<sup>50</sup> Cfr. Calasanz Poestion J., *Griechische Philosophinnen. Zur Geschichte des weiblichen Geschlechts*, Fisher, Bremen 1882 e Regenbogen O., *Pamphyla*, in *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, vol. 18.3, Druckenmüller Verlag, Stuttgart 1949, coll. 309–329. Ampia analisi della questione in S. Cagnazzi, op. Cit., p. 34 e in F. De Martino, op.cit., p. 179.

Buchard di Worms (XI sec.) le forme che il piacere assume fra due individui non costituisce più un’arte, ma la condensazione di una nuova relazione: non più quella che lega il maestro al discepolo, ma quella che vincola il penitente al confessore<sup>51</sup>.

Non ci troviamo più di fronte ad un soggetto che si costituisce a partire all’adesione di una tecnica di sé e di un’arte, ma ad un soggetto che aderisce ad un’ermenutica del sé ottenuta grazie alla figura silente di un confessore e dal nuovo rapporto di potere che la confessione instituisce. Come ha osservato Foucault, con la centralizzazione delle tecniche del sé attorno alla concupiscenza “ciò che è venuto a trovarsi nel cuore della problematizzazione del comportamento sessuale non è stato più il piacere con l’estetica della sua pratica, ma il desiderio e la sua ermenutica purificatrice”<sup>52</sup>.

Al termine della parabola quindi scompare la figura di Filenide e la sua didassi erotica. Si passa così inesorabilmente dalla maestra del piacere al padre confessore, e da questi al sergente del sesso alla Sade<sup>53</sup>. Da un’arte delle forme del piacere alla produzione seriale del desiderio. Da un discente che si costituisce come soggetto attraverso una tecnica di sé ad un soggetto di desiderio che si costituisce a partire da un’ermeneutica del sé che gli rivela dapprima un peccato e successivamente una “natura sessuale”.

### *L’emergenza della pornografia*

L’emergenza del termine e del concetto di “pornografia” costituisce forse uno degli aspetti meno noti della genealogia del dispositivo di sessualità. La sua emergenza è da collocare nel campo delle discipline che formano l’antichistica moderna: archeologia, storia dell’arte e filologia sono i saperi che maggiormente hanno contribuito alla fine del XIX secolo al conio e alla diffusione del termine, nonché al suo inserimento nel sistema di pensiero moderno.

Pompei è il luogo di origine di questo dispositivo. Negli scavi archeologici del famoso sito partenopeo organizzati e finanziati dai Borbone tutti gli oggetti (statuaria, oggettistica, affreschi, ceramica ecc.) a soggetto erotico venivano sistematicamente distrutti, oppure confinati per la loro “oscenità” dapprima nel Museo di Portici e poi collocati in una stanza chiusa

---

<sup>51</sup> Sui penitenziali altomedievali si veda P. Payer, *Sex and Penitentials. The Development of a Sexual Code, 550–1150*, University of Toronto Press, Toronto 1984.

<sup>52</sup> M. Foucault, op.cit., 2006, p. 233.

<sup>53</sup> Cfr. Id., *Sade, sergent du sexe*, in *Dits et écrits I. 1954–1975*, Gallimard, Paris 2001, pp. 1686–1690.

al pubblico al primo piano del Palazzo degli studi, ovvero nel *Gabinetto degli oggetti osceni*, rinominato nel 1823 *Gabinetto degli oggetti riservati*<sup>54</sup>.

La necessità di confinare questi reperti in luoghi riservati, sottratti agli sguardi di donne e bambini e concessi esclusivamente all'attenzione di studiosi e di persone di “specchiata onorabilità” (l'accesso al Gabinetto era concesso solo previa autorizzazione firmata dal re in persona) aveva costretto gli archeologi ad inventarsi un luogo chiuso al pubblico all'interno di un museo. L'antichistica ancora non possedeva una categoria adatta alla classificazione di quegli oggetti. Pur dovendoli catalogare e studiare, ovvero dovendo obbedire ad una “volontà di sapere” che non poteva più ammettere l'esclusione e la distruzione di oggetti di studio, come accadeva solitamente negli scavi e nel mercato antiquario sei- e settecentesco, tuttavia sentiva il bisogno di sottrarre questo materiale allo sguardo del pubblico, e per farlo doveva ricorrere al dispositivo della segregazione e ad una categoria antica ma inattuale, ovvero all'oscenità.

In sostanza gli archeologi applicavano al loro campo di studio quella zonizzazione delle attività orbitanti attorno al piacere sessuale quali potevano essere la prostituzione, gli spettacoli esplicativi e la vendita del piacere sessuale che nelle città europee della seconda metà dell'Ottocento veniva a definire progressivamente zone chiuse, luoghi dello spazio cittadino delimitati e recintati, *enclosures* definite *moral zones* e successivamente *red light district*<sup>55</sup>. La prostituzione, d'altra parte, così come l'oggettistica “oscena” degli scavi pompeiani, faceva improvvisamente problema: nel nuovo dispositivo di sessualità e in quella morale vittoriana che Michel Foucault descrive perfettamente in quanto strumento di penetrazione individuale e collettivo in una società di normalizzazione, prostituzione e arte erotica diventavano qualcosa che era necessario segregare, e conoscere tanto più si procedeva con la segregazione.

È in questo contesto che emerge la nozione di *pornografia*. Il primo a far uso del termine fu Nicolas Edmé Restif de La Bretonne (1734-1806) nel suo *Le pornographe ou Idées d'un honête homme sur le projet de règlement pour les prostituées* del 1756, opera tipica delle letteratura libertina francese che si prefiggeva la segregazione in luoghi chiusi delle prostitute parigine e la regolamentazione della loro attività prostitutiva all'interno dello spazio

---

<sup>54</sup> De Caro S. (a cura di), *Il gabinetto segreto del Museo Archeologico Nazionale di Napoli*, Electa, Napoli 2000, p. 11.

<sup>55</sup> Cfr. T. McGinn, *Zoning Shame in the Roman City*, in Faraone C. e McClure L. (a cura di), *Prostitutes and Courtesans in the Ancient World*, University of Wisconsin Press, Madison 2005, pp. 161-176.

cittadino. Veniva così ripreso un termine piuttosto desueto del greco antico: *pornographoi* venivano definiti da Ateneo i pittori che come Parrasio, dalla seconda metà del IV a.C. in poi, avevano introdotto la pittura su quadri da cavalletto di soggetti erotici, arte pittorica che utilizzava le prostitute (*pornai*) come modelle. Per estensione, *pornographia* diventava l'attività artistica del pittore specializzato in soggetti erotici.

Il termine rimase però confinato in questo testo libertino per circa un secolo e gli archeologi e gli antichisti continuaron ad utilizzare il termine “oscenità” per definire in generale l’arte erotica. Champollon, ad esempio, definiva le scene esplicite del Papiro 55001 di Torino come “peintures d'une oscénité monstreuse”<sup>56</sup>. Nel 1850 però Karl Ottfrid Müller nel suo manuale di archeologia (*Handbuch der Archäologie der Kunst*) utilizzava lo stesso termine usato da Le Bretonne decenni prima per definire in modo più preciso e scientifico tutti i reperti a soggetto erotico emersi dagli scavi di Pompei nei primi decenni del XIX secolo. Con Müller il termine pornografia divenne di uso comune nelle scienze dell’antichità: il suo manuale di archeologia venne infatti tradotto e divulgato in lingua francese e inglese, e infine il termine *pornography* venne ufficialmente introdotto nel 1857 nell’*Oxford English Dictionary*. Divenuto d’uso comune nel mondo degli antichisti Dumas padre, nominato direttore del museo archeologico di Napoli all’indomani dell’impresa dei Mille e per volere di Garibaldi, decise di rinominare il *Gabinetto segreto* con la più moderna ed efficace definizione di *Raccolta pornografica*<sup>57</sup>.

Proprio a partire dai saperi dell’antichistica si può osservare un’interessante convergenza fra discipline e ambiti d’azione differenti: tra il 1851 e il 1853 il filologo Paul Lacroix scrive, sotto lo pseudonimo di Pierre Dufout, una *History of Prostitution* nella quale compare il termine *pornography* diventa strumento concettuale adatto alla comprensione dell’arte erotica antica. Contemporaneamente la prostituzione è oggetto di regolamentazione nelle principali capitali europee, sicchè nel Regno Unito

---

<sup>56</sup> Cfr. Omlin J., *Der Papyrus 55001 und seine satirisch-erotischen Zeichnungen und Inschriften*, Fratelli Pozzo Ed., Torino 1973, p. 21 e Clarke J., *Roman Sex: 100 B.C. to A.D. 250*, Abrams, New York 2003.

<sup>57</sup> Cfr. Kendrick W., *The Secret Museum: Pornography in Modern Culture*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles 1987, p. 11 e sgg. e Voss B., *Sexual Effects: Postcolonial and Queer Perspectives on Archaeology of Sexuality and Empire*, in Voss B. e Casella E. (a cura di), *The Archaeology of Colonialism: Intimate Encounters and Sexual Effects*, Cambridge University Press, New York 2012, pp. 11–30.

viene promulgato il *British Obscene Publication Act*, provvedimento che prevedeva la distruzione di ogni pubblicazione o documento ritenuto “pornografico”<sup>58</sup>.

L’antichistica ha quindi avuto un ruolo fondamentale nell’emersione di un dispositivo di sessualità all’interno delle società occidentali. Veniva chiamata ad indagare qualcosa che per la prima volta era necessario studiare, catalogare e poi segregare, e tuttavia era costretta ad utilizzare un termine nuovo, adatto alla volontà di sapere di un dispositivo di potere-sapere come quello formato dalla convergenza strategica di sessuologia, psichiatria, diritto e filologia. Per questo Müller opta per un termine desueto, un termine noto solo attraverso Ateneo, e quindi un termine per specialisti. Una parola che poteva essere pronunciata, non senza un certo fremito, davanti ai rampolli delle classi dirigenti europee che dovevano formarsi sui testi classici e che allo stesso tempo dovevano essere preservati dalla corruzione fisica e morale che i discorsi “pornografici” potevano indurre. Ci troviamo nel pieno di quel balbettio che Foucault osservava nei discorsi di sessuologi e psichiatri alle prese con la fondazione di una “sessualità”<sup>59</sup>.

Le scienze dell’antichità non potevano più riconoscersi in un concetto vago, dalla venatura rinascimentale e postreditina, come quello di *oscenità*. Sotto l’egida dell’osceno, infatti, da una parte erano stati distrutti tutti i reperti di arte erotica emersi negli scavi, occasionali o scientifici, compiuti a Pompei e a Roma, e dall’altra erano state allestite collezioni d’arte privata, come quella ospitata alla Wilton House da Thomas Pembroke (1656-1733), che si premurava di collezionare i nudi della statuaria antica<sup>60</sup>. Ora le nuove grandi collezioni museali nazionali, sorte sulle ceneri della cultura libertina e su quelle delle guerre napoleoniche, dovevano catalogare tutto: studiare, conoscere ed esporre i reperti che formavano il grande progetto imperiale e coloniale dispiegato dall’Occidente nel mondo. Sapere, ma allo stesso tempo, segregare: perché gli oggetti di carattere pornografico non potevano ferire gli occhi di donne e bambini.

E’ in questo periodo infatti che la masturbazione infantile e l’isterismo femminile emergono come problemi di natura sessuologica, psichiatrica, morale, giuridica e politica<sup>61</sup>. Attraverso le politiche museali e il conio del concetto di *pornografia* le scienze dell’antichità si inserivano in questa nuovo

---

<sup>58</sup> Cfr. Clarke J., *Roman Sex: 100 B.C. to A.D. 250*, Abrams, New York 2003.

<sup>59</sup> Cfr. M. Foucault, op.cit., 2006b, p 63.

<sup>60</sup> Cfr. S. De Caro (a cura di), *Il gabinetto segreto del Museo Archeologico Nazionale di Napoli*, Electa, Napoli 2000.

<sup>61</sup> Cfr. M. Foucault, op.cit., 2006b, p. 91 e sgg.

dispositivo di controllo sulle popolazioni, quel dispositivo di sessualità che si prefiggeva di penetrare nella microfisica delle relazioni e dei comportamenti individuali per un modello di società di tipo disciplinare e di normalizzazione.

Il breve tratteggio genealogico qui tentato rivela la totale inapplicabilità del concetto di *pornografia* al mondo antico. La pornografia non possiede tratti di diacronicità, ma al contrario è una nozione storicizzabile del pensiero. Ciò che la caratterizza è una produttività discorsiva che sosta sul binomio permesso/proibito in relazione continua con una normatività di tipo sessuologico e giuridica. Un tratto questo totalmente ignoto alle società antiche, dove il consentito risiedeva semmai in un'etica del sé, in una stilizzazione dell'esistenza informata da un codice avito (il *mos maiorum* dei Latini, la *physis* dei Greci)<sup>62</sup>.

Inoltre il correllato di soggettivazione della pornografia è il soggetto di desiderio. Quest'ultimo si trova delimitato e pensabile all'interno di una triade formata da sessuologia, psichiatria e pornografia. Tre saperi che implicano tre campi di zonizzazione del desiderio: i *red light district* (prostituzione, fruizione di pornografia ecc.), la recinzione immaginativa (il castello dell'immaginario sadiano, ma anche le mura del manicomio, quelle dello studio di psicanalisi ecc.), e infine l'ipertrofia discorsiva (la confessione del sé di fronte all'analista, ma anche le declinazioni infinite dei desideri nella pletora immaginativa delle produzioni pornografiche).

Il dispositivo di sessualità inoltre ripartisce la cosiddetta sfera della sessualità in campi del sapere distinti, e tuttavia comunicanti. Abbiamo una fitness riproduttiva, dove all'uomo viene applicata la stessa dinamica economica della sopravvivenza di specie animale, campi questi della biologia, dell'antropologia e della sociologia. Limitrofo è il campo occupato dal sapere demografico: qui la demografia, in quanto originaria scienza del governo e delle popolazioni, aggancia la sfera riproduttiva umana ad una prospettiva biopolitica del popolamento. Infine la sessuologia e la psichiatria ritagliano lo spazio dell'uomo psicologico, laddove questi è soggetto ermeneutico che riflette sulla sua sessualità. Da questo punto di vista la pornografia è un prodotto, e non una devianza, della psicologizzazione dell'umano.

Queste partizioni del sapere-potere sulla sfera del desiderio e del piacere sono impensabili per le società greco romane dotate di arte erotica. In queste società è impensabile separare una dimensione intorflessa della dimensione sessuale. Tutto è estroflesso e tutto è allo stesso tempo politico.

---

<sup>62</sup> Per una storicizzazione del concetto di pornografia cfr. Hoff, Joan, op.cit.

Troviamo allora una dimensione sincretica di arte della seduzione, sacralità e comicità. Nel manuale di Filenide, come abbiamo visto, l'elemento comico e satirico era importante tanto quanto quello didattico ed espositivo del desiderio. L'attività sessuale, inoltre, era inscindibile da una nozione sacra della *physis*, ovvero di quella capacità rigenerativa e procreativa che era immanente a tutti gli esseri viventi, e che Afrodite incarnava nella sua figura. Le tavole erotiche esposte nelle camere da letto delle élites greco-romane sintetizzano questa dimensione sincretica: sono forme d'arte direttamente mutuate dai manuali erotici, definiscono un gusto e una koiné culturale, manifestano una dimensione espositiva dell'*eros* nella quale ci si può riconoscere come appartenenti ad un ceto e a una cultura. Infine, pongono gli atti che sotto quelle immagini vengono compiuti sotto la protezione di Afrodite/Venere, ovvero declinano una dimensione sacra del desiderio.

Tutto questo era sotteso nell'arte erotica. Lo sguardo che ne costituiva la premessa non distingueva fra pornografico e lecito. Forse, è proprio questa dimensione dello sguardo libera, totalmente ignota a noi moderni, che costringe al sorriso i turisti impegnati ad osservare le scene erotiche degli affreschi pompeiani. Il loro riso, forse, nasconde inconsapevole l'amarezza per un'arte perduta per sempre.



# IL GIOVANE FOUCAULT E LA PSICOPATOLOGIA: UN NUOVO CORPUS E NUOVE INTERPRETAZIONI

**ELISABETTA BASSO\***

## *Abstract*

L'articolo ricostruisce, a partire dai nuovi materiali d'archivio resi disponibili dal Fonds Michel Foucault, la genesi e l'evoluzione del pensiero foucaultiano negli anni Cinquanta, mettendo in discussione la tesi di una rottura netta tra i primi scritti "psicologici" e l'opera archeologica inaugurata con *Folie et déraison*. Attraverso l'analisi di manoscritti, note di lettura, corrispondenze e corsi inediti, il contributo mostra come l'interesse di Foucault per la psicopatologia fenomenologica e per l'analisi esistenziale – in particolare per l'opera di Ludwig Binswanger – costituisca un momento strutturale, e non meramente contingente, del percorso intellettuale del filosofo. Il manoscritto *Binswanger et l'analyse existentielle* emerge come l'anello mancante tra l'Introduzione a *Le rêve et l'existence* e *Folie et déraison*, rivelando una critica interna alla fenomenologia e alla Daseinsanalyse che prepara il passaggio al programma archeologico. L'articolo evidenzia come lo "scandalo" dell'esperienza patologica conduca Foucault a superare sia il naturalismo psichiatrico sia la fondazione ontologica dell'analisi esistenziale, orientandolo verso una storicizzazione radicale dell'esperienza e dei saperi psicologici. L'archivio foucaultiano appare così non solo come una fonte documentaria, ma come un laboratorio teorico decisivo per comprendere la continuità metodologica e concettuale dell'opera di Foucault.

**Keywords:** Michel Foucault, Archivio, Psicopatologia fenomenologica, *Daseinsanalyse*, Archeologia del sapere.

## *L'Archivio Foucault*

Nella sovraccopertina della prima edizione di *Folie et déraison: histoire de la folie à l'âge classique*, pubblicata nel 1961, Foucault presenta la propria opera come un libro il cui «autore è di professione un filosofo che si è rivolto alla psicologia, e dalla psicologia alla storia»<sup>1</sup>. In effetti, tra la fine degli anni Cinquanta e l'inizio degli anni Sessanta, l'interesse di Foucault per i metodi e i temi della psicologia e della psicopatologia è chiaramente orientato a

---

\* Professoressa di Filosofia Teoretica, Università di Pavia.

<sup>1</sup> Michel Foucault, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon, Paris 1961 (trad. nostra).

prendere in considerazione la dimensione storica di queste discipline<sup>2</sup>. Questa problematizzazione storica finirà per condurre Foucault a mettere in discussione il concetto stesso di malattia mentale e, di conseguenza, la «validità della psichiatria», come sottolinea lo psichiatra Henri Ey nel 1969, in occasione delle “Journées annuelles” de l’“Évolution psychiatrique”<sup>3</sup>.

Agli occhi di molti lettori, questa contestazione è parsa contraddirsi l’approccio filosofico alla psicopatologia che Foucault aveva esplorato nei suoi primi lavori, in particolare nell’*Introduzione* alla traduzione francese del saggio dello psichiatra svizzero Ludwig Binswanger: *Le rêve et l’existence*, nel 1954<sup>4</sup>. Salvo poche eccezioni, i primi scritti di Foucault sono stati quindi considerati dalla maggior parte degli interpreti come immaturi rispetto all’impresa archeologica avviata con *Folie et déraison*. Di qui la presunta rottura che sussisterebbe tra questi scritti e il resto dell’opera di Foucault, una rottura concettuale che alcuni ricercatori hanno attribuito a contingenze biografiche e persino accademiche. Secondo il sociologo Moreno Pestaña, in particolare, la scelta di Foucault di lavorare sull’antropologia fenomenologica all’inizio degli anni Cinquanta non sarebbe stato altro che un esercizio di legittimazione volto a garantire al filosofo un futuro professionale nel contesto francese dell’epoca, un contesto nel quale la fenomenologia – sulla scia di Sartre e Merleau-Ponty – giocava un ruolo di primo piano<sup>5</sup>.

Oggi la riflessione sull’opera di Foucault è notevolmente facilitata dall’accesso a numerosi nuovi materiali d’archivio. Nel 2012 il governo francese ha riconosciuto come “tesoro nazionale” l’archivio personale del filosofo, archivio che un anno più tardi è stato acquisito dal Dipartimento manoscritti della Bibliothèque nationale de France (BnF). Il “Fonds Michel

---

<sup>2</sup> A questo proposito, cfr. Luca Paltrinieri, *Philosophie, psychologie, histoire dans les années 1950. Maladie mentale et personnalité comme analyseur*, in G. Bianco e F. Fruteau de Laclos (a cura di), *L’Angle mort des années 1950*, Publications de la Sorbonne, Paris 2016, pp. 169-191.

<sup>3</sup> Henri Ey, *Introduction aux débats. La conception idéologique de “L’Histoire de la folie” de Michel Foucault*, Journées annuelles de l’“Évolution psychiatrique”, 6-7 décembre 1969, *L’Évolution Psychiatrique*, 36, 2 (1971), p. 225.

<sup>4</sup> M. Foucault, *Introduction à L. Binswanger*, Le rêve et l’existence, Desclée de Brouwer, Paris 1954, pp. 9-128; ora in *Dits et Écrits, 1954-1988*, ed. diretta da Daniel Defert e François Ewald, con la collaborazione di Jacques Lagrange, Gallimard, Paris 1994, vol. I, n. 1, pp. 65-118 (*Il sogno*, trad. it. di Maria Colò, Cortina, Milano 2003).

<sup>5</sup> Cfr. in particolare José Luis Moreno Pestaña, *Convirtiéndose en Foucault: sociogénesis de un filósofo*, Montesinos, Barcelona 2006 (*En devenant Foucault. Sociogenèse d’un grand philosophe*, trad. fr. di Ph. Hunt, Éditions du Croquant, Broissieux 2006).

Foucault” si compone di tre parti, ognuna delle quali ha una forma e una storia di acquisizione diversa. Daniel Defert, partner ed erede di Foucault, aveva già donato alla BnF nel 1994 le prime versioni manoscritte de *L'archeologia del sapere* (1969) e di due volumi della *Storia della sessualità* (*L'uso del piacere* e *La cura di sé*, entrambi del 1984). La famiglia Foucault ha depositato invece altri documenti personali del filosofo che coprono il periodo che va dalla fine degli anni Quaranta – quando Foucault era ancora studente universitario – fino alla sua partenza per la Svezia nel 1955. L’intero “Fonds Michel Foucault” si compone oggi di quasi 40.000 fogli manoscritti e dattiloscritti, tra cui note di lettura, appunti per lezioni e conferenze, alcuni manoscritti preparatori per libri, oltre a diversi quaderni che costituiscono il diario intellettuale del filosofo<sup>6</sup>.

L’insieme di questi documenti permette di seguire l’evoluzione del pensiero di Foucault nell’arco di quasi quarant’anni: dagli appunti e dai primi scritti studenteschi, dai vari progetti di tesi di dottorato, fino alla gestazione delle lezioni al Collège de France e alla serie di volumi sulla storia della sessualità. Questo materiale d’archivio, oltre a divenire immediatamente uno strumento indispensabile per gli studiosi, ha ispirato una serie di nuovi progetti editoriali. Nel 2013 Jean-François Braunstein, Arnold Davidson e Daniele Lorenzini hanno inaugurato presso l’editore parigino Vrin la collana “Philosophie du présent. Foucault inédit”. Da allora sono già apparsi numerosi volumi che raccolgono varie conferenze e scritti inediti del filosofo<sup>7</sup>. Nel 2015, la prestigiosa collana Bibliothèque de la Pléiade

---

<sup>6</sup> Cfr. Marie-Odile Germain, *Michel Foucault de retour à la BnF*, “Chroniques de la Bibliothèque nationale de France”, 70 (2014), pp. 26-27. Un altro gruppo di documenti, riunito nel 1986 presso la Bibliothèque du Saulchoir di Parigi dal Centre Michel Foucault, nel 1997, è stato depositato presso l’IMEC (Institut Mémoires de l’édition contemporaine) di Caen, in Normandia. Oltre alle registrazioni delle lezioni di Foucault al Collège de France, questo archivio contiene i seminari tenuti dal filosofo negli Stati Uniti, interviste e programmi radiofonici, oltre ai manoscritti di alcuni articoli, alla corrispondenza e alla letteratura critica sull’opera di Foucault.

<sup>7</sup> M. Foucault, *L'origine de l'herméneutique de soi: conférences prononcées à Dartmouth College 1980*, a cura di Henri-Paul Fruchaud e Daniele Lorenzini, Vrin, Paris 2013; *Qu'est-ce que la critique?*, suivi de *La culture de soi*, ed. Henri-Paul Fruchaud e Daniele Lorenzini, Vrin, Paris 2015; *Discours et vérité, précédé de La parrésia*, a cura di Henri-Paul Fruchaud e Daniele Lorenzini, Vrin, Paris 2016; *Dire vrai sur soi-même, conférences prononcées à l'Université Victoria de Toronto 1982*, a cura di Henri-Paul Fruchaud e Daniele Lorenzini, Vrin, Paris 2017; *Folie, langage, littérature*, a cura di Henri-Paul Fruchaud, Daniele Lorenzini e Judith Revel, Vrin, Paris 2019; *Généalogies de la sexualité* a cura di Henri Paul Fruchaud e Danièle Lorenzini, Vrin, Paris 2024; *Histoire de la vérité Cours à l'Université*

(Gallimard) ha pubblicato l'edizione delle *Oeuvres* di Foucault; nello stesso anno è stata completata la pubblicazione dei corsi del filosofo al Collège de France (Parigi, Seuil/Gallimard/EHESS, collana "Hautes Études").<sup>8</sup> Nel 2018, è stato pubblicato il quarto volume della *Storia della sessualità*, testo che era quasi completato da Foucault al momento della sua morte<sup>9</sup> e recentemente è uscito il volume inedito *Les hermaphrodites*, annunciato da Foucault nel 1978 e poi non pubblicato<sup>10</sup>. Nel 2016, l'editore francese Seuil ha inaugurato una nuova serie intitolata "Cours et travaux de Michel Foucault avant le Collège de France", diretta da François Ewald, la quale raccoglie i manoscritti inediti dei corsi e degli scritti di Foucault del periodo che precede la sua nomina al Collège de France nel 1970<sup>11</sup>. Questa serie prevede diversi volumi fino al 2026: vi sono comprese le lezioni di antropologia filosofica tenute da Foucault nei primi anni Cinquanta, allorché era docente all'Università di Lille e all'École normale supérieure (ENS) di Parigi (*La question anthropologique*<sup>12</sup>); un volume inedito all'incirca dello stesso

---

d'*État de New York à Buffalo, mars et avril 1972* a cura di Henri Paul Fruchaud e Orazio Irrera, Vrin, Paris 2025. Tra le pubblicazioni delle lezioni e dei seminari di Foucault, si segnala anche il volume che raccoglie il ciclo di lezioni di Foucault all'Università di Lovanio nel 1981: *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, ed. Fabienne Brion e Bernard E. Harcourt, Presses universitaires de Louvain, Louvain 2012. Per un ulteriore resoconto di queste nuove pubblicazioni, si veda Jean-François Bert e Jérôme Lamy, Michel Foucault "inédit", "Cahiers d'*histoire. Revue d'*histoire critique**", 140 (2018), pp. 149-164, e Stuart Elden, Afterword: Afterlives, in David Macey, *The Lives of Michel Foucault*, Verso, London 2019, pp. 481-491.

<sup>8</sup> Per la storia della pubblicazione dei corsi di Foucault al Collège de France, si veda Christian Del Vento e Jean-Louis Fournel, *L'édition des cours et les "pistes" de Michel Foucault. Entretiens avec Mauro Bertani, Alessandro Fontana et Michel Senellart*, "Laboratoire italien", 7 (2007), 2020. URL: <https://journals.openedition.org/laboratoireitalien/144> (consultato 10/10/2023). Cfr. anche Daniel Defert, "Je crois au temps...". *Daniel Defert légataire des manuscrits de Michel Foucault*, Intervista con Guillaume Bellon, "Recto/Verso", 1 (2007), pp. 1-7.

<sup>9</sup> M. Foucault, *Les aveux de la chair*, a cura di Frédéric Gros, Gallimard, Paris 2018 (*Le confessioni della carne*, trad. it. di Deborah Borca, Feltrinelli, Milano 2019).

<sup>10</sup> A cura di Henri-Paul Fruchaud e Arianna Sforzini, Gallimard, Paris 2025.

<sup>11</sup> Su questo progetto, si veda il numero speciale della rivista anglosassone *Theory, Culture & Society*, 40, 1-2 (2023), dedicato a: *Foucault before the Collège de France*, a cura di Stuart Elden, Orazio Irrera e Daniele Lorenzini.

<sup>12</sup> M. Foucault, *La question anthropologique. Cours 1954-1955*, a cura di Arianna Sforzini, EHESS/Gallimard/Seuil, Paris 2022.

periodo sull'analisi esistenziale di Ludwig Binswanger<sup>13</sup>, e un denso manoscritto su “fenomenologia e psicologia” (*Phénoménologie et psychologie*<sup>14</sup>). Per quanto riguarda gli anni Sessanta, la serie prevede le lezioni brasiliane su *Les mots et les choses* tenute a San Paolo prima della pubblicazione dell'omonimo libro<sup>15</sup>, le lezioni sulla sessualità tenute rispettivamente alle Università di Clermont Ferrand (1964) e di Vincennes (1969)<sup>16</sup>; i corsi all'Università di Tunisi nel 1966-1968, rispettivamente sul discorso filosofico e su *La Place de l'homme dans la pensée occidentale moderne*; e infine le lezioni su Nietzsche presso l'Università di Vincennes (1969-1970), nonché due conferenze sullo stesso autore tenute negli Stati Uniti tra il 1970 e il 1971<sup>17</sup>.

A questo lungo elenco di pubblicazioni, recenti o ancora all'orizzonte, vanno aggiunti i numerosi testi – frammenti di manoscritti o interviste inedite – che sono stati pubblicati negli ultimi anni in riviste o volumi collettanei<sup>18</sup>, e

---

<sup>13</sup> Id., *Binswanger et l'analyse existentielle*, a cura di Elisabetta Basso, EHESS/Gallimard/Seuil, Paris 2021 (trad. it. Deborah Borca, *Ludwig Bonswangere l'analisi esistenziale*, Feltrinelli, Milano 2024).

<sup>14</sup> Id., *Phénoménologie et psychologie: 1953-1954*, a cura di Philippe Sabot, EHESS/Gallimard/Seuil, Paris 2021.

<sup>15</sup> *Archéologie des sciences humaines. Cours, São Paulo (1965)*, a cura di Philippe Sabot, EHESS/Gallimard/Seuil, Paris 2025.

<sup>16</sup> Id., *La sexualité: cours donné à l'Université de Clermont-Ferrand, 1964; suivi de Le discours de la sexualité: cours donné à l'Université de Vincennes, 1969*, a cura di Claude-Olivier Doron, EHESS/Gallimard/Seuil, Paris 2018.

<sup>17</sup> Id., *Nietzsche. Cours, conférences et travaux*, a cura di Bernard E. Harcourt, Paris, EHESS/Gallimard/Seuil, Paris 2024 (trad. di Deborah Borca, *Nietzsche, Corsi, conferenze e appunti*, Feltrinelli, Milano 2025).

<sup>18</sup> Id., *Considérations sur le marxisme, la phénoménologie et le pouvoir. Entretien avec Colin Gordon et Paul Patton*, ed. a cura di Alain Beaulieu, “Cités”, 52, (2012), pp. 101-126; *Une histoire de la manière dont les choses font problème. Entretien de Michel Foucault avec André Berten (7 mai 1981)*, “Culture & Conflits”, 94, 95, 96 (2014), pp. 99-109; *Pratiques de soi*, in Didier Fassin e Samuel Lézé (a cura di), *La question morale. Une anthropologie critique*, PUF, Paris 2014, pp. 65-73; *Introduction à L'Archéologie du savoir*, a cura di Martin Rueff, “Les Études philosophiques”, 153, 3 (2015), pp. 327-352; *La littérature et la folie. Une conférence inédite de Michel Foucault*, “Critique”, 12, 835 (2016), pp. 965-981; *La magie – le fait social total*, a cura di Jean-François Bert, “Zilsel”, 2, 2 (2017), pp. 305-326; *Un manuscrit de Michel Foucault sur la psychanalyse*, a cura di Elisabetta Basso, “Astéron”, 21 (2019). URL: <https://journals.openedition.org/asterion/4410> (consultato 10/10/2023). *L'aggrégativité, l'angoisse et la magie*, a cura di Elisabetta Basso, “Archives de philosophie”, 88, 1, pp. 109-116. Si vedano anche vari testi inediti apparsi in *Foucault. Cahier de l'Herne*, a cura di Philippe Artières, Jean-François Bert, Frédéric Gros, Judith Revel, L'Herne, Paris 2011.

che potrebbero senz’altro andare a costituire la base di un altro volume dei *Dits et écrits*.

Oltre a rendere disponibili fonti inedite e a fornire agli studiosi un nuovo corpus, questi progetti editoriali aprono piste di ricerca inesplorate e utili alla comprensione non solo del contenuto del pensiero di Foucault, ma anche del suo metodo. Uno degli aspetti più interessanti dell’archivio Foucault, in particolare, è l’opportunità di avvicinarsi all’opera del filosofo analizzando le sue pratiche di lettura e seguendo le direzioni intraprese dal suo pensiero, che non sempre sono evidenti se ci arresta all’opera pubblicata. Una parte fondamentale dell’archivio foucaultiano è infatti costituito da migliaia di note di lettura e di appunti preparatori per i libri e i corsi. Questi documenti ci permettono non solo di ricostituire la “biblioteca virtuale” del filosofo, rivelando quali autori e quali fonti bibliografiche hanno attirato la sua attenzione in ogni fase del suo lavoro, ma anche di verificare le teorie sulla materialità del discorso e dell’archivio esposte nella sua “archeologia del sapere”<sup>19</sup>.

È precisamente al fine di mettere in luce ed analizzare questo materiale che nel 2017 l’École normale supérieure di Lione (Laboratorio Triangle, UMR 5206), ha ottenuto un importante finanziamento dall’Agenzia Nazionale della Ricerca francese (ANR) per il progetto intitolato: “Foucault Fiches de Lecture (FFL)”, in partenariato con la BnF e il laboratorio Caphés (*Centre d’Archives en Philosophie, Histoire et Édition des Sciences*) presso l’ENS di Parigi. Tale progetto mira soprattutto a esplorare e rendere disponibile online, attraverso la piattaforma pubblica FFL-Eman (Édition de Manuscrits et d’Archives Numériques)<sup>20</sup> e la biblioteca digitale *Gallica*<sup>21</sup>, un’ampia selezione di note di lettura di Foucault, digitalizzate a questo scopo dalla BnF.

---

<sup>19</sup> Cfr. a tale proposito Philippe Artières, Jean-François Bert, Judith Revel, Mathieu Potte-Bonneville, Pascal Michon, *Dans l’atelier Foucault*, in Christian Jacob (a cura di), *Les Lieux de savoir II. Les mains de l’intellect*, Albin Michel, Paris 2011, pp. 944-962.

<sup>20</sup> Si tratta di una piattaforma web accessibile pubblicamente che consente a chiunque di consultare le note di lettura digitalizzate e di effettuare ricerche per parole chiave. Per una panoramica generale del progetto, si veda Elisabetta Basso, Arianna Sforzini, Vincent Ventresque, Carolina Ver lengia, *Présentation du Fonds: présentation scientifique*, URL: <http://eman-archives.org/Foucault-fiches/prsentation-du-fonds> (consultato 10/10/2023).

<sup>21</sup> Cfr. Laurence Le Bras, *Les fiches de lecture de Michel Foucault*, “Le Blog Gallica”, URL: <https://gallica.bnf.fr/blog/18112020/les-fiches-de-lecture-de-michel-foucault?mode=desktop> (consultato 10/10/2023).

## *Gli anni Cinquanta*

Se questi nuovi materiali sono estremamente promettenti per comprendere meglio l’evoluzione del pensiero e della metodologia di Foucault nell’arco di quarant’anni, il periodo che potenzialmente può essere meglio illuminato da queste “scoperte” è probabilmente quello degli anni Cinquanta<sup>22</sup>. I documenti d’archivio di questo periodo ci permettono di riconoscere la discrepanza tra l’enorme quantità di lavoro prodotta da Foucault e i pochissimi scritti che il filosofo ha effettivamente pubblicato nel corso di questo decennio che precede la pubblicazione della sua tesi di dottorato nel 1961. I primi manoscritti risalgono al periodo in cui il filosofo fu docente all’Università di Lille e all’ENS, tra il 1952 e il 1955. I materiali depositati dalla famiglia di Foucault alla BnF comprendono – oltre alla cartella contenente la tesi di laurea di Foucault su *La constitution d’un transcendantal dans la Phénoménologie de l’esprit de Hegel* (1949) – numerosi appunti di lavoro e lezioni sul tema della psicologia (metodi, storia, bibliografia). Questa sezione dell’archivio contiene anche i fascicoli relativi alla discussione delle due tesi di dottorato presentate da Foucault nel 1960 – *Folie et déraison* e *l’Introduction à l’Anthropologie de Kant* – nonché la corrispondenza con gli editori e alcuni documenti personali che non saranno disponibili fino al 2050 (documenti universitari e amministrativi; corrispondenza, anche con i familiari; scritti personali della fine degli anni Quaranta e dell’inizio degli anni Cinquanta). Infine, in tale sezione sono conservati i manoscritti preparatori di *Maladie mentale et personnalité*,

---

<sup>22</sup> Inoltre, diversi studiosi hanno iniziato a esaminare i documenti del Fondo Foucault che risalgono al periodo in cui il filosofo era studente all’ENS ed è stata recentemente pubblicata la sua tesi di laurea del 1949: *La constitution d’un transcendantal historique dans la Phénoménologie de l’esprit de Hegel* (a cura di Christophe Bouton, Vrin, Paris 2024). Lo studio di questo testo e dei numerosi appunti di Foucault studente, anch’essi conservati dalla BnF, ha aperto un nuovo fronte per gli studiosi, tanto che il lavoro di un giovanissimo Foucault è ora destinato a essere considerato parte integrante della sua traiettoria intellettuale. A questo proposito, si veda la presentazione degli appunti di lettura di Foucault del periodo 1946-1953 che Gautier Dassonneville ha pubblicato sulla piattaforma FFL-Eman: *Foucault auditeur: Les études de philosophie et de psychologie à Paris, 1946-1953*, URL: <http://eman-archives.org/Foucault-fiches/exhibits/show/foucault-auditeur-les-ann--es-> (consultato 10/10/2023). Si veda inoltre lo studio di Jean-Baptiste Vuillerod, *La naissance de l’anti-hégelianisme: Louis Althusser et Michel Foucault, lecteurs de Hegel*, ENS Éditions, Lyon 2022.

dell'*Introduction à Le rêve et l'existence* e dei due articoli sulla psicologia del 1957<sup>23</sup>.

Anche la corrispondenza foucaultiana di questo periodo è particolarmente interessante. Grazie alle lettere attualmente a disposizione degli studiosi della BnF, è possibile chiarire il rapporto del filosofo con gli editori che hanno accolto i suoi primi scritti. Negli archivi Binswanger dell'Università di Tübingen, in Germania, inoltre, è conservata la corrispondenza di Foucault con due degli psichiatri che più hanno attirato la sua attenzione a metà degli anni Cinquanta, Ludwig Binswanger e Roland Kuhn<sup>24</sup>. Queste comunicazioni erano spesso mediate da Jacqueline Verdeaux, con la quale Foucault aveva lavorato alla traduzione del saggio binswangeriano *Traum und Existenz*. Queste lettere, in particolare, ci restituiscono il contesto dei viaggi di Foucault in Svizzera per incontrare i due psichiatri, rispettivamente nel marzo e nel settembre del 1954<sup>25</sup>.

I documenti di questo periodo ci presentano dunque un giovane Foucault attivo su più fronti. Una lettera che Jacqueline Verdeaux invia a Ludwig Binswanger nel 1954 suggerisce che all'epoca Foucault intendeva preparare un “lavoro sui deliri”<sup>26</sup>. Si tratta di un tema che avrebbe attirato

---

<sup>23</sup> M. Foucault, *La psychologie de 1850 à 1950*: pubblicato dapprima in Denis Huisman e Alfred Weber, *Histoire de la philosophie européenne*, vol. 2: *Tableau de la philosophie contemporaine*, Librairie Fischbacher, Paris 1957, pp. 591-606; ora in *Dits et écrits, 1954-1988*, ed. diretta da Daniel Defert e François Ewald, con la collaborazione di Jacques Lagrange, Gallimard, Paris 1994, t. I, 1954-1969, n. 2, pp. 120-137 (*La psicologia dal 1850 al 1950*, trad. it. di Elisabetta Basso, in Stefano Besoli (a cura di), *Ludwig Binswanger. Esperienza della soggettività e trascendenza dell'altro. I margini di un'esplorazione fenomenologico-psichiatrica*, Quodlibet, Macerata 2006, pp. 131-146); Michel Foucault, *La recherche scientifique et la psychologie, La recherche scientifique et la psychologie*: pubblicato dapprima in Jean Édouard Morère (a cura di), *Des chercheurs français s'interrogent. Orientation et organisation du travail scientifique en France*, Privat, Toulouse 1957, pp. 173-201; ora in *Dits et Écrits, op. cit.*, vol. I, n. 3, pp. 137-158 (*La ricerca scientifica e la psicologia*, trad. it. di Valeria Zini, in M. Foucault, *Follia e psichiatria. Detti e scritti 1957-1984*, a cura di Mauro Bertani e Pier Aldo Rovatti, Cortina, Milano 2006, pp. 21-43).

<sup>24</sup> Cfr. *La correspondance entre Michel Foucault et Ludwig Binswanger, 1954-1956*, (introduzione e note a cura di Elisabetta Basso), in Jean-François Bert e Elisabetta Basso (a cura di), *Foucault à Münsterlingen. À l'origine de l'Histoire de la folie*, con fotografie di Jacqueline Verdeaux, Éditions de l'EHESS, Paris 2015, pp. 175-195.

<sup>25</sup> Cfr. Jean-François Bert and Elisabetta Basso (a cura di), *Foucault à Münsterlingen, op. cit.*

<sup>26</sup> Lettera di Jacqueline Verdeaux a Ludwig Binswanger del 14 agosto 1954 (Fondo Ludwig Binswanger, Archivio dell'Università di Tübingen, segnatura 443/60).

l’interesse del filosofo anche nel decennio successivo, se è vero che all’inizio degli anni Sessanta, mentre lavorava al suo studio su Raymond Roussel, Foucault annota quanto segue nel suo diario intellettuale:

La voix de l’ennemi  
Petite étude du délire de persécution, des délires dialogués,  
des hallucinations.  
Ex de délire de persécution  
Rousseau  
La fin des temps  
Mystiques et fous du langage<sup>27</sup>.

Accanto alla psicologia (psicologia sociale, psicologia animale, cibernetica, riflessologia, ecc.<sup>28</sup>) e alla fenomenologia (numerose note di lettura sono dedicate a Husserl<sup>29</sup>, Max Scheler, ma anche a Paul Ricœur e Trần Duc Thao<sup>30</sup>), molti dei suoi appunti riguardano l’antropologia filosofica, l’antropologia culturale e la sociologia<sup>31</sup>. Inoltre, mentre Hegel è onnipresente nei suoi appunti fin dagli anni Quaranta, a partire dagli anni Cinquanta Foucault inizia a leggere assiduamente Heidegger e Nietzsche. La sua curiosità per Heidegger è testimoniata dalle ricchissime note dedicate in particolare al *Detto di Anassimandro*<sup>32</sup>, alla *Lettera sull’Umanismo* – la cui traduzione francese di Roger Munier è pubblicata nel 1953<sup>33</sup> – ad alcuni concetti chiave di *Sein und Zeit*, e allo studio su *Kant e il problema della metafisica*, la cui traduzione francese di Alphonse de Waelhens e Walter

---

<sup>27</sup> BnF, Fonds Michel Foucault, scatola 91, quaderno n° 2 (marzo 1961-agosto 1962) (segnatura: NAF 28730).

<sup>28</sup> Cfr. in particolare le note di lettura contenute nella scatola 44 del Fonds Michel Foucault, e i documenti conservati alla segnatura: NAF 28803.

<sup>29</sup> BnF, Fonds Michel Foucault, scatola 42°, dossier 3 (segnatura: NAF 28730).

<sup>30</sup> BnF, Fonds Michel Foucault, scatola 37, dossier 2 (segnatura: NAF 28730).

<sup>31</sup> BnF, Fonds Michel Foucault, scatole 37, 38 e 44 (segnatura: NAF 28730). A questo proposito, ci permettiamo di segnalare il numero monografico che la rivista francese “Archives de philosophie” ha recentemente dedicato a *À partir de Foucault (I) Philosophie et antropologie* (88, 1, 2025, a cura di Elisabetta Basso).

<sup>32</sup> Martin Heidegger, *Der Spruch des Anaximander*, in *Holzwege*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1950, pp. 296-343.

<sup>33</sup> Id., *Lettre sur l’humanisme* [1947], trad. fr. di Roger Munier, “Cahiers du Sud”, 319 (1953), pp. 385-406 e 320 (1953), pp. 68-88; poi *Lettre sur l’humanisme*, Éditions Montaigne, Paris 1957.

Biemel è pubblicata da Gallimard nel 1953<sup>34</sup>. L'attenzione per Nietzsche da parte di Foucault, che egli stesso colloca intorno al 1953, potrebbe essere stata stimolata dalla lettura di Karl Jaspers<sup>35</sup>. Questa ipotesi sembra essere confermata dai documenti d'archivio di questo periodo, che testimoniano dell'attenzione che Foucault rivolge al pensiero dello psichiatra e filosofo tedesco contemporaneamente all'opera di Nietzsche. Proprio all'inizio degli anni Cinquanta, infatti, appare la traduzione francese dello studio di Jaspers su Nietzsche, di cui Jules Vuillemin scrive una delle prime analisi critiche e che Foucault cita in una delle sue lezioni all'ENS – probabilmente quelle sull'antropologia – in una sessione dedicata proprio a Nietzsche<sup>36</sup>.

Nonostante questo ricco panorama filosofico, l'unica opera che Foucault pubblica negli anni Cinquanta è dedicata alla malattia mentale. *Maladie mentale et personnalité* esce nel 1954 presso le Presses Universitaires de France, nella collana “Initiation philosophique” diretta da Jean Lacroix. Il comitato editoriale della collana comprende Gaston Bachelard, Georges Bastide e Paul Ricœur. L'opera era stata sollecitata da Louis Althusser, che Foucault conosceva dall'epoca in cui era studente all'ENS. Nella sua corrispondenza con il giovane filosofo, Jean Lacroix spiega di voler pubblicare «brevi volumi *simplici*, chiari, facili», il cui obiettivo è quello di «esaminare a grandi linee le varie questioni previste dal programma dell'esame di maturità e di costituire una biblioteca scolastica di base»<sup>37</sup>. Nel suo studio, infatti, Foucault presenta e confronta i principali approcci psicologici e psichiatrici alla malattia mentale: dalla psicologia evolutiva alla psicoanalisi, dall'analisi esistenziale al comportamentismo pavloviano.

Sebbene Foucault abbia lasciato il Partito Comunista Francese nell'ottobre del 1952 – ne era diventato membro grazie ad Althusser – *Maladie mentale et personnalité* rivela il suo impegno verso una prospettiva materialista che all'epoca era associata alla rivista marxista “La Raison: Cahiers de psychopathologie scientifique”, fondata nel 1951 da Henri

<sup>34</sup> Id., *Kant und das Problem der Metaphysik* [1929], Frankfurt a. M., VKlostermann, 1951; trad. fr. di Alphonse De Waelhens et Walter Biemel, *Kant et le problème de la métaphysique*, Gallimard, Paris 1953. Cfr. alla BnF le note di lettura di Foucault contenute nella scatola 33a, dossier 0 (Fonds Michel Foucault, segnatura: NAF 28730).

<sup>35</sup> Cfr. Didier Eribon, *Michel Foucault et ses contemporains*, Fayard, Paris 1994, p. 319.

<sup>36</sup> Cfr. gli appunti presi da Gérard Simon nel periodo in cui era studente all'ENS, conservati ora al Caphés (segnatura: GS. 4.9).

<sup>37</sup> BnF, Fonds Michel Foucault, scatola 5, dossier 1, segnatura: NAF 28803 (trad. nostra; in corsivo nell'originale).

Wallon<sup>38</sup>. Nella prima sezione del suo volumetto, che affronta le “dimensioni psicologiche della malattia”, Foucault ripercorre alcuni temi ricorrenti nel panorama critico a lui contemporaneo, come la centralità del problema della “significazione” in psicologia e l’ambiguità della dottrina freudiana rispetto, da un lato, alla teoria evoluzionista, e dall’altro, alla storicità delle forme di esperienza. Tuttavia, nella seconda sezione, dedicata alle “condizioni reali di malattia”, Foucault riprende chiaramente gli argomenti principali dei “Cahiers” e afferma che una persona affetta da malattia mentale non sarebbe altro che un’espressione estrema dei conflitti della società borghese, la quale spinge l’”alienazione mentale” ai limiti esterni della città. Da questo punto di vista, la vera natura dell’alienazione si rivela essere sociale e storica. Sempre in linea con la prospettiva dei “Cahiers”, inoltre, Foucault descrive la teoria pavloviana in termini incandescenti come l’unica prospettiva possibile per “uno studio sperimentale del conflitto”<sup>39</sup>.

Mentre il riferimento a Pavlov scomparirà dalle opere successive di Foucault, altri elementi di questo testo rimarranno centrali nel suo pensiero. Tra questi, la necessità di ricondurre qualsiasi definizione di alienazione mentale alla società che la caratterizza come tale. Il suo elogio dell’inchiesta sulla “miseria della psichiatria” condotto nel 1952 da Albert Béguin nella rivista “*Esprit*” – dove psichiatri come François Tosquelles, Henri Ey, Louis Le Guillant, Lucien Bonnafé e Georges Daumézon deploravano la condizione dei “folli” negli ospedali<sup>40</sup> – richiama il tono di *Folie et déraison*. A questo proposito, vale la pena di ricordare che la collana diretta da Henri Ey presso Desclée de Brouwer, la “Bibliothèque neuro-psychiatrique de langue française”, aveva pubblicato due volumi incentrati precisamente su questi temi: *Le malade mental dans la société* di Georges Daumézon e Lucien Bonnafé (1946) e *Au-delà de l’asile d’aliénés et de l’hôpital psychiatrique* di Jean Lauzier e Lucien Bonnafé (1951), i quali contenevano entrambi una forte critica al manicomio<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> Cfr. Luca Paltrinieri, *De quelques sources de Maladie mentale et Personnalité. Réflexologie pavlovienne et critique sociale*, in Jean-François Bert e Elisabetta Basso, *Foucault à Münsterlingen*, op. cit., pp. 197-219.

<sup>39</sup> M. Foucault, *Maladie mentale et Personnalité*, op. cit., p. 92.

<sup>40</sup> Id., *Maladie mentale et Personnalité*, op. cit., p. 109, nota 1. Si veda il numero speciale diretto da Albert Béguin, *Misère de la psychiatrie*, *Esprit*, 197, 12 (1952).

<sup>41</sup> Cfr. a questo proposito Jean-Christophe Coffin, “Misery” and “Revolution”. *The organization of French psychiatry, 1900-1980*, in *Psychiatric Cultures Compared: Psychiatry and Mental Health Care in the Twentieth Century: Comparisons and Approaches*, a cura di Marijke Gijswilt-Hofstra et al., Amsterdam University Press, Amsterdam 2006, pp. 225-247.

In generale, i manoscritti foucaultiani di questo periodo riguardano per la maggior parte un nucleo tematico: l'intreccio tra fenomenologia, psicopatologia e antropologia. In particolare, tutti questi documenti ci permettono ora di sostenere che l'interesse di Foucault per la psicopatologia esistenziale non fu puramente accessorio alla sua formazione intellettuale. Le note di lettura degli anni Cinquanta dimostrano che Foucault aveva una profonda conoscenza non solo dell'insieme delle opere di Binswanger pubblicate fino ad allora, ma anche, più in generale, della psicopatologia tedesca della prima metà del XX secolo, al punto da progettare un volume dedicato all'analisi esistenziale. L'interesse di Foucault per la psicopatologia esistenziale, del resto, non si inscriveva soltanto nell'abito strettamente accademico, ma in un ambiente intellettuale e in una rete di ricerca legata al campo della psichiatria, del quale Foucault faceva parte durante gli anni parigini che precedono la sua partenza per la Svezia.

Va ricordato, a tale proposito, che nel 1952 il giovane Foucault si diploma in psicopatologia presso l'Istituto di Psicologia di Parigi. L'anno successivo ottiene anche un diploma in Psicologia sperimentale. Dal 1951 alla primavera del 1955, grazie al sostegno di Louis Althusser, Foucault insegna inoltre psicologia all'ENS. Contemporaneamente, lavora come psicologo nel laboratorio che Georges Verdeaux<sup>42</sup> e André Ombredane<sup>43</sup> avevano creato nel 1947 all'ospedale parigino di Sainte-Anne. Qui assiste il neuropsichiatra Georges Verdeaux e sua moglie Jacqueline negli esperimenti di elettroencefalografia su pazienti psichiatrici, ma familiarizza anche con il test psicodiagnostico di Rorschach, da cui è affascinato in modo particolare. All'epoca, inoltre, i Verdeaux dirigono l'unità EEG presso il "Centre National d'Orientation" creato dall'amministrazione del penitenziario di Fresnes. Foucault accompagna Jacqueline Verdeaux ogni settimana per eseguire degli esami medico-psicologici sui detenuti<sup>44</sup>. All'inizio degli anni Cinquanta, Foucault sembra dunque orientarsi verso la psicologia, al punto da spendersi

---

<sup>42</sup> Georges Verdeaux (1915-2004) era un neuropsichiatra esperto in elettroencefalografia, mentre la moglie Jacqueline, dopo aver abbandonato gli studi di medicina, lavorava con lui come assistente.

<sup>43</sup> Dopo gli studi all'ENS e l'*agrégation* in filosofia, André Ombredane (1898-1958) diviene medico. Tra le due guerre è assistente di Georges Dumas alla cattedra di psicologia sperimentale della Sorbona e direttore associato del laboratorio di psicologia infantile di Henri Wallon. Nel 1947 diviene direttore del "Centre d'Études et de Recherches psychotechniques" appena creato dal Ministero del Lavoro. Nel 1948 viene nominato professore di psicologia presso l'Université Libre di Bruxelles.

<sup>44</sup> Cfr. David Macey, *The Lives of Michel Foucault*, op. cit., pp. 58-59.

per la creazione di un laboratorio di psicologia all'ENS<sup>45</sup> e da pensare di intraprendere gli studi di medicina per divenire psichiatra. È Daniel Lagache – che Foucault conosceva da quando aveva conseguito la laurea in psicologia alla Sorbona nel 1949 – a sconsigliargli tale opzione, poiché l'interesse del giovane Foucault per la psicologia è inseparabile dalla sua formazione filosofica. Seguendo una tradizione che in Francia risale al XIX secolo, con Théodule-Armand Ribot, Georges Dumas, Pierre Janet, Paul Guillaume, Henri Piéron e lo stesso Lagache, i professori più influenti nella storia della psicologia sono anche filosofi. Lo studio della psicologia era allora parte integrante della laurea in filosofia. Solo alla fine degli anni Quaranta la psicologia è stata riconosciuta istituzionalmente come disciplina a sé stante in Francia: il primo diploma in psicologia viene creato da Lagache alla Sorbona nel 1947, ed è dalla cattedra di psicologia infantile che Merleau-Ponty, nominato alla Sorbona nel 1949, articola il suo progetto fenomenologico.

### *“Psichiatria e analisi esistenziale”*

Il manoscritto pubblicato postumo con il titolo *Binswanger et l'analyse existentielle* – che si credeva in origine uno dei corsi tenuti da Foucault a Lille – si è rivelato essere un vero e proprio libro, provvisto di note a piè di pagina, capitoli ecc. Supponiamo quindi che si tratti dell'opera che Foucault intendeva effettivamente dedicare alla *Daseinsanalyse* all'inizio degli anni Cinquanta, un'opera di cui conosciamo il titolo da un elenco di pubblicazioni che Foucault aveva compilato per gli “Annales de l'Université de Lille”<sup>46</sup>. Quest'opera, intitolata *Psychiatrie et analyse existentielle*, è indicata in questo elenco come già “completata” e “in stampa”, ed è inoltre presentata da Foucault come una “tesi complementare”. È quindi possibile che Foucault –

---

<sup>45</sup> Cfr. a questo proposito alcuni estratti della corrispondenza di Foucault con Jean-Paul Aron riprodotti in *Archives. Vivre et enseigner à Lille*, in Jean-François Bert e Elisabetta Basso (a cura di), *Foucault à Münsterlingen*, op. cit., pp. 121-123. Si veda anche la corrispondenza di Foucault con Ombredane conservata alla BnF (Fonds Michel Foucault, scatola 5, dossier 1, segnatura: NAF 28803) e gli scambi tra Ombredane e gli allora direttori dell'ENS, rispettivamente Fernand Chapoutier et Jean Hyppolite (BnF, Fonds Michel Foucault, scatola 5, dossier 1, segnatura NAF 28803).

<sup>46</sup> *Travaux et publications des professeurs en 1952-1953. “Annales de l'Université de Lille. Rapport annuel du Conseil de l'université (1952- 1953)”*, Lille, impr. G. Sautai & fils, 1954, p. 151 (Archivio della BSA - Lille 3). Cfr. Philippe Sabot, *Entre psychologie et philosophie. Foucault à Lille, 1952-1955*, in Jean-François Bert e Elisabetta Basso (a cura di), *Foucault à Münsterlingen*, op. cit., pp.105-120 (p. 109).

che all'inizio degli anni Cinquanta annuncia diversi progetti di tesi<sup>47</sup> – avesse davvero programmato di dedicare una tesi complementare di dottorato all'antropologia esistenziale di Binswanger.

L'intenzione di pubblicare uno studio che servisse da “introduzione teorica e generale alla *Daseinsanalyse*” è confermata anche da una lettera che Foucault scrive a Binswanger il 27 aprile 1954, all'epoca della traduzione di *Le rêve et l'existence*. In questa lettera, riferendosi alla sua “Introduzione” a tale scritto, Foucault afferma di avere «per il momento [...] solo due preoccupazioni: mostrare l'importanza significativa del sogno nell'analisi esistenziale e mostrare come la concezione del sogno [di Binswanger] implichi un rinnovamento completo delle analisi dell'immaginazione». Quanto al resto – continua – «intendo farlo in uno studio più ampio sull'antropologia e l'ontologia»<sup>48</sup>. Tuttavia, questo studio non è mai apparso e questo lavoro sull'antropologia e l'ontologia è precisamente quello che troviamo nel manoscritto dedicato a Binswanger.

Il testo è corredata da un gran numero di note di lettura ed elenchi bibliografici dedicati ai vari modelli dell'approccio fenomenologico in psicopatologia, soprattutto di lingua tedesca. Questi documenti di lavoro sono estremamente preziosi non solo per capire perché, al di là dei fattori personali e d'occasione, Foucault abbia dedicato tanta attenzione alla psicopatologia fenomenologica all'inizio della sua carriera, ma anche in quanto gettano luce sul metodo di lavoro del giovane filosofo. In particolare, le schede di lettura rivelano il percorso seguito da Foucault per accedere alle varie opere e agli autori che cita o discute negli appunti delle lezioni o nelle pubblicazioni. A partire da queste fonti, possiamo anche verificare se la sua conoscenza di una determinata opera o di un determinato autore fosse di seconda mano o se avesse effettivamente lavorato sulle fonti primarie che cita. Ma soprattutto, e questo è il cuore della nostra indagine, tutto questo materiale può aiutarci a capire perché e come, tra la fine degli anni Cinquanta e l'inizio degli anni Sessanta, Foucault sceglie di abbandonare la strada professionale della psicologia per inaugurare il programma archeologico.

In questa prospettiva *Binswanger et l'analyse existentielle* appare come l'anello mancante tra l'Introduzione a *Le rêve et l'existence* e *Folie et déraison*. Attraverso l'analisi di questo testo, in particolare, è possibile notare

<sup>47</sup> Cfr. Didier Eribon, *Michel Foucault et ses contemporains*, op. cit., p. 106; e Philippe Sabot, *Foucault et Merleau-Ponty: un dialogue impossible?*, “Les Études philosophiques”, 106, 3 (2013), pp. 317-332.

<sup>48</sup> *La correspondance entre Michel Foucault et Ludwig Binswanger, 1954-1956*, op. cit., p. 183 (trad. nostra).

come il superamento dell’analisi esistenziale da parte di Foucault non si concretizzi nella brusca rottura che sembra sussistere tra queste due opere, qualora ci si limiti a considerare i lavori pubblicati dal filosofo. L’esame di questa sorta di «introduzione teorica e generale alla *Daseinsanalyse*» – come la definisce Foucault – ci mostra come l’”Introduzione” a *Sogno ed esistenza*, lungi dal rappresentare un impegno del filosofo nei confronti dell’analisi esistenziale, ne costituisca in realtà una critica piuttosto aspra, segnando così la via verso l’abbandono di questo modello di indagine sulla malattia mentale. Nelle pagine che seguono, ci proponiamo dunque di esaminare la struttura tematica del manoscritto per studiare come Foucault introduce la *Daseinsanalyse* e come infine ne indica il superamento.

In *Binswanger et l’analyse existentielle*, l’analisi del progetto binswangeriano per la riforma epistemologica della psichiatria si colloca nel contesto di una discussione più generale circa il rapporto tra fenomenologia e psicologia. Questo problema viene affrontato da Foucault a partire da una critica dell’approccio evoluzionista alla base della teoria freudiana. Sulle orme di Georges Politzer, autore di riferimento per il giovane Foucault, alla psicoanalisi viene riconosciuta un’ambivalenza fondamentale tra, da un lato, la necessità di Freud di giustificare la sua dottrina secondo il modello delle scienze naturali e, dall’altro, lo stile descrittivo con cui essa prospetta la dimensione storica dell’esperienza vissuta attraverso il concetto di psicogenesi. Foucault sottolinea quindi che tale passaggio dall’evoluzionismo alla considerazione della genesi storica e intersoggettiva dei significati costituisce il punto in comune tra la teoria di Freud e la fenomenologia di Husserl.

L’analisi prosegue con una discussione sul metodo della psicologia fenomenologica. Foucault utilizza questo passaggio per sottolineare la distanza radicale che separa l’approccio eidetico alle esperienze non solo dal ricorso ai dati immediati della coscienza, ma anche da qualsiasi processo di generalizzazione astratta. Se la psicologia fenomenologica è in grado di rispettare la «pienezza dell’esperienza concreta» – scrive Foucault – è perché il cogimento fenomenologico dell’essenza è un «lavoro di purificazione», un «movimento dello spirito che, nel dispiegarsi del possibile, riconosce attraverso l’esperienza la necessità che la abita»<sup>49</sup>. In altre parole, è all’interno delle esperienze stesse, e non in una teoria della vita al di sopra e al di fuori

---

<sup>49</sup> M. Foucault, *Binswanger et l’analyse existentielle*, op. cit., p. 21 (la traduzione di tutti i passaggi citati d’ora in avanti è nostra).

dell'uomo, che questa psicologia individua «quella struttura che conferisce l'unità di significato a dei vissuti la cui unità brumosa si rivela immediatamente in diverse figure»<sup>50</sup>.

Giunto a questo punto, Foucault si pone il problema del rapporto tra la psicologia eidetica e la fase successiva della riflessione di Husserl, la fenomenologia trascendentale, ovvero l'analisi dell'attività costitutiva della coscienza. Nelle note che probabilmente dovevano accompagnare il manoscritto di *Phénoménologie et psychologie*, Foucault mette in discussione la validità della fenomenologia trascendentale, ancora una volta sulla base di un confronto tra Freud e Husserl. A suo avviso, è proprio l'acquisizione del punto di vista della genesi che accomuna la fenomenologia e la teoria freudiana:

Dall'esigenza di un fondamento ideale per i fatti della coscienza, Husserl è arrivato all'idea di una genesi ideale dei significati; dall'esigenza di una spiegazione naturalistica dell'evoluzione psicologica, Freud è arrivato alla descrizione di una genesi delle condotte e a una delucidazione del loro significato<sup>51</sup>.

Ora, se da un lato la prospettiva genetica ha condotto Freud a «libera[re] la psicologia da un'epistemologia naturalistica»<sup>52</sup>, dall'altra, ha portato Husserl a vedere «emergere le forme logiche a partire da un campo antepredicativo che le fonda sempre e non le presuppone mai (*Erfahrung und Urteil*)»<sup>53</sup>. È precisamente su questo passaggio che Foucault insiste nel manoscritto su Binswanger, dove utilizza la questione della fenomenologia trascendentale per introdurre il problema al cuore delle sue preoccupazioni, ovvero quello dell'esperienza patologica. Infatti, continua Foucault, nella descrizione fenomenologica husseriana, dalla descrizione statica dell'esperienza vissuta – ovvero il cogimento dell'essenza – fino alla costituzione trascendentale, «ogni movimento genetico si fonda sulla presenza immediata di un mondo»<sup>54</sup>. Il «mondo della vita» (*Lebenswelt*) è

---

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 23: «La tristezza non risiede, isolata e massiccia, in questa precisa qualità di tristezza descritta in questo preciso momento, ma è questa presenza essenziale che traspare per profili ed è riconoscibile in tutte le sfumature di tristezza che si estendono dall'inizio del dispiacere ai primi confini della malinconia» (trad. nostra).

<sup>51</sup> M. Foucault, *Introduction générale*, in *Phénoménologie et psychologie*, op. cit., p. 283.

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 284.

<sup>53</sup> *Ibidem*.

<sup>54</sup> Id., *Binswanger et l'analyse existentielle*, op. cit., p. 26-27.

pre-dato, è un'evidenza immediata, anteriore a ogni atto di conoscenza, anteriore a ogni genesi. Ora, ciò significa, secondo Foucault, che «nel corso della descrizione husseriana, il significato nasce sempre e solo nella patria del significato»<sup>55</sup>. Se è vero che la fenomenologia è riuscita a restituire la «pienezza concreta» del mondo della vita – questo mondo di cui ci restituisce le metamorfosi – questa *Lebenswelt*, tuttavia, «non è mai altro che il dispiegamento del mondo già presente. [...] Ora, i significati che incontriamo nell'esperienza patologica non si dispiegano a partire da un mondo già presente, o meglio, se portano con sé il presupposto di un mondo, è quello di un altro mondo che è un non-mondo»<sup>56</sup>.

Da questo punto di vista, dunque, porre il problema dell'esperienza patologica «significa porre il problema dell'origine assoluta, del salto, della comparsa a partire dal nulla, della dimensione da superare con un salto»<sup>57</sup>. Si tratta qui del problema affrontato da Jaspers. L'intero pensiero di quest'ultimo, infatti, consisterebbe precisamente nello sforzo di liberare il campo della fenomenologia da questo enigma dell'origine assoluta. Nella distinzione jaspersiana tra intelligibile e inintelligibile, Foucault riconosce il tentativo di fissare «dei limiti di diritto tra ciò che spetta a una comprensione, da un coglimento intuitivo alla maniera della fenomenologia, e ciò che rimane irriducibile a ogni forma di tale riconoscimento»<sup>58</sup>. Ora, sottolinea Foucault, dove la comprensione non può arrivare, lì è il regno della causalità naturale: i limiti della comprensione fenomenologica nelle sue due componenti, “statica” e “genetica”<sup>59</sup>, sono così misurati dalla natura, cosicché la spiegazione mediante la natura, anche se negativamente, finisce per diventare nuovamente, nella psicopatologia di Jaspers, il criterio del patologico. Ancora una volta, quindi, l'uomo alienato viene separato dalla sua alienazione e la malattia viene considerata esteriormente al malato.

È questo, afferma Foucault, «il momento decisivo nell'analisi della malattia mentale; è anche il momento decisivo per il superamento radicale dell'analisi fenomenologica – nel suo sforzo di genesi delle costituzioni e di

---

<sup>55</sup> *Ivi*, p. 27.

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 27.

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 29.

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 30.

<sup>59</sup> Cfr. Karl Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie: für Studierende, Ärzte und Psychologen*, Springer, Berlin 1913. In *Binswanger et l'analyse existentielle*, Foucault cita la seconda edizione tedesca di quest'opera (1920) e la traduzione francese della terza edizione (1923) ad opera di Alfred Kastler e Jean Mendousse, *Psychopathologie générale*, Alcan, Paris 1928, nuova ed. 1933.

comprendere del senso»<sup>60</sup>. È qui che si impone «un altro stile di analisi»<sup>61</sup>, ed è a questo punto che Foucault introduce l’approfondimento antropologico della fenomenologia rappresentato dalla *Daseinsanalyse* di Binswanger.

La critica della fenomenologia in relazione al limite o all’ostacolo rappresentato dall’esperienza patologica è un elemento centrale in molte delle note di lavoro che Foucault scrive in questo periodo. Nell’opera pubblicata, troviamo questa critica, in particolare, nell’articolo su *La recherche scientifique et la psychologie*, dove Foucault individua il punto di origine della ricerca scientifica proprio in quegli «ostacoli sul cammino della pratica umana»<sup>62</sup> che mettono in discussione i principi e le condizioni di esistenza di una scienza. Nel caso della psicologia sono «le esperienze negative che l’uomo fa di se stesso»<sup>63</sup> che costituirebbero sia le condizioni di possibilità sia la positività della scienza psicologica.

In *Binswanger et l’analyse existentielle* il progetto antropologico della *Daseinsanalyse* viene introdotto proprio attraverso una riflessione sull’esperienza di “declino”, di “abbruttimento” (*décheance*) che è la malattia mentale. A questo proposito, è interessante notare come qui Foucault non si proponga di introdurre e presentare il progetto psichiatrico di Binswanger da un punto di vista puramente filosofico. Egli chiarisce che non è sua intenzione giudicare la «preoccupazione per l’ortodossia» o la «brusca rottura»<sup>64</sup> tra l’analisi esistenziale e i suoi modelli filosofici di ispirazione, in particolare l’analisi esistenziale di Heidegger. Più che un interprete di Husserl e di Heidegger, Binswanger viene presentato come l’erede degli psichiatri che «cercano di restituire il senso della malattia nella totalità della persona umana»<sup>65</sup>. La bibliografia presente nel manoscritto di Lille è estremamente ricca da questo punto di vista. Oltre ad autori più noti, come Erwin Straus, Kurt Goldstein e Viktor von Weiszäcker, Foucault ne cita molti altri, soprattutto attraverso le loro analisi di casi clinici. In questo periodo Foucault legge Minkowski, Jaspers e soprattutto Binswanger. Le centinaia di note di lettura che dedica alla psicopatologia esistenziale nella prima metà degli anni Cinquanta vanno ben oltre *Sogno ed esistenza*. Tra i manoscritti di Foucault conservati alla BnF ci sono due scatole che contengono circa quattrocento

---

<sup>60</sup> M. Foucault, *Binswanger et l’analyse existentielle*, op. cit., p. 35.

<sup>61</sup> *Ibidem*.

<sup>62</sup> M. Foucault, *La recherche scientifique et la psychologie*, trad. it. cit., p. 36.

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 37 (trad. parzialmente modificata).

<sup>64</sup> M. Foucault, *Binswanger et l’analyse existentielle*, op. cit., p. 112.

<sup>65</sup> *Ivi*, p. 139.

fogli ciascuna: si tratta di appunti di lettura raccolti in varie cartelle dedicate, oltre che all'opera di Binswanger (testi, casi clinici, concetti), a Roland Kuhn, Paul Häberlin, Hans Kunz, Viktor Emil von Gebsattel, Alfred Storch.

Foucault si interessa quindi a Binswanger come psichiatra e clinico, nel contesto di una riflessione sul problema del patologico. Gran parte del manoscritto è dedicata all'analisi dei casi pubblicati da Binswanger (Ellen West, Lola Voss, Jürg Zünd<sup>66</sup>), Roland Kuhn (Franz Weber<sup>67</sup>, Georg<sup>68</sup>, Lina<sup>69</sup>) e Medard Boss (il caso di Konrad Schwing<sup>70</sup>).

Inoltre, se, da un lato, l'analisi esistenziale rappresenta un superamento antropologico della fenomenologia che Foucault ritiene inevitabile, dall'altro, essa permette al filosofo di approfondire le carenze dell'approccio freudiano al patologico. Da questo punto di vista, l'esempio dell'analisi dei sogni è paradigmatico. Come nella sua *"Introduzione"* a *Le rêve et l'existence*, Foucault si propone qui di criticare il simbolismo psicoanalitico:

L'errore principale della psicoanalisi è quello di spezzare l'unità in cui il paziente si esprime, e di ripartirla al di qua e al di là di una linea che separa il simbolo e il simbolizzato, il conscio e l'inconscio, l'espressione manifesta e le pulsioni istintuali che la sottendono.<sup>71</sup>

Al contrario, per Binswanger, «si tratta di ritrovare l'unità che fonda tutte le dimensioni della presenza [dell'essere umano] nel mondo, la radice del suo essere»<sup>72</sup>. Come sottolinea Foucault, l'essere umano «non è una

---

<sup>66</sup> L. Binswanger, *Der Fall Ellen West. Eine anthropologisch-klinische Studie*, “Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie”, 53 (1944), pp. 255-727, 54 (1944), p. 69-117, pp. 330-360, 55 (1945), pp. 16-40; *Studien zum Schizophrenienproblem. Der Fall Lola Voss*, “Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie”, 63 (1949), pp. 29-97; *Der Fall Jürg Zünd*, “Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie”, 56 (1946), pp. 191-220, 58 (1947), pp. 1-43, 59 (1947), pp. 21-36.

<sup>67</sup> Roland Kuhn, *Über die Bedeutung vom Grenzen im Wahn*, “Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie”, 124, 4-5-6 (1952), pp. 354-383.

<sup>68</sup> R. Kuhn, *Daseinsanalyse eines Falles von Schizophrenie*, “Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie”, 112 (1946), pp. 233-257; *Mordversuch eines depressiven Fetischisten und Sodomisten an einer Dirne*, “Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie”, 116, 1-2-3 (1948), pp. 66-151.

<sup>69</sup> R. Kuhn, *Daseinsanalyse in psychotherapeutischen Gesprächen*, “Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie”, 67, 1 (1951), pp. 52-60.

<sup>70</sup> Medard Boss, *Sinn und Gehalt der sexuellen Perversionen: ein daseinanalytischer Beitrag zur psychopathologie des Phänomens der Liebe*, Huber, Bern 1947.

<sup>71</sup> M. Foucault, *Binswanger et l'analyse existentielle*, op. cit., p. 55.

<sup>72</sup> Ivi, p. 139.

gerarchia di strutture che si incastrano le une nelle altre [...], ma l'unità radicale di tutte.

### *La “sorprendente rivoluzione” di Binswanger*

Qual è l'approccio metodologico che consente a Binswanger di riconoscere e spiegare l'esperienza patologica senza presupporre una separazione tra l'essere umano e la sua malattia? Il punto di partenza è il concetto di *Dasein*, che lo psichiatra intende come l'essere dell'individuo nel mondo. Secondo Binswanger, l'essere-nel-mondo è definito da direzioni strutturali a priori che determinano i modi in cui si costituisce l'esperienza. Queste strutture a priori sono la spazialità, la temporalità e l'intersoggettività. Esse appaiono come la condizione di possibilità di quello che Binswanger chiama il “progetto di mondo” del paziente. È proprio analizzando tali strutture che lo psichiatra può individuare il “significato comune”, o l’”unità di stile” di questo mondo. In questo modo, l'esperienza patologica non viene più concepita come esteriore al paziente, ma viene riconosciuta come il suo stesso progetto:

Non si tratta di sapere quali alterazioni del suo universo lo indicano ora come schizofrenico, ma solo di sapere in quale universo vive quest'uomo che lo psichiatra designa come schizofrenico. Non si tratta solo di dire che l'analista deve eliminare ogni distinzione tra normale e patologico, [...] non si tratta solo di dire che lo spazio o il tempo di un malato, invece di essere uno spazio rimpicciolito e un tempo alterato, sono un *altro* tempo e un *altro* spazio; si tratta di dire, molto semplicemente – ma è questo il punto cruciale – che il mondo di questo schizofrenico al quale è stato dato il nome di E[llen]. W[est]. non è altro che il *suo* mondo, con il *suo* tempo, il *suo* spazio e il *suo* entourage umano. Significa rifiutare di chiedere alla malattia di rendere conto di questo universo per cercarne il fondamento nel malato stesso: e non in quanto malato, ma soltanto in quanto esso è uomo, è esistenza, è libero. Il mondo del malato non è il processo della malattia, è il progetto dell'uomo<sup>73</sup>.

Per questo Foucault, nel descrivere la malattia, utilizza spesso in questo manoscritto i concetti di “destino” o “verità”. Ispirato senza dubbio anche

---

<sup>73</sup> M. Foucault, *Binswanger et l'analyse existentielle*, op. cit., p. 64 (trad. nostra).

dagli studi di Sartre su Baudelaire (1947) e Genet (1952)<sup>74</sup>, così come dallo scritto di Jaspers su Nietzsche – la cui traduzione francese appare nel 1950<sup>75</sup> – Foucault insiste nel mostrare che la malattia, secondo la prospettiva esistenziale, non proviene dalla natura né, come direbbe Sartre, dagli «oscuri chimismi che la psicoanalisi relega nell'inconscio»<sup>76</sup>.

Per il fatto di aver ricondotto «interamente la psicopatologia alla prospettiva della libertà e della verità»<sup>77</sup>, Foucault riconosce a Binswanger il merito di aver compiuto una “rivoluzione sorprendente”<sup>78</sup> nel campo della psicopatologia. Pur partendo dall'orizzonte classico della psichiatria, Binswanger sarebbe riuscito a operare “un cambiamento radicale nelle norme di comprensione della malattia mentale”<sup>79</sup>. Perché dunque Foucault finisce per abbandonare un tale modello?

Dopo aver esposto le ragioni fondamentali che oppongono la *Daseinsanalyse* alla psicopatologia classica, Foucault pone le domande che lo impegnano fino alla conclusione del suo manoscritto. Pensare la malattia mentale in termini di libertà e verità, si chiede:

non significa fare ritorno in psichiatria a un punto di vista metafisico che riconduce la realtà concreta dell'uomo ad astrazioni trascendenti [...] Ciò non significa, in un certo senso, voler soffocare ciò che è sempre stato uno scandalo metafisico, in un pensiero malato, in una ragione demente, in una condotta insensata, per ricollocarli nell'universo calmo di una libertà che si afferma e di una verità costituita? Volendo restituire all'uomo malato ciò che di più essenzialmente umano vi è nell'uomo stesso, Binswanger non si costringe forse a una deviazione quasi teologica attraverso una verità e una libertà il cui contenuto va oltre l'esistenza umana e la cui origine la precede?<sup>80</sup>

---

<sup>74</sup> Jean-Paul Sartre, *Baudelaire*, Paris, Gallimard, 1947 (*Baudelaire*, trad. it. di Jacopo Darca, Milano, Mondadori, 1989); *Saint Genet comédien et martyr*, Paris, Gallimard, 1952 (*Santo Genet, commediante e martire*, trad. it. di Corrado Pavolin, Milano, Il Saggiatore, 1972).

<sup>75</sup> K. Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin, De Gruyter, 1936 (*Nietzsche : introduzione alla comprensione del suo filosofare*, trad. it. di Luigi Rustichelli, Milano, Mursia, 1996); trad. fr. Henri Niel, *Nietzsche. Introduction à sa philosophie*, Paris, Gallimard, 1950.

<sup>76</sup> J.-P. Sartre, *Baudelaire*, op. cit., p. 70 (trad. parzialmente modificata).

<sup>77</sup> M. Foucault, *Binswanger et l'analyse existentielle*, op. cit., p. 142.

<sup>78</sup> *Ibidem*.

<sup>79</sup> *Ivi*, p. 141.

<sup>80</sup> *Ivi*, p. 142.

### *Il superamento della Daseinsanalyse*

Ancora una volta, come nel caso della critica di Foucault alla prospettiva fenomenologica di Husserl, è lo “scandalo” della malattia a costituire l’ostacolo che mette in crisi il discorso psicopatologico. Tuttavia, la prima risposta di Foucault a queste domande è piuttosto a favore di Binswanger. In questo senso, va ricordato che è a Binswanger in quanto psichiatra che Foucault si era rivolto in precedenza, ed è proprio da questo punto di vista che egli sottolinea come la *Daseinsanalyse*, «in quanto riflessione sull’uomo malato, può riguardare sempre soltanto i modi di essere dell’uomo, e non in maniera generale il suo essere in quanto realtà umana»<sup>81</sup>. In altre parole, nelle sue analisi cliniche di casi, non si tratta mai per Binswanger di «analizzare “le strutture fondamentali dell’esistenza umana”, quanto “le possibilità che il *Dasein* ha scelto di fatto”»<sup>82</sup>.

L’analisi di Foucault qui è molto simile a quella esposta nell’*Introduzione a Sogno ed esistenza*. Come in quest’ultimo caso egli ci avverte che «la deviazione per una filosofia più o meno heideggeriana non è un rito iniziatico che apre l’accesso all’esoterismo della *Daseinsanalyse*»<sup>83</sup>, così anche nel manoscritto di Lille egli sottolinea che, per Binswanger, «la riflessione ontologica alla maniera di Heidegger può solo essere referenziale»<sup>84</sup>. Tuttavia, nell’*Introduzione* del 1954 Foucault riconosce allo stesso tempo che il modo in cui Binswanger intende caratterizzare l’«incontro» con l’esistenza concreta del malato, così come «lo statuto che bisogna concedere alle condizioni ontologiche dell’esistenza, costituiscono sicuramente un problema»<sup>85</sup>. E aggiunge: «ma noi ci riserviamo di affrontarli in un altro momento»<sup>86</sup>. È precisamente a queste domande che è dedicata l’ultima parte del manoscritto di Lille.

I problemi, secondo Foucault, sorgono proprio quando Binswanger abbandona il livello della riflessione clinica, cioè l’approccio esistenziale “pratico” utilizzato nelle sue analisi dei casi, per dare al suo approccio un vero fondamento ontologico. È qui, scrive Foucault, che la *Daseinsanalyse* finisce

---

<sup>81</sup> *Ivi*, pp. 143-144.

<sup>82</sup> *Ivi*, p. 144.

<sup>83</sup> Id., *Introduction à L. Binswanger*, “Le rêve et l’existence”, trad. it. cit., p. 4 (trad. modificata).

<sup>84</sup> Id., *Binswanger et l’analyse existentielle*, op. cit., p. 144.

<sup>85</sup> Id., *Introduction à L. Binswanger*, “Le rêve et l’existence”, trad. it. cit., p. 4 (trad. parzialmente modificata).

<sup>86</sup> *Ibidem*.

«in un’impasse metafisica»<sup>87</sup>. Questo passaggio dalla riflessione clinica alla speculazione sarebbe stato realizzato da Binswanger nella sua opera teorica del 1942, le *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*: qui lo psichiatra svizzero riconosce nell’intersoggettività – che definisce come la struttura dell’ “amore” o dell’ “incontro nell’amore” (*liebende Begegnung*) – come «l’origine di tutti i significati e il fondamento di tutte le strutture»<sup>88</sup>.

Agli occhi di Foucault, se è vero che «la *Daseinsanalyse*, esplicitando l’orizzonte interumano di ogni esistenza, scopre dunque le basi sulle quali può e deve essere condotta un’azione terapeutica»<sup>89</sup>, concependo questo orizzonte come la condizione ontologica esistenziale di cui l’esperienza patologica è priva, finisce per commettere un doppio errore: da una parte, sostituisce all’incontro concreto tra medico e paziente un “noi ontologico”<sup>90</sup> che lo condanna a eludere il malato nella sua realtà unica; dall’altra, finisce per adottare proprio quell’atteggiamento che Binswanger condanna nel medico, ovvero quello di «prendere l’altro “nel suo punto debole”»<sup>91</sup>. In altre parole, la *Daseinsanalyse* finisce per

cercare ciò che lo rende [il malato] “diverso dagli altri”, far emergere dei disturbi che vengono designati come tali sulla base di un ideale eretto a norma, esaurire l’essenza della malattia nella somma dei deficit del malato: una concezione negativa della malattia che è come il “cordone sanitario” tesò dal medico intorno al malato, la misura di sicurezza che egli adotta per separare in modo radicale il normale dal patologico<sup>92</sup>.

Riconoscendo in tal modo nella malattia «non tanto una possibilità esistenziale che si apre, ma un obbligo esistenziale imposto», la *Daseinsanalyse* finisce in questo modo per «sovrapporre la riflessione etica a quella ontologica e antropologica. Tutti temi, questi – aggiunge Foucault – che la riflessione heideggeriana rifiuta e che sembrano esprimere la cattiva coscienza religiosa di un pensiero che non ha il coraggio di se stesso»<sup>93</sup>.

---

<sup>87</sup> *Ivi*, p. 166.

<sup>88</sup> *Ivi*, p. 132.

<sup>89</sup> *Ivi*, p. 147-148.

<sup>90</sup> *Ivi*, p. 166.

<sup>91</sup> *Ivi*, p. 149.

<sup>92</sup> *Ibidem*.

<sup>93</sup> *Ivi*, p. 166.

Per sfuggire a questa ambivalenza tra il suo approccio metodologico-clinico e il suo fondamento speculativo, Foucault suggerisce alla *Daseinsanalyse* di concentrare i suoi sforzi sulla dimensione clinica della sua teoria, ovvero sul rapporto tra medico e malato. Ora, poiché questa relazione si basa sul linguaggio, è verso «l'analisi rigorosa del fenomeno dell'espressione»<sup>94</sup> che deve dirigersi il chiarimento esistenziale, al fine di reperire quelle strutture o “direzioni di senso” (*Bedeutungsrichtungen*) che costituiscono la condizione immanente di possibilità di ogni forma di esperienza.

Approfondire il problema dell'espressione è proprio quello che Foucault si propone di fare nell'*Introduzione a Sogno ed esistenza*, che è dedicata quindi al tema su cui si conclude il manoscritto su *Binswanger et l'analyse existentielle*. Nell'*Introduzione*, infatti, Foucault sembra voler riscattare la *Daseinsanalyse* dal suo impegno speculativo, suggerendo, attraverso l'esame dell'esperienza onirica, la strada di un'analisi delle «forme oggettive dell'espressione, e [dei] contenuti storici che essa racchiude»<sup>95</sup>. Nel manoscritto di Lille, invece, egli espone la sua critica al progetto di Binswanger, approfondendo proprio quei problemi relativi alle condizioni ontologiche dell'esistenza che l'*Introduzione* si riserva di affrontare «in un altro momento». Si tratta dei problemi di cui il filosofo parla in una lettera indirizzata a Binswanger nel maggio 1954, dopo averlo incontrato a Kreuzlingen, in cui scrive che sarebbe molto contento se, al loro prossimo incontro, gli permettesse di «porgli qualche domanda su questo problema della fatticità, della trascendenza e dell'amore»<sup>96</sup>. Purtroppo, però, non abbiamo documenti circa il secondo incontro tra Foucault e Binswanger, avvenuto a Brissago nel settembre 1954.

Di fronte all'ambivalenza in cui si trova, scrive Foucault, la *Daseinsanalyse* sarebbe così nella condizione di dover scegliere «tra un ritorno al problema dell'espressione, all'analisi del linguaggio, [...] e un ricorso metafisico al tema classico dell'amore, come possibilità fondamentale

---

<sup>94</sup> *Ibidem*.

<sup>95</sup> *Ivi*, p. 167.

<sup>96</sup> Lettera del 21 maggio 1954. Cfr. *La correspondance entre Michel Foucault et Ludwig Binswanger, 1954-1956, op.cit.*, p. 193 (trad. nostra). Foucault dedica diverse note di lettura al tema dell'amore così come questo è trattato da Binswanger nelle *Grundformen*.

di stabilire tra le esistenze un rapporto che si radica in esse, ma al tempo stesso le trascende»<sup>97</sup>. In altre parole, per la *Daseinsanalyse*:

si tratta di scegliere tra la storia e l'eternità, tra la comunicazione concreta degli esseri umani e la comunione metafisica delle esistenze; tra l'immanenza e la trascendenza; in breve, tra una filosofia dell'amore e un'analisi dell'espressione, tra la speculazione metafisica e la riflessione oggettiva<sup>98</sup>.

Tuttavia, nel suo manoscritto, Foucault osserva chiaramente che «tali considerazioni, è evidente, farebbero esplodere le coordinate dell'analisi esistenziale»<sup>99</sup>. Proseguire nello sforzo di esaminare l'universo dell'espressione – come Foucault fa nella sua *Introduzione a Sogno ed esistenza* – significa quindi andare oltre il progetto della *Daseinsanalyse*. Questo spiega le precauzioni che egli prende nel presentare questo testo a Binswanger: nella lettera che invia allo psichiatra insieme al testo dell'*Introduzione*, scrive infatti che spera che lo psichiatra possa «riconoscersi in queste poche pagine»<sup>100</sup>.

È evidente, pertanto, che il fatto che Foucault dedichi uno studio alla *Daseinsanalyse* non significa che il filosofo sia favorevole a questa prospettiva teorica. In realtà, tentando lui stesso, nell'*Introduzione* del 1954, la strada proposta a Binswanger per riformulare il suo progetto psichiatrico, Foucault mostra di aver già abbandonato la prospettiva dell'analisi esistenziale.

Le profonde modifiche che nel 1962 Foucault apporterà a *Maladie mentale et personnalité*, nella nuova versione dell'opera intitolata *Maladie mentale et psychologie*, illustrano in modo molto esplicito questo cambiamento di direzione. Nel capitolo finale del libro, infatti, Foucault osserva che:

si può certamente mettere la malattia mentale in rapporto con la genesi umana, in rapporto con la storia psicologica e individuale, in rapporto con le forme di esistenza. Ma non si deve fare di questi diversi aspetti

---

<sup>97</sup> Id., *Binswanger et l'analyse existentielle*, op. cit., p. 166.

<sup>98</sup> Ivi, p. 167.

<sup>99</sup> Ibide dm.

<sup>100</sup> Lettera del 27 aprile 1954. Cfr. *La correspondance entre Michel Foucault et Ludwig Binswanger, 1954-1956*, op.cit., p. 183 (trad. nostra).

della malattia delle forme ontologiche, pena il ricorso a spiegazioni mitiche, come l'evoluzione delle strutture psicologiche, la teoria degli istinti o la psicologia esistenziale<sup>101</sup>.

Nel 1984, nella *Prefazione* scritta per l'edizione americana di *Histoire de la sexualité*, Foucault ritorna sul suo interesse per l'analisi esistenziale, sottolineando che essa lo lasciava insoddisfatto a causa della sua «insufficienza teorica nell'elaborazione della nozione di esperienza e [del]l'ambiguità del suo legame con una pratica psichiatrica che esso [il progetto dell'analisi esistenziale] ignorava e, al contempo, presupponeva»<sup>102</sup>. Eppure, l'approccio fenomenologico-esistenziale è tutt'altro che assente dalle preoccupazioni che motivano la fase successiva della carriera del filosofo, come dimostra *Folie et déraison*. Tornando al periodo in cui scriveva questo libro, Foucault ammetterà che all'epoca era ancora «dilaniato tra la fenomenologia e la psicologia esistenziale» e che «[le sue] ricerche erano un tentativo di vedere in che misura queste ultime potessero essere definite in termini storici»<sup>103</sup>.

Nell'autunno del 1955 Foucault lascia il suo incarico a Lille per recarsi in Svezia. Dalla corrispondenza tra Jacqueline Verdeaux e Binswanger apprendiamo che in quel periodo Jacqueline Verdeaux aveva intenzione di collaborare con Foucault a «una sorta di dizionario dei termini daseinsanalitici» per accompagnare la sua traduzione in francese del caso clinico di *Suzanne Urban*<sup>104</sup>. Quest'opera, tuttavia, sarà pubblicata solo nel 1957 senza il nome di Foucault e senza alcun dizionario allegato. A Uppsala, Foucault lavora contemporaneamente alla traduzione di *Der Gestaltkreis* di

---

<sup>101</sup> Id., *Maladie mentale et psychologie*, Paris, PUF (*Malattia mentale e psicologia*, trad. di Fabio Polidori, Cortina, Milano 1997, p. 97. Trad. parzialmente modificata).

<sup>102</sup> Id., *Preface to the "History of Sexuality"*, in Paul Rabinow (a cura di), *The Foucault Reader*, Pantheon Books, New York 1984, pp. 333-339; poi in *Dits et écrits*, op. cit., vol. IV, n. 340: *Préface à l' "Histoire de la sexualité"*, pp. 578-584 (*Prefazione alla "Storia della sessualità"*, trad. it. di Sabrina Loriga, in *Archivio Foucault*, vol.

3: 1978-1985. *Estetica dell'esistenza, etica, politica*, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 233-239, p. 234, trad. parzialmente modificata).

<sup>103</sup> Id., *Archéologie d'une passion* [1983], in *Dits et Écrits*, op. cit., vol. IV, n. 343, pp. 601-610 (*Archeologia di una passione*, trad. it di Deborah Borca, in *Follia e psichiatria*, op. cit., pp. 281-292, p. 292).

<sup>104</sup> Lettere, rispettivamente, dell'1 luglio e del 2 settembre 1954 (Binswanger-Archiv, Universitätsarchiv Tübingen, segnatura: 443/60). Ludwig Binswanger, *Le Cas Suzanne Urban: étude sur la schizophrénie*, trad. fr. di Jacqueline Verdeaux, Desclée de Brouwer, Paris 1957 (riedizione Paris, Alias, 2019).

Viktor von Weizsäcker<sup>105</sup> e a uno dei volumi per i quali ha firmato un contratto con le Éditions de la Table ronde. Il contratto per l'opera, intitolata provvisoriamente *Histoire de la folie*, è firmato da Foucault e Jacqueline Verdeaux<sup>106</sup>. In realtà, quest'opera è destinata a diventare la tesi principale che Foucault avrebbe difeso alla Sorbona nel 1961, con Canguilhem come relatore. Da parte sua, Jacqueline Verdeaux continua a lavorare sulla *Daseinsanalyse*. Nel 1956, traduce *La personne du schizophrène* di Jakob Wyrsch<sup>107</sup> e lavora alla versione francese della *Phénoménologie du masque* di Roland Kuhn<sup>108</sup>. Foucault accetta di leggere le bozze delle sue traduzioni, che la invita a inviarli a Uppsala. Si chiede però: «Ma sono ancora competente?»<sup>109</sup>.

---

<sup>105</sup> Viktor von Weizsäcker, *Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen*, Leipzig, G. Thieme, 1940; Stuttgart, G. Thieme, 1948<sup>4</sup>; trad. fr. di Michel Foucault e Daniel Rocher, *Le cycle de la structure*, Paris, Desclée de Brouwer, 1958.

<sup>106</sup> Cfr. Philippe Artières e Jean-François Bert, *Un succès philosophique. L'Histoire de la folie à l'âge classique de Michel Foucault*, Caen, IMEC éditeur, Presses Universitaires de Caen, 2011, pp. 40-47.

<sup>107</sup> Jakob Wyrsch, *Die Person des Schizophrenen. Studien zur Klinik, Psychologie, Daseinsweise*, Berne, Paul Haupt, 1949 (*La Personne du schizophrène. Étude clinique, psychologique et anthropophénoménologique*, Paris, PUF, 1956).

<sup>108</sup> Roland Kuhn, *Über Maskendeutungen im Rorschachschen Versuch*, Basel, Karger, 1944; 1954<sup>2</sup> (*Phénoménologie du masque à travers le test de Rorschach*, Paris, Desclée, de Brouwer, 1957).

<sup>109</sup> Lettera del 29 dicembre 1956 (archivio famiglia Verdeaux).



FOUCAULT CONTRA DERRIDA.  
*FOLIE ET DÉRAISON ET LE PROJET D'UNE ARCHÉOLOGIE  
DES EXPÉRIENCES-LIMITE*  
**GENNARO BOCCOLINO\***

***Abstract***

L'articolo rilegge la prima parte di *Cogito et histoire de la folie* di Derrida per chiarire la posta metodologica della critica rivolta a *Histoire de la folie*. Contro una lettura centrata esclusivamente sulla querelle cartesiana, il saggio mostra come le osservazioni “preliminari” di Derrida mettano in questione la possibilità stessa di un’”archeologia del silenzio” e la presupposizione foucaultiana di un’esperienza originaria della follia anteriore al partage raison/folie. Attraverso il confronto con la Prefazione del 1961 e con il paradigma husseriano dell'*Origine de la géométrie*, l'articolo ricostruisce l'ambiguità iniziale del progetto foucaultiano, oscillante tra l'inaccessibilità della follia “allo stato selvaggio” e la necessità di risalire a un gesto originario di esclusione. Ne risulta una lettura di *Histoire de la folie* come prima formulazione del progetto archeologico: una storia dei partages e delle esperienze-limite, fondata su una storicitizzazione radicale dell'origine e su una critica in atto dell'a priori storico trascendentale.

**Keywords:** Foucault, Derrida, *Histoire de la folie*, Archeologia, *Partage*.

***Introduction***

La confrontation entre Foucault et Derrida autour du célèbre passage des *Méditations métaphysiques*, qu'inaugure la séquence historique du « grand renfermement », a fait l'objet de nombreux essais commentant cette rencontre textuelle et prolongeant sa richesse problématique dans plusieurs directions<sup>1</sup>. La majorité de ces études a ceci en commun qu'elle privilégie la

---

\* Dottore di ricerca in Filosofia, Università di Pisa.

<sup>1</sup>Voir Olivia Custer, Penelope Deutscher, Samir Haddad (éd.), *Foucault/Derrida Fifty Years Later: The Futures of Genealogy, Deconstruction, and Politics*, Columbia University Press, Columbia 2016 ; Aryal Yubraj (éd.), *Between Foucault and Derrida*, Edinburgh University Press, , Edinburgh 2016 ; Boyne, *Foucault and Derrida. The other side of reason*, Routledge, London 1994; Cobb-Stevens, *Derrida and Husserl on the Status of Retention*, «Analecta Husserliana», 19, 1985, pp.367-381; Roberto Morani, «“Hegel encore, toujours... ”. Soggettività e follia tra Foucault e Hegel» in *Rileggere Hegel. Tempo, soggetto, negatività*,

deuxième partie du commentaire derridien où prend forme la célèbre querelle cartésienne. Que l'interprétation du *Cogito* ait toute seule occupé la scène, cela est justifié surtout par le poids interprétatif que Derrida y confère en ce qu'il « engage en sa problématique la totalité de cette *Histoire de la folie*, dans le sens de son intention et les conditions de sa possibilité »<sup>2</sup>. Or, il est à cet égard remarquable que les multiples questions ouvertes « en marge »<sup>3</sup>, constituant pourtant la première moitié du texte, soient presque toujours négligées<sup>4</sup>, malgré leur vigueur critique vis-à-vis de la méthode historique adoptée dans *HF*, d'autant plus que même Foucault semble préférer les négliger au profit d'un long commentaire de Descartes et de son interprétation par Derrida<sup>5</sup> ou d'une mise en question radicale de ses postulats qu'il fait remonter à la pratique de la philosophie dans l'université française<sup>6</sup>. Certes, le choix de Foucault est conditionné par la prétention, qu'a Derrida, de pouvoir déduire des trois pages sur Descartes un sens exhaustif pour l'ouvrage en son entier. Pourtant, en plus des enjeux conceptuels dont nous donnerons raison plus tard, c'est une série d'éléments contextuels qui nous amènent à relever l'intérêt d'interroger la méthode qui s'expérimente dans *HF* au prisme de la critique que Derrida propose, dans ces pages apparemment préliminaires: a) le retrait, lors de la réédition de *Histoire de la folie* en '72, de la préface, objet prédominant des réflexions contenues dans la première partie du texte de Derrida ; ce texte étant en outre animé par un style langagier très proche du Husserl de l'*Origine de la géométrie*, introduite et commentée par Derrida la même année ; b) l'autocritique de Foucault portant sur le postulat d'une « expérience » laissant entendre l'œuvre d'un sujet anonyme de l'histoire » qui hanterait *HF*, et qui fait écho à l'hégélianisme

---

*dialettica*, Orthotes, 2019; Vittorio Perego, *Foucault e Derrida*, Napoli-Salerno, Orthotes, 2018, pp. 149-178 ; Warren Montag, « Foucault et la problématique des origines » : *Folie et déraison* lu par Althusser, traduit de l'anglais par Thierry Labica, in « Actuel Marx », Presses universitaires de France, 2004/2 n° 36, pp. 63-87

<sup>2</sup>Jacques Derrida, *L'Écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1967, pp.52-53.

<sup>3</sup>Ivi, p. 55.

<sup>4</sup>Une des exceptions à cette préférence thématique est représentée par Amy Allen, « The history of historicity : the critique of reason in Foucault (and Derrida) » in Yubraj Aryal (éd.), *Between Foucault and Derrida*, Edinburgh University Press, 2016, p.125. Voir aussi l'article de Adorno, Francesco Paolo, *Événement et origine dans Histoire de la folie*, in Lorenzini Sforzini (ed.), *Un demi-siècle d'Histoire de la folie*, Kimé, Paris 2013, pp.89-102.

<sup>5</sup>Michel Foucault, « Mon corps, ce papier, ce feu», in Id., *Histoire de la folie*, Gallimard, Paris 1972, appendice II, pp. 583-603.

<sup>6</sup>*Idem*, « Réponse à Derrida », in *Dits et écrits, I*, Paris, Quarto Gallimard, 1994.

supposé par son ancien élève<sup>7</sup>; c) une pensée de la folie comme « expérience primitive, fondamentale, sourde, à peine articulée » qui sera par la suite récusée dans l'*Archéologie du savoir* et qui avait constitué l'objet éminent du reproche critique de Derrida<sup>8</sup>; tout comme une idée d'origine supposant « au ras de l'expérience, avant même qu'elle ait pu se ressaisir dans la forme d'un *cogito*, des significations préalables »<sup>9</sup>. Cette série d'indices correspond en effet aux enjeux que les arguments de l'essai posent à *HF*, témoignant ainsi de l'intérêt d'une reprise de la première partie de « *Cogito et Histoire de la folie* ». L'analyse que nous proposons ne consistera pas pour autant en un commentaire de la controverse Derrida/Foucault autour d'*HF*<sup>10</sup>, que nous souhaitons plutôt soumettre au questionnement méthodologique qu'y prend forme. En fait, dans la première partie du texte, Derrida propose un dessein général d'*HF* et un ensemble de questions en marge, qu'il laissera sans réponse. Suivant ce dessein l'œuvre de Foucault se serait confrontée à la difficulté de contourner l'objectivation de la folie par la Raison, tache postulée par l'intention d'écrire une histoire de la folie *elle-même*. Cette impasse donnerait lieu, chez Foucault, à deux projets dont le rapport s'exprime dans le « malaise », en ce qu'ils s'articulent de manière contradictoire. À la suite d'une description des deux projets et à leur hiérarchisation axiologique, Derrida expose les raisons d'un inachèvement méthodologique propre à *HF* en raison d'une aporie constitutive. On tentera de ressaisir dans le détail le procédé de ce raisonnement. Or, il nous a semblé utile justement d'interroger l'ensemble des critiques que Derrida avait pu opposer au projet foucaldien, dans la première partie de son *Cogito et histoire de la folie*, dans la mesure où il y est question des conditions de possibilité historiographiques de l'archéologie foucaldienne en tant que méthode.

Dans un premier moment nous exposerons les arguments de Derrida, qui exposent les apories constitutives d'une histoire de la folie comme « archéologie du silence ». Nous montrerons en quoi les perspectives des deux auteurs diffèrent tout en s'accordant sur l'impossibilité d'une telle tâche, en caractérisant les conditions qui, chez Foucault, rendent possible une

<sup>7</sup> *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969, p. 26.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 64.

<sup>9</sup> *Id.*, *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris 1969, p.49.

<sup>10</sup> Pour une vue d'ensemble sur celle-ci, notamment par l'échange épistolaire qui lui fait d'arrière-fond, voir Bert Artieres, *Un succès philosophique: l'Histoire de la folie à l'âge classique de Michel Foucault*, Presses universitaire de Caen - IMEC éditeur, 2011, pp. 157-177 ; cf. aussi Bert Artières, Rével Gros (éd.), *Foucault*, Éditions de l'Herne, Paris 2011, pp.92-94.

histoire *critique* de l'objet « folie ». Ensuite, nous allons considérer le deuxième volet critique du texte de Derrida, qui porte sur la présupposition foucaldienne d'une expérience ante-prédicative précédant la séparation raison/folie, où les deux figureraient comme les indiscernables d'un même sol originaire. Nous nous proposons d'en éclairer les enjeux en deux moments. D'abord, nous analyserons le modèle d'histoire que la préface de '61 propose : elle décèlerait sous les objectivations d'une histoire dialectique, la verticalité constante d'un partage originaire qui définit la folie en tant qu'expérience-limite. Ensuite, en confrontant ce récit au paradigme qui anime le projet d'une histoire de la géométrie chez Husserl, critiqué comme nous le verrons aussi bien par Derrida, nous définirons le cadre problématique d'*Histoire de la folie à l'âge classique*. Celui-ci se forme autour de deux ordres de questions : a) le partage classique comme événement qui instaure un régime de conditions de possibilité de la folie comme Déraison ; b) le rapport que la constitution positive de l'objet folie dans la psychopathologie entretient avec cette expérience originaire. Ainsi émergeront les trois composantes d'une historicité s'opposant à l'a priori historique husserlien, dont *HF* peut être lue en ce sens comme une critique en acte: a) le refus de l'enracinement de l'origine dans l'intuition pure et apodictique d'un sujet transcendental ; b) l'anti-téléologie de sa démarche historique, qui attribue une pure contingence aux transformations qui conservent le partage classique dans un rôle constituant ; c) la description de la constitution d'un objet scientifique sur fond d'une rupture avec le sens et le vécu. L'objet d'une telle histoire est la constitution d'une positivité comme forme réactive à la transgression d'une expérience limite, qui, nous le verrons, trouve dans une pensée anthropologique sa structure constituante. Ainsi nous allons pouvoir définir les aspects fondamentaux de la première formulation foucaldienne du projet archéologique : étude de la constitution d'une positivité à partir de l'expérience-limite du partage.

### *Les fous peuvent-ils parler ? Sur les conditions d'une archéologie du silence*

Or, l'intention d'écrire une histoire de la folie dont cette dernière soit non seulement l'objet, mais le sujet pour ainsi dire parlant, est d'entrée de jeu dissuadée par une double impossibilité que Derrida indique, mais dont Foucault lui-même fait le constat dans la préface de '61. Double car la « poussière » du vécu de la folie, là où elle arrive à se conserver à travers l'histoire (i), le fait toujours dans l'espace de la raison qui l'a objectivée selon un partage constituant qui la rend inaccessible dans sa singularité (ii) : « la

perception qui cherche à les saisir à l'état sauvage appartient nécessairement à un monde qui les a déjà capturées »<sup>11</sup>. Une double difficulté s'oppose par là à la tentative de dépasser la médiation de la raison objectivante. Derrida remarque que la sortie de cette impasse se fait chez Foucault par deux projets qui coexistent malgré leur contrariété. Le premier, une archéologie du silence, consiste en un refus a priori du « langage de la raison », lorsque le deuxième se donne comme objet les conditions historiques de la Décision, à savoir du partage qui a du même geste constitué le propre de ce même langage et exclu la folie comme son extérieur. Or, la problématique engagée par une archéologie du silence consiste plus dans l'impossibilité de faire parler la folie, de faire une histoire des fous au sens littérale, qu'en une manière de contourner cette difficulté. Derrida le formule ainsi :

*Tout notre langage européen, le langage de tout ce qui a participé, de près ou de loin, à l'aventure de la raison occidentale, est l'immense délégation du projet que Foucault définit sous l'espèce de la capture ou de l'objectivation de la folie. Rien dans ce langage et personne parmi ceux qui le parlent ne peut échapper à la culpabilité historique – s'il y en a une et si elle est historique en un sens classique – dont Foucault semble vouloir faire le procès*<sup>12</sup>.

Ce qui s'affirme dans ces lignes, comme tout au long de l'essai de Derrida, est donc l'exercice absolu d'un langage de la raison auquel non seulement la folie n'aurait pu échapper à l'âge classique, mais de même le travail de Foucault qui, en s'inscrivant dans le socle « indépassable, irremplaçable et impérial »<sup>13</sup> de l'ordre de la raison, ne serait qu'une répétition de cette objectivation de la folie, par le fait même de son élocution. À être ici en question donc, n'est pas seulement la possibilité d'une histoire de la folie, mais la possibilité même d'une critique de la raison, car la détermination historique du partage raison/folie est soumise au jugement de la Raison *en général*. Le projet d'une archéologie du silence impliquerait donc la nécessité de discuter ses propres conditions de possibilité avant de pouvoir être écrite, ce que Foucault manquerait de faire ; ce manque toutefois est lu par Derrida dans le cadre d'un choix tactique positif, qui correspond justement à la deuxième manière d'écrire cette histoire. Mais qu'est-ce qu'au juste cette Raison *en général* que Derrida évoque à plusieurs reprises, et qui

---

<sup>11</sup>Michel Foucault, « Préface», in *Dits et écrits, I*, Paris, Quarto Gallimard, 1994, p.163.

<sup>12</sup>Jacques Derrida, *L'Écriture et la différence*, op. Cit., p.58.

<sup>13</sup>*Ibidem*.

rendrait l'archéologue du silence immédiatement coupable, en ce qu'il répète par son écriture le même ordre qui avait, à l'âge classique, enfermé la folie ? Et, dans notre cas d'étude, quel serait son régime d'exercice quant à l'objectivation de la folie à l'âge classique ? Cela est d'autant plus intéressant, que Derrida reconnaît à Foucault, non sans ironie, d'avoir démontré par son histoire de la folie que « toute histoire ne puisse être, en dernière instance, que l'histoire du sens, c'est-à-dire de la Raison *en général* »<sup>14</sup>. Or, dans une importante note, dans laquelle Derrida anticipe curieusement ses propres conclusions, il est question justement des conséquences liées au constat que toute histoire est histoire de la raison en général : « cela veut dire que le langage philosophique, dès qu'il parle, récupère la négativité – ou l'oubli, ce qui est la même chose – même lorsqu'il prétend l'avouer, la reconnaître »<sup>15</sup>. Ainsi, relever cette nécessité signifie reconnaître que l'histoire de la raison en général n'est que le travail du négatif, en tant que « fonds non historique de l'histoire ». Le négatif incarne ainsi la constante dont l'empire s'étend jusqu'à l'écriture même de Foucault, en conjurant toute possibilité d'une critique historique de la raison, *et donc* de la folie. N'est-il vrai que, comme le remarque Michel Serres, *HF* met en place un « système de toutes les variations possibles du négatif : la variation structurale de la négation constitue l'histoire même, l'odyssée de l'aliénation »<sup>16</sup> ? Pourtant, les postulats impliqués par cette première critique de Derrida projettent sur l'*Histoire de la folie* une démarche critique transcendante qui n'est pas la sienne, puisque dans l'œuvre de Foucault la raison en général est indissociable du devenir concret de sa propre histoire, loin de coïncider avec le principe anhistorique de cette dernière. Derrida voudrait assigner à Foucault la nécessité de situer sa propre critique dans le siège de la raison en général, s'affirmant comme le seul ordre possible pour la critique (d'où découlerait l'impossibilité d'une archéologie du silence). À la négativité de ce principe Foucault oppose en revanche une séquence historique concrète, dont on peut faire la critique, même une critique de la raison en général, précisément en raison de la *différence* historique qui est le lieu d'où l'on parle. La condition de possibilité de l'histoire réside tout entière dans la singularité de son objet, dont le corrélé est la différence historique du temps du récit. La folie, telle que Foucault la décrit, est réduite au silence non pas au sens

---

<sup>14</sup>Ivi, p.54.

<sup>15</sup>Ivi, p.55.

<sup>16</sup>Michel Serres, « Géométrie de la folie (fin) », in « Histoire de la folie à l'âge classique » de Michel Foucault. *Regards critiques*, Presses universitaire de Caen, IMEC éditeur, 2011, p. 97.

métaphorisant d'une objectivation de la raison en général, mais elle l'est littéralement. Si elle ne parle pas de sa propre voix c'est parce que cette dernière lui a été ôtée sur tous deux les versants qui la constituent à la fin du XVIIe siècle : celui pratico-institutionnel de l'internement et celui théorique de la philosophie et de la science. Au long du premier « la déraison était, au sens strict, réduite au silence. De tout ce qu'elle a été pendant si longtemps, nous ne savons rien, sauf quelques signes énigmatiques qui la désignent sur les registres des maisons d'internement : ses figures concrètes, son langage, et le foisonnement de ces existences délirantes, tout cela est sans doute perdu pour nous. Alors la folie était sans mémoire, et l'internement formait le sceau de cet oubli »<sup>17</sup>. Sur ce premier versant ce sont les « journaux d'asile », introduits pour la première fois à Paris par Cabanis un siècle après, à laisser parler la folie, même si par l'écriture de gardiens et fonctionnaires. De même, bien que pour des raisons fort différentes, les formes de discursivité portant sur la folie ou bien n'arrivent point à remonter à la surface du langage, ou bien elles affleurent dans une négativité pure que seule l'énonciation scientifique et philosophique peut atteindre : « Son sens ne peut apparaître qu'au médecin et au philosophe, c'est-à-dire à ceux qui sont capables d'en connaître la nature profonde, de la maîtriser dans son non-être et de la dépasser vers la vérité. En elle-même elle est chose muette : il n'y a pas dans l'âge classique de littérature de la folie, en ce sens qu'il n'y a pas pour la folie un langage autonome, une possibilité pour qu'elle pût tenir sur soi un langage qui fût vrai »<sup>18</sup>. Sur cet autre versant, ce sont les œuvres littéraires de Hölderlin, Nerval, Nietzsche ou Artaud qui lui restitueront une existence discursive autonome. Nous apprécierons plus loin les conditions concrètes de ce silence imposé, qu'il nous suffit pour l'instant de résituer dans son siège historique pour le déloger de celui du *langage en général* où Derrida prétend le placer.

Quant à la deuxième condition, que nous avons rapportée à la différence historique, Foucault l'expose ainsi : « Nous sommes en ce point, en ce repli du temps où un certain contrôle technique de la maladie recouvre plus qu'il ne le désigne le mouvement qui referme sur soi l'expérience de la folie. Mais c'est ce pli justement qui nous permet de déployer ce qui pendant des siècles est resté impliqué : la maladie mentale et la folie – deux configurations différentes, qui se sont rejoints et confondues à partir du XVII<sup>e</sup> siècle, et qui se dénouent maintenant sous nos yeux ou plutôt dans notre langage ». Ce lieu

---

<sup>17</sup>HF, p.461.

<sup>18</sup>HF, p. 535.

du repli est légitime non pas en ce qu'il se veut fondement de l'histoire empirique, mais parce qu'il se situe en décalage historique d'avec son propre objet, étant lui-même constitué dans et par l'histoire : c'est seulement en ce sens que l'on est « au-delà de l'âge classique ».

Foucault soutient donc, comme Derrida, l'impossibilité d'une archéologie du silence mais pour d'autres raisons, dont découle une problématique différente: comment déterminer les conditions de possibilité d'une histoire de la folie puisqu'elle risque précisément d'être répétition, non pas de la raison en général, mais de la raison concrète qui l'a, à partir de l'âge classique, objectivée dans l'histoire ? Par conséquent, une fois définies les conditions qui, en droit, rendent possible l'histoire, le problème de son écriture, n'est pas pour autant résolu. Si Foucault a posé le problème autrement, en fait, ce n'est pas en vertu d'une conscience de la raison en général qui hanterait toute histoire, mais plutôt à partir de la difficulté de suspendre ou réduire à zéro l'emprise que la raison *classique* a eu sur la folie, en l'excluant tout en la constituant dans sa positivité, rendant ainsi possible la superposition de folie et maladie mentale dans la modernité. C'est dans l'espace étroit de cette transition qu'il faudra se glisser pour conjurer à la fois le balbutiement historique que le silence impose, et la projection rétrospective qui projetterait sur l'âge classique l'ombre de son avènement moderne, celui du positivisme médical de la psychiatrie. C'est sur ce terrain que l'on rencontre la deuxième critique derridienne, qui pose à Foucault le problème qui nous semble véritablement hanter son œuvre<sup>19</sup>: si toute tentative de

---

<sup>19</sup>Le 9 Avril, à un mois des critiques que Derrida avait adressé à Foucault, Althusser présenta une intervention intitulée « Foucault et la problématique des origines », dans le cadre de son séminaire sur le structuralisme à rue d'Ulm, dont nous disposons des notes prises par Étienne Balibar, conservées au fond Althusser. Il est sans doute commun aux deux lectures, d'Althusser et de Derrida, de s'écrire sur le fond d'une critique de la tendance à la fois objectiviste et historiciste à laquelle Foucault n'arriverait pas à échapper ; les deux lectures se concentrent en outre sur la préface à la première édition, qui avouait sous un mode quasi-explicite les ambitions philosophiques du livre. Aussi, si selon Althusser ce fantôme d'une expérience ante-prédicative de la folie tiendrait l'œuvre de Foucault captive d'un présupposé métaphysique, Derrida pose le problème autrement, indiquant l'absence d'une problématisation adéquate de ces conditions de l'histoire. Le même objet critique figure d'une part comme but non atteint, de l'autre comme borne constitutive ; la raison d'une insuffisance est transposée dans les termes d'un excédent par une inversion symétrique. Cf. Louis Althusser, «Séminaire 1962-1963 (notes d'É. Balibar)», Archives IMEC, fonds Althusser, ALT2. A40-02.02, (la classification est faite par feuille, et non par page). Les extraits que nous avons consulté dérivent en large partie de l'article de W. Montag, «Foucault et la problématique des origines» : *Folie et déraison* lu par Althusser, traduit de l'anglais par

réduction de l'emprise de la raison est conjurée en principe, comment peut un discours critique porter sur la folie en tant qu'expérience originaire ?<sup>20</sup>

### *Y a-t-il une folie d'avant le partage? L'ambiguïté de la Préface de '61*

Si le premier projet avait pour objet le silence de la folie et donc une certaine condition survenue à l'objectivation par la raison, la deuxième démarche que Derrida retrouve chez Foucault aurait au contraire à interroger la région qui précède le partage, au sein de laquelle ce dernier surgit sous la forme d'une « dissension interne », l'*Entzweiung* hegelienne<sup>21</sup>. Or, selon Derrida, bien que Foucault montre une conscience de la nécessaire présupposition de cet « originaire », « logos préclassique »<sup>22</sup>, il ne l'élève pas à objet du questionnement historique, d'où son incapacité à restituer la spécificité de l'âge classique. Cette démarche serait illégitime car elle fait l'économie d'une interrogation de ce qui la détermine et la constitue: soit le partage survient à une unité originaire et donc doit être précédée dans l'ordre du récit par un questionnement de cette unité (Derrida s'appuie sur la référence aux Grecs par laquelle Foucault indique une préexistence du rapport

---

Thierry Labica, in «Actuel Marx», Presses universitaires de France, 2004/2 nr.36, pp.63-87 ; de même un extrait est accessible dans ARTIERES, Bert, *Un succès philosophique : l'Histoire de la folie à l'âge classique de Michel Foucault*, Presses universitaire de Caen, IMEC éditeur, 2011, p.160.

<sup>20</sup> Cette emprise absolue du savoir, bien que ce dernier soit lui-même soumis aux transformations historiques, est maintenue comme horizon problématique par Foucault même lors de l'écriture de l'*Archéologie du savoir*. Dans un brouillon préparatoire l'on peut lire ceci : « si le discours a un dehors, et si la configuration épistémologique, à laquelle il appartient, le met en rapport avec ce qui n'est pas lui, le savoir, lui est illimité. Aussi loin qu'on aille, aussi haut qu'on remonte dans le temps, c'est toujours à de nouvelles configurations épistémologiques qu'on a affaire ; on demeure, sans pouvoir jamais en franchir la frontière, dans l'élément du savoir ; jamais on ne pourra passer de l'autre côté ; jamais il ne sera possible d'accéder aux conditions nues du savoir, – à quelque chose [114] comme l'être brut, ou une expérience si archaïque, si immédiate, si irréfléchie qu'aucune forme de savoir ne l'habiterait encore ». Nous remercions David Simonetta, du Collège de France, qui nous a permis de consulter sa récente transcription du dossier 2 de la boîte 48, contentant les brouillons préparatoires à l'AS.

<sup>21</sup> En ce qui concerne ce rapprochement derridiens de Foucault à Hegel, nous renvoyons à l'étude de R. Morani, « « Hegel encore, toujours... ». Soggettività e follia tra Foucault e Hegel » in *Rileggere Hegel. Tempo, soggetto, negatività, dialettica*, Orthotes, Napoli-Salerno 2019, pp. 67-90.

<sup>22</sup> J. Derrida, *L'Écriture et la différence*, op. Cit., p.67.

raison/folie par rapport à l'âge classique, thématisé par la ὄρθρος)<sup>23</sup>; soit cette unité est une des multiples figures historiques du même partage, et doit donc nécessairement appeler à une critique de ses précédents, en rapport à une histoire antérieure à l'âge classique qui en révélerait la spécificité<sup>24</sup>. Or, selon Derrida, Foucault n'accomplirait aucune des deux tâches, exposant ainsi son récit à une incomplétude performative, dans l'impasse indiquée, où vaut la forme classique du *tertium non datur* que seule « une doctrine de la tradition du sens et de la raison »<sup>25</sup> aurait pu éventuellement contourner. Ce constat se prolonge d'une contestation vigoureuse d'ordre *formel*, qui porte non pas sur l'insuffisance performative de la démarche foucaldienne en rapport à ses prémisses, mais sur les postulats qu'elle s'assigne. L'objet de cette contestation est le choix foucaldien de traiter cette Décision comme ce qui advient à « l'unité d'une présence originale »<sup>26</sup>, car cela impliquerait la présupposition de l'existence et de l'intelligibilité de ce sol unitaire et originale qui confirmerait « la métaphysique dans son opération fondamentale »<sup>27</sup>. Autrement dit, le geste qui est contesté est celui de présupposer derrière la séparation raison/folie l'existence et l'intelligibilité d'une expérience « nue » de la folie *et* de la raison, le sol originale qui préexisterait au partage : selon Derrida il est impossible en droit (du point de vue de la raison en général), et non seulement dans les faits (du point de vue de l'histoire factice), d'inscrire une telle origine dans l'histoire<sup>28</sup>. Lors de l'écriture de l'*Archéologie du savoir*, Foucault semble étayer cette critique en reconnaissant l'ambiguïté constitutive de son œuvre, et projetant rétrospectivement sur celle-ci le jugement d'une insuffisance qu'il aurait par la suite dépassée<sup>29</sup>. On voit bien que le problème posé ici par Derrida a la capacité d'interroger le projet d'ensemble de *HF* : est-il possible en droit

<sup>23</sup>Derrida en montre l'ambiguïté indiquant sa structure antinomique : soit Socrate a pacifié dialectiquement une raison déjà partagée, soit ce partage a dû attendre l'âge classique pour se décider. Dans les deux cas le choix de laisser inquestionné ce sol originale ou historiquement déterminé rend la question indécidable.

<sup>24</sup>Cf. M. Foucault, « Réponse à Derrida », *Paideia*, n. II : Michel Foucault, février 1972, pp. 131-132.

<sup>25</sup>J. Derrida, *L'Écriture et la différence*, op. cit., p.67.

<sup>26</sup>Ibidem.

<sup>27</sup>Ibidem.

<sup>28</sup>Un texte qui resserre la confrontation à cet égard est « La parole soufflée », in Derrida, *L'écriture et la différence*, op.cit., p. 265 où il commente le texte de Foucault, « Le « non » du père », *Critique*, mars 1962. Il y est question du rôle de la littérature dans l'énonciation de la folie, à l'abri à la fois du discours critique et du discours clinique, qui amène Derrida à en affirmer, contre Foucault, l'impossibilité de droit.

<sup>29</sup> Cf. M. Foucault, *Archéologie du savoir*, op.cit., p. 64.

d'affirmer l'existence et l'intelligibilité d'une *originarité* et d'une authenticité de la folie qui précède l'emprise de la raison classique et puis moderne, comme son sol génétique ? Si *HF* détermine les conditions de cette possibilité est-ce qu'elle les réalise dans l'écriture de son projet historico-critique ? Si, au contraire, elle y affirme une inaccessibilité constitutive, est-ce qu'elle fait de cet impossible son propre objet de questionnement, éclairant le concept de cette présence négative, toujours retirée de la folie ?

Nous pouvons approcher cet ensemble de questions à l'aide d'un passage de la préface de '61 où Foucault restitue un projet dont *HF* est censé être un cas d'application :

On pourrait faire une histoire des *limites* – de ces gestes obscurs, nécessairement oubliés dès qu'accomplis, par lesquels une culture rejette quelque chose qui sera pour elle l'*Extérieur* ; et tout au long de son histoire, ce vide creusé, cet espace blanc par lequel elle s'isole la désigne tout autant que ses valeurs. Car ses valeurs, elle les reçoit, et les maintient dans la continuité de l'*histoire* ; mais en cette région dont nous voulons parler, elle exerce ses choix essentiels, elle fait le partage qui lui donne le visage de sa positivité ; là se trouve l'épaisseur originaire où elle se forme. Interroger une culture sur ses expériences-limites, c'est la questionner, aux confins de l'*histoire*, sur un déchirement qui est comme la naissance même de son histoire. Alors se trouvent confrontées, dans une tension toujours en voie de se dénouer, la continuité temporelle d'une analyse dialectique et la mise au jour, aux portes du temps, d'une structure tragique<sup>30</sup>.

Ce qui s'affirme dans cet extrait est avant tout une duplicité nécessaire à toute histoire qui ait pour objet une expérience-limite, définie comme le lieu d'un refus qui est constituant pour toute formation culturelle. En fait, Foucault pense son histoire de la folie comme le récit du geste de rejet, oubli et exclusion qui s'oppose non seulement à la folie, l'excluant tout en la constituant dans sa positivité, mais aussi bien à l'*histoire* entendue comme totalité dialectique, car il constitue une extériorité irréductible à toute synthèse<sup>31</sup>. Ce passage crucial indique en fait une opposition qui traverse toute l'œuvre de Foucault et qui prends, entre autres, la forme récurrente d'une polarisation lexicale : d'une part la « verticalité constante », le « partage originaire », la « démesure », « une histoire des limites », les « gestes obscurs

---

<sup>30</sup> Id., *Dits et écrits*, I, Gallimard, Paris 1954-1975, p.161.

<sup>31</sup>Cfr. « Géométrie de la folie (fin) », in « Histoire de la folie à l'âge classique » de Michel Foucault. *Regard critiques*, Presses universitaire de Caen, IMEC éditeur, 2011, p. 97.

» et « oubliés », la « pure origine », « l'épaisseur originale », les « confins de l'histoire » ; de l'autre la « ratio occidentale », le « devenir horizontal », « l'histoire de la connaissance », « la téléologie de la vérité », « l'enchaînement rationnel des causes », « l'identité d'une culture », « la continuité de l'histoire »<sup>32</sup>. D'une part, nous retrouvons l'histoire dialectique qui coïncide avec la continuité positive des objectivations survenues au partage, dans la forme d'un développement discontinu et multilinéaire. La progression consiste dans le maintien de cette décision dans la tradition, par un double mouvement qui répète le partage toujours différemment, tout en l'oubliant « nécessairement ». Ainsi les expériences-limites propres d'une formation culturelle seraient le résultat d'une évaluation exclusive *et* première, qui est, dans l'histoire dialectique, maintenue sous une multiplicité de masques qui l'enfouissent. D'autre part, nous rencontrons ce moment axiologique constituant, qui fonde l'unité de l'histoire et dessine le véritable visage de la folie: hétérogène à sa temporalité et pourtant insaisissable en dehors d'elle, il en est la condition de possibilité en ce qu'il rend possible la constitution d'une telle positivité et, par sa répétition, de son histoire. C'est à la fois le temps événementiel de la décision, là où s'exerce proprement le partage, et l'espace originale où les termes en voie de séparation sont encore les indiscernables d'un même sol. Comment est-ce que ce projet s'appliquerait-il donc à une histoire de la folie ? La réponse qui nous apporte la *Préface* est à ce sujet prise en une ambiguïté que l'on saurait difficilement contourner, et dans laquelle s'invite Derrida. D'abord Foucault constate l'impossibilité de remonter en deçà du partage, qui doit se traduire, du point de vue de la méthode historique, dans l'*« étude structurale de l'ensemble historique – notions, institutions, mesures juridiques et policières, concepts scientifiques – qui tient captive une folie dont l'état sauvage ne peut jamais être restitué en lui-même »*<sup>33</sup>. Toutefois cette étude est fonctionnelle à ce qui semble être une simple transposition de ce même « état sauvage », puisque Foucault continue ainsi : « mais à défaut de cette inaccessible pureté primitive, l'étude structurale doit remonter vers la décision qui lie et sépare à la fois raison et folie ; elle doit tendre à découvrir l'échange perpétuel, l'obscur racine commune, l'affrontement originale qui

---

<sup>32</sup>Nous ne pouvons pas développer ici le rapport proche de cette polarisation avec les études précédents que Foucault avait menées à l'égard de la Daseinsanalyse et à Binswager. Nous renvoyons à ce propos à la thèse de Basso, *Michel Foucault e la daseinsanalyse*, Mimesis, Milano 2007 ainsi qu'au manuscrit inédit dont elle a assuré la récente édition: M. Foucault, *Binswanger et l'analyse existentielle*, Gallimard-Seuil-EHESS, Paris 2021.

<sup>33</sup> Id., «Préface», in *Dits et écrits*, I, Quarto Gallimard, Paris 1994, p.164.

donne sens à l'unité aussi bien qu'à l'opposition du sens et de l'insensé »<sup>34</sup>. La juxtaposition de ces deux versants du même programme historique est du moins ambiguë : qu'est-ce que cette région dont l'unité rend possible un échange entre raison et folie, sinon ce qui précède l'institution du partage et donc ce qui avait été déclaré, d'entrée de jeu, impossible à déceler? À ce stade, le besoin d'établir une différence conceptuelle entre d'une part, la « racine commune » au doublet raison/folie, de l'autre la « pureté primitive » de cette dernière, avance dans toute sa nécessité, d'autant plus que la préface n'en fournit pas les moyens et que, bien que la « pureté » et l'« état sauvage » de la folie soient exclus d'avance, leur existence n'est pas moins postulée. S'il est facile de soutenir qu'*HF* ne se limite pas à reconstruire le cheminement des différentes objectivations de la folie par la raison, il l'est beaucoup moins de dire ce que cette histoire fait réellement. Cette ambiguïté conceptuelle est le lieu d'un indécidable que la *Préface* se limite à formuler et qui mesure l'ampleur de sa difficulté, son ambition programmatique. À ce propos, une étrange familiarité émerge entre l'histoire des limites que l'on vient de décrire et l'*Origine de la géométrie* de Husserl, qui demande d'être interrogée, d'autant plus que les questions soulevées par Derrida avaient été adressées de manière analogue à cette œuvre. C'est en force de ce bref détour que nous reviendrons mesurer le rapport véritable d'*HF* à sa préface, en laissant parler son mode d'inscription de l'origine dans l'histoire.

*Historiciser le transcendental. Foucault lecteur de L'origine de la géométrie*<sup>35</sup>

La géométrie était, dans l'œuvre tardive de Husserl, un cas d'étude de la constitution d'une objectivité idéale<sup>36</sup>. Il s'agit du sens d'une idéalité qui perdure dans le temps et qui vaut dans sa vérité pour tout sujet qui

---

<sup>34</sup>*Ibidem.*

<sup>35</sup>La notice biographique des *Dits et écrits* témoigne que Foucault « a beaucoup travaillé ce texte dans les années 1950 » et qu'en Juin 1953 il avait eu accès aux manuscrits de Husserl, dont l'Appendice III à la *Krisis*, « alors confiés par Van Breda à Merleau-Ponty et Tran Duc Thao, rue d'Ulm ». Dans une lettre de 1962 citée par Defert Foucault mentionne l'« importance de ce texte si décevant », cit. in Foucault, *Dits et écrits*, tome I (1954-1975), Paris, Éditions « Quarto » Gallimard, 2001, pp. 30, 21. On sait, en outre, que Foucault fut le professeur de Derrida à la rue d'Ulm et que les deux hommes ont travaillé, à l'époque et ensemble, sur la philosophie du temps dans l'œuvre d'Husserl (cf. Éribon, Didier, *Foucault*, Flammarion, Paris 1989, p. 89-90).

<sup>36</sup>La géométrie incarne l'essence même de l'idéalité car son être coïncide entièrement avec son apparaître.

l'intentionne : comment expliquer la création et la constitution d'un tel objet idéale, si l'on écarte la perspective kantienne selon laquelle il ne s'agirait que d'un dévoilement d'une vérité sous une catégorie dative, que le proto-géomètre délivre plus qu'il ne la crée ? Comment l'inscription d'une objectivité idéale a-t-elle pu, dans l'histoire, avoir une « expression sensible » et une « individuation spatio-temporelle ? »

Notre préoccupation doit aller [...] vers une question en retour sur le sens le plus origininaire selon lequel la géométrie est née un jour [...], nous nous questionnons sur ce sens selon lequel, pour la première fois, elle est entrée dans l'histoire – doit y être entrée, bien que nous ne sachions rien des premiers créateurs et qu'aussi bien nous ne questionnons par à leur sujet<sup>37</sup>.

La tâche qu'Husserl se propose est donc celle d'une réduction qui remonte (*rückfrage* : question en retour) jusqu'au sens primordiale et origininaire de cet acte fondateur pour pouvoir en expliquer les conditions génétiques, et donc son *originarité* proprement dite. Le propre de ce geste fondateur est l'instauration d'une traditionnalité, en ce qu'il rend possible l'unité du sens dans le temps permettant à sa vérité d'être réactivée par les géomètres (« appliqués » et pures) qui suivront, et donc d'avoir elle-même une histoire progressive. Nous sommes bien en présence du problème, tout sauf qu'étranger à Foucault, de l'historicité transcendante<sup>38</sup> : comment peut un a priori universel et nécessaire avoir une inscription concrète et historique ? C'est, pour Husserl, l'occasion de penser une réduction autre que celle statique car, comme l'affirme Derrida dans sa célèbre introduction : « La réduction historique sera [au contraire] réactivante et noétique. Au lieu de répéter le sens constitué d'un objet idéal, on devra réveiller la dépendance du sens à l'égard d'un acte inaugural et fondateur, dissimulé sous les passivités secondes et les sédimentations infinies ; acte originaire qui a créé l'objet dont

---

<sup>37</sup>Edmund Husserl, *L'origine de la géométrie*, PUF, coll. Épiméthée, Paris 1962, p. 132.

<sup>38</sup>Cela depuis au moins 1949, quand Foucault, sous la direction de Jean Hyppolite, consacre son mémoire de fin d'études supérieures à *La constitution d'un transcendental dans La Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Cf. Foucault, Michel, (ed. C. Bouton), *La constitution d'un transcendental historique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel. Mémoire du diplôme d'études supérieures de philosophie*, Vrin, Paris 2024. Le concept d'a priori historique fera sa première apparition plus tard, dans *La recherche historique et la psychologie*, un article de 1957.

l'*eidos* est déterminé par la réduction itérative »<sup>39</sup>. Autrement dit, le problème méthodologique auquel Husserl se confronte est non seulement celui de la constitution origininaire d'un sens idéal mais aussi des sédimentations qui l'enfouissent, et qu'il relie à la récurrence des « réactivations » que le sujet de connaissance opère par la suite, sur le fond d'un oubli nécessaire.<sup>40</sup> Par conséquent, l'histoire des sciences se doit de dévoiler le lien que chaque acte produisant des énoncés scientifiques entretient avec le sens originnaire qu'y préside, de sorte qu'il puisse émerger par-dessous les sédimentations qui l'ont enfoui. Husserl appelle « *a priori historique concret* » la condition qui garantit l'unité de sens dans l'histoire et sa communicabilité – la tradition. S'il est historique ce n'est nullement car il devient dans et par l'histoire, mais au contraire parce qu'il rend possible son déroulement en raison de sa propre permanence, de son identité à travers elle. Comme le remarque J-F. Courtine, « il y a bien une formation de sens qui est historique, tout comme sont historiques la transmission et la sédimentation du sens ; [...] mais il est toujours possible en droit de défaire toutes les couches sédimentées, dans une démarche déconstructive, et d'accéder enfin de plain-pied au moment de la proto-fondation qui advient certes dans le temps, mais n'est rien moins qu'historique : la proto-fondation, à la verticale du temps historique, libère ou délivre une possibilité apriorique de toujours, bien plus qu'elle ne la crée ou la constitue »<sup>41</sup>. De même, Merleau-Ponty, dans son cours au Collège de France de 1959-1960 consacré à l'*Origine de la géométrie*, interprète la *Sinngenesis* husserlienne comme une origine « surgissant une fois pour toute » et se constituant comme « un intemporel qui opère du dedans, qui est plutôt omnitemporel »<sup>42</sup>.

L'on ne saurait mesurer la distance qui sépare ce concept d'*a priori historique concret* de l'usage qui en fait Foucault, et qui est bien relevée par l'article de

---

<sup>39</sup>J. Derrida, *Introduction*, in Husserl, *L'origine de la géométrie*, PUF, coll. Épiméthée, Paris 1962, p.32.

<sup>40</sup>À cet égard Derrida fait référence au Bachelard du *Rationalisme appliqué* : « Ces synthèses ne se déroulent donc pas dans une mémoire psychologique, fût-elle collective, mais bien dans cette « mémoire rationnelle », si profondément décrite par G. Bachelard, mémoire fondée sur une « *Fécondité récurrente* », qui est seule capable de constituer et de retenir des « événements de la raison » », cit. *Introduction*, in *L'origine de la géométrie*, PUF, coll. Épiméthée, Paris p. 49.

<sup>41</sup>Jean-François Courtine, « Foucault lecteur de Husserl. L'*a priori historique* et le quasi-trascendentale», *Giornale di Metafisica*, Nuova Serie, XXIX, 2007, pp.211-232.

<sup>42</sup>Renaud Barbaras, (éd.), *Husserl aux limites de la phénoménologie. Cours sur L'origine de la géometrie*, Puf, Paris 1988, pp. 20-22.

J-F. Courtine, bien qu'il en considère l'évolution qu'à partir de *Naissance de la clinique*, et dont nous pouvons relever la pleine opérativité déjà dans *HF*. Pourtant, l'analogie que nous indiquions avec la première préface de '61 demeure intacte, puisqu'elle réside en ceci, que Foucault entend reconstruire la genèse d'un savoir objectif (psychiatrie) et son extension progressive, sur le fond de l'oblitération d'une expérience originale: l'objectivation moderne de la folie semble ne pouvoir être comprise que par la dépendance de son sens à l'égard d'une expérience première, qui est tout autant constituante, bien qu'il ne s'agisse plus de la fondation d'une objectivité idéale. Ainsi, l'histoire souterraine de ce geste exclusif, que nous pourrions définir comme l'histoire des conditions de possibilité de la folie comme maladie mentale, paraît être pensée par Foucault, conformément à Husserl, comme celle d'un a priori fondant l'instauration et la récurrence d'un partage fondamental. En effet, bien que l'extension de l'a priori soit limité à une séquence historique finie, et qu'il soit, contrairement à la démarche husserlienne, historicisé, le problème de son inscription dans l'histoire demeure, car son rôle constituant se maintient à travers les siècles dans toute son épaisseur et sa consistance : on est bien en présence d'une genèse du transcendental dont il s'agit de rendre compte, aussi bien que de sa fin. Ce n'est pas étonnant à cet égard que Derrida adresse à Foucault le même ordre de questions qu'il avait auparavant posées à deux reprises relativement à l'*Origine de la géométrie*. Dans *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, il relevait que tout moment original pré suppose une sédimentation de sens, une « tradition », qui est constituante pour le sujet transcendental en question, le proto-géomètre. Or, Husserl accepterait la constitution de ce sujet comme déjà là, soit dans le sens d'une donnée empirique non questionnée, soit en tant que substrat ante-prédicatif, comme horizon infini de possibilités de détermination théoriques, « si bien que la constitution de la géométrie, telle qu'elle est thématisée ici, reste, malgré une prétention à l'originalité, très visiblement post-génétique »<sup>43</sup>. En outre, la prétention à la « formation plus primitive du sens »<sup>44</sup> repose selon Derrida sur le postulat illégitime d'un ante-prédicatif, en reproposant les mêmes difficultés soulevées par Fink<sup>45</sup>, à savoir la vulnérabilité dont toute tache critique et transcendante souffre : « la facticité

---

<sup>43</sup>J. Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, PUF, coll. Épiméthée, Paris p. 265.

<sup>44</sup>E. Husserl, *L'origine de la géométrie*, op. cit., p.178.

<sup>45</sup>Éugene Fink, « L'analyse intentionnelle et la pensée spéculative, in *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Desclées de Brouwer Éditions. Paris 1952, p.64-65.

irréductible et la naïveté naturelle de son langage »<sup>46</sup>. Nous rencontrons ainsi les mêmes problèmes que Derrida posait à Foucault. D'une part, l'inachèvement performatif d'une démarche qui se veut phénoménologique, au sens de la réduction transcendante, mais qui, loin de remonter à cette expérience primordiale mentionnée dans l'introduction de '61, s'arrêterait à un stade « post-génétique », celui de la Renaissance, laissant son passé Grec dans l'ombre, celui proprement originaire du logos occidental, quoiqu'il soit le sol d'un partage déjà consommé ou d'une unité sereine ayant survécu jusqu'à l'âge classique. D'autre part le postulat d'unité originale qui préside au partage, et dans laquelle il faudrait repérer une expérience pré-discursive de la folie. Dans cette lumière nous pouvons mieux apprécier le profil de ces critiques, que le plan programmatique de la préface, référent principale de la critique derridiennne, ne nous aidait point à résoudre. Car n'y a-t-il pas derrière ce partage fondateur le spectre d'une origine dans le sens que la phénoménologie lui a attribué ? Un sens que, d'ailleurs, Foucault récusera avec force dans son éloge de la généalogie nietzschéenne en '71 : « Point absolument reculé, et antérieur à toute connaissance positive, c'est elle [origine comme *Ursprung*] qui rendrait possible un savoir qui pourtant la recouvre, et ne cesse, dans son bavardage, de la méconnaître ; elle serait à cette articulation inévitablement perdue où la vérité des choses se noue à une vérité du discours qui l'obscurcit aussitôt et la perd ». <sup>47</sup> Ces lignes font dans toute évidence signe à la *Préface*, où ce geste double de réactivation et oubli était centrale, bien que son statut restait ambiguë.

Il est à ce sujet temps de se tourner vers cette œuvre de très longue haleine qui est l'*Histoire de la folie à l'âge classique*, où les éléments pour une réponse semblent précisément prendre forme dans l'écart ambigu qu'elles creusent avec l'œuvre d'Husserl et son concept d'origine: non seulement ils déplacent les questions posées sur un autre terrain, mais ils redéfinissent dans le fond les conditions pour penser l'historicité de la folie, précisément là où il s'agit de la constitution des savoirs positifs de la psychiatrie et de la psychologie<sup>48</sup>.

---

<sup>46</sup>J. Derrida, *Introduction*, in Husserl, *L'origine de la géométrie*, op. cit., p.61.

<sup>47</sup>M. Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », Hommage à Jean Hyppolite, coll. « Épiméthée », P.U.F., Paris 1971, pp. 149.

<sup>48</sup>Foucault reviendra à plusieurs reprises sur la nature d'*Histoire de la folie*, qui est tour à tour associée à une histoire des institutions médicales, de la ségrégation sociale, des expériences-limite d'une culture, du savoir psychiatrique. Parmi ces lectures rétrospectives, c'est le rapport à l'histoire des sciences qui revient le plus souvent et avec le plus de clarté. Comme

### *Le projet archéologique : une histoire des partages*

Dans *Histoire de la folie* le rapport entre la modernité et l'âge classique se joue sur deux plans, déployant respectivement une discontinuité et une continuité dont le rapport réciproque reste à éclairer. D'abord, la modernité rompt l'indistinction nouée par l'internement classique entre la déraison internée et la population d'insensés qui habite ses mêmes espaces. En fait, l'intérêt du long processus de réforme institutionnelle qui se déclenche en Angleterre et en France dans les années de la Révolution, réside en ceci, qu'il libère la folie de son indétermination objective dans le sujet de déraison, pour l'isoler et en rendre ainsi possible une objectivation positive, opérée selon Foucault par la psychopathologie. Cela se joue dans une rupture qui traverse non seulement les modalités énonciatives de la folie dans le savoir, mais aussi et surtout les réseaux institutionnels qui étaient censés s'en occuper. L'asile moderne et les synthèses morales qu'il met en place, dont la figure du personnage médicale, qui « commande à l'expérience moderne de la folie »<sup>49</sup>, s'érigent sur les ruines de l'internement non pas en occupant la case structurale laissée vide par la crise de cette institution classique, mais en réorganisant en profondeur tout l'ensemble des conditions de réalité de la folie, donnant lieu à son a priori moderne. D'ici découlent donc les profondes différences qui permettent à Foucault de faire correspondre à l'âge classique et à la modernité deux âges de folie hétérogènes, dont nous avons exposé les caractères divergents. Cette opération permet ainsi de suspendre la synonymie<sup>50</sup> sur un objet supposé le même, qui apparaît au contraire dans sa spécificité historique et selon une logique qui remplace l'idéal d'une progressive découverte d'une objectivité se conservant dans le temps et à l'ombre de la connaissance, par une lente problématisation historique d'un objet se constituant en rapport à un ensemble de stratégies discursives et non-discursives. Pourtant, cette discontinuité s'installe sur le fond d'une continuité plus profonde, qui fait de l'âge classique ce qui non seulement rend

---

il le remarque lors d'un entretien en 1967 : « Dans *Histoire de la folie* et dans *Naissance de la clinique*, j'ai cherché à analyser les conditions selon lesquelles un objet scientifique pouvait se constituer. », cit. Foucault, *DE*, I (1954-1964), p.630. De même, en 1971 : « En écrivant l'*Histoire de la folie* et *Naissance de la clinique* je pensais, au fond, être en train de faire l'histoire des sciences. Sciences imparfaites, comme la psychologie ; sciences flottantes, comme les sciences médicales ou cliniques ; mais quand même histoire des sciences. » cit. « Entretien avec Michel Foucault », *DE*, II, texte nr. 85, p.438.

<sup>49</sup>HF, p. 523

<sup>50</sup>Comme dans le fragment de René Char, qu'on peut lire sur la quatrième de couverture de *l'Usage des plaisirs* : « L'histoire des hommes est la longue succession des synonymes d'un même vocable. Y contredire est un devoir ».

possible la modernité, mais se trouve réactualisée par cette dernière qui la renforce dans le cadre de l'institution asilaire. Ce qui continue à régir l'expérience de la folie c'est justement la fonction d'exclusion, dont la date de naissance remonte justement à l'ouverture de l'Hôpital Général, qui débute l'âge classique. Le « gigantesque emprisonnement moral » moderne s'inscrit donc dans le socle de ce geste originaire qui a repoussé la folie aux limites de la société, rendant du même coup possible une objectivation positive de la même ainsi qu'une prise par la raison. Qu'elle se formule dans la logique classique du délire ou dans les analyses psychopathologiques modernes, la folie est constituée de part en part en tant qu'elle est exclue, dans un espace que le partage classique ouvre et que la modernité ne cesse d'actualiser, peut-être jusqu'à nos jours. Or, cette conceptualisation du moment constituant de la folie, comme le montrait la préface de '61, représentait pour Foucault un véritable programme pour la recherche historique dont la tâche serait celle de découvrir, dans les partages constitutifs d'une formation culturelle données, ses immobiles et verticales structures d'origines. De plus, ce qui émerge du *Cahier* inédit, c'est que dans la première moitié des années '60 l'archéologie était justement pensée comme science des archées, c'est-à-dire de « ce qui débute et ce qui régit. L'ouverture qui rend possible et ne cesse de maintenir ouvert le champ des possibilités », ou encore « science des partages, de ces gestes qui ouvrent les différences »<sup>51</sup>. Il s'agirait en ce sens de réévaluer le sens de la « chute dans l'objectivation » propre à la modernité, en ce que celle-ci est plus fondamentalement préparée d'avance et comme rendue possible par la limite que la déraison classique constitue sur le fond d'un partage originaire : « La limite comme expérience (dans la folie, la mort, le rêve, la sexualité) : c'est l'expérience qui repose sur un partage et qui le constitue comme partage. Partage qui, en un sens, se fait à l'intérieur d'une expérience [...] et qui, d'un autre côté, ne fait que désigner l'envers de toutes

---

<sup>51</sup>M. Foucault, *Cahier* n° 5, 27 août 1963. Les cahiers du « Journal intellectuel » en question (datés « Juillet 1962 – décembre 1963 » et « Août 1963 – décembre 1965 ») sont rassemblés dans les boîtes XCI et XCII du Fonds Foucault de la BnF. Il contiennent des réflexions d'ordre méthodologique au sujet de l'archéologie. Les extraits cités sont tirés de la *Situation du cours* rédigée par Claude-Olivier Doron dans M. Foucault, *La sexualité suivie de Le discours de la sexualité. Cours à Clermont-Ferrand (1964) et Vincennes (1969)*, Paris, Gallimard/Seuil/EHESS, collection « Hautes Études », 2018. En particulier, Doron souligne dans quelle mesure l'étude de la sexualité qui occupe Foucault en 1964 reprend le même réseau conceptuel employé en *Histoire de la folie à l'âge classique* quant à la thématisation des gestes de partages dans une histoire des limites. (Cf. Foucault, Michel, *La sexualité suivie de Le discours de la sexualité*, EHESS, Paris, Gallimard, Seuil, 2018, pp. 222-228.)

les positivités : la non-expérience, ce qui reste en dehors de l’expérience. Le nécessaire ruissellement des dehors »<sup>52</sup>. Mais il faut se tourner vers le deuxième sens de la limite pour découvrir dans quelle mesure la constitution de la folie à la fois comme dehors et comme transgression, produit comme par contrecoup une positivité que l’internement classique et l’asile moderne se doivent d’ériger pour maintenir ce dehors à *la limite* et l’investir d’une connaissance positive, qu’il s’agisse de la déraison classique ou de la folie comme maladie mentale :

Et puis cet autre sens : chaque positivité dessine son propre découpage, ses limites et ses bornes. C’est de l’intérieur qu’il faut l’éclairer [...] Elle n’est rien au-delà d’elle-même. Et même si elle se projette au-delà d’elle-même comme une connaissance à développer, une forme institutionnelle à maintenir etc., ce projet bien sûr fait partie d’elle-même et se trouve enclos entre les bords de cette positivité. [...] Il y a archéologie là où on découvre l’articulation de ces limites propres à chaque positivité, soit ces limites constitutives de la positivité en générale de la culture [...]. L’expérience limite au sens n°1 implique nécessairement une transgression, c’est-à-dire ces choses comme la folie [...], la maladie (la mort dans la vie), la frénésie sexuelle [...]. Au sens n° 2, la limite ne joue pas le même rôle par rapport aux positivités. Celles-ci se dressent contre la transgression : elles la reprennent et s’en protègent, c’est-à-dire qu’elles sont elles-mêmes des transgressions, mais sous la forme de l’impensé. Et la pensée, c’est tout ce qui, ranimant ces transgressions oubliées, remonte jusqu’à ces partages fondamentaux où la culture (et la pensée dont elle est le corps épais) de cesse de commencer<sup>53</sup>.

Cet extrait décrit le geste originaire historiquement situé qui rend possible l’objectivation de la folie et qui ouvre le champ même où va se déployer le savoir psychopathologique. Par-là nous retrouvons ce que notre analyse finissait par décrire : la formation de l’objet folie se joue dans un double mouvement qui exclue et constitue. Foucault décrit la performativité interne à la positivité en question, en ce qu’elle ne se limite pas aux discours sur la folie, puisqu’elle enveloppe aussi bien « une forme institutionnelle à maintenir », telle la problématisation qui se déroule à la fin du dix-huitième siècle en pleine crise de l’internement. Cet événement au moment même où il exclue la folie donne lieu à une double transgression, celle de l’expérience

---

<sup>52</sup>Id., *Cahier* n° 3, 28 août 1963, cité par Doron In *La sexualité*, cit., p. 226.

<sup>53</sup>*Ibidem*.

de la Déraison, mais aussi celle d'un savoir qui est censée la maîtriser pour la maintenir aux bords de son intériorité dans le lent travail de constitution positive qui aboutira à l'asile psychiatrique. C'est cela qui régit l'unité de l'histoire de la folie foucaldienne : un régime de conditions de possibilité instauré par un geste originaire et historiquement déterminé qui constitue l'objet même de la recherche archéologique telle que Foucault la conceptualise en rapport à la sexualité, la folie et la mort en début des années '60. Cependant, cette unité ouvre le maintien de cette instauration originaire au hasard de l'histoire puisqu'elle aurait pu à tout moment se briser : elle tient de son origine que sa positivité, nullement sa téléologie. Le champ historique que Foucault analyse ne trouve pas sa justification en une origine en rapport à laquelle il puiserait son sens, puisqu'elle il se déploie « sans supposer de victoire, ni de droit à la victoire »<sup>54</sup>; il demeure néanmoins originaire et objet d'une expérience fondamentale en ce qu'il est sujet à un devenir qui le maintient dans son rôle constituant en le répétant<sup>55</sup>. Cette persistance dans le temps, n'est pas à confondre avec la répétition d'un a priori anhistorique dont elle réactiverait progressivement le sens, garantissant par de-là son universalité le déroulement d'une histoire concrète : « C'est là se laisser prendre aux prestiges de l'identité ; en fait la continuité n'est que le phénomène d'une discontinuité. Si ces conduites archaïques ont pu se maintenir c'est dans la mesure même où elles ont été altérées »<sup>56</sup>. Au contraire, nous pouvons définir trois composantes d'une historicité s'opposant à l'a priori historique husserlien, dont *HF* est, au contraire, une critique en acte : a) le refus de l'enracinement de l'origine dans l'intuition pure et apodictique d'un sujet transcendental ; b) l'anti-téléologie de sa démarche historique, qui intervient aussi bien contre la téléologie que contre le causalisme ; c) la description de la constitution d'un objet scientifique sur fond d'une rupture avec le sens et le vécu, au profit d'une philosophie critique proche de l'épistémologie historique. Cette première formulation du projet archéologique est indissociable, dès le départ, d'une remontée aux conditions de possibilité de la constitution de la nature humaine. Car ce lent processus

---

<sup>54</sup>Id., *Préface de '61, in DE*, I, cit., p. 159.

<sup>55</sup>« Et c'est vrai que, dans mes livres, j'essaie de saisir un événement qui m'a paru, qui me paraît important pour notre actualité, tout en étant un événement antérieur. [...] Tous ces événements, il me semble que nous les répétons. Nous les répétons dans notre actualité, et j'essaie de saisir quel est l'événement sous le signe duquel nous sommes nés, et quel est l'événement qui continue encore à nous traverse » (cit. Foucault, « La scène de la philosophie », *DE* III, p. 574).

<sup>56</sup>*HF*, p.120.

de constitution de la psychopathologie et d'objectivation de la folie repose sur une transformation d'une expérience-limite, et donc négative, en la positivité de *l'homo natura* :

La psychopathologie du XIX siècle (et la nôtre peut-être encore) croit se situer et prendre ses mesures par rapport à un *homo natura*, ou à un homme normal donné antérieurement à toute expérience de la maladie. En fait, cet homme normal est une création ; et s'il faut le situer, ce n'est pas dans un espace naturel, mais dans un système qui identifie le *socius* au sujet de droit ; et par voie de conséquence, le fou n'est pas reconnu comme tel parce qu'une maladie l'a décalé vers les marges de la normale, mais parce que notre culture l'a situé au point de rencontre entre le décret social de l'internement et la connaissance juridique qui discerne la capacité des sujets de droit. La science « positive » des maladies mentales, et ces sentiments humanitaires qui ont promu le fou au rang d'être humain n'ont été possibles qu'une fois cette synthèse solidement établie. Elle forme en quelque sorte *l'a priori* concret de toute notre psychopathologie à prétention scientifique<sup>57</sup>.

Faire une archéologie de l'objectivation de la folie en tant que maladie mentale revient donc à montrer non seulement dans quelle mesure elle a été exclue dans un partage original ; elle ne réside pas non plus dans le simple étude des savoirs scientifiques, et notamment psychopathologiques qui l'ont dite à travers le temps. Si l'archéologie a comme objet les conditions de possibilité de la maladie mentale, elle doit se tourner vers *l'a priori* concret de ces discours, et découvrir ce sur quoi ils reposent, en l'occurrence la constitution d'une nature humaine en objet et sujet de connaissance. Autrement dit, pour dire la maladie mentale il a fallu que l'homme normale surgisse au croisement de la pratique sécuritaire de l'internement et de la constitution juridique du sujet de droit. L'*HF* trouve ainsi sur son chemin l'incontournable question anthropologique, en faisant de la psychopathologie la une des premières figures de l'objectivation de l'homme : « De *L'homme à l'homme vrai*, le chemin passe par *l'homme fou* »<sup>58</sup> ; mais elle est aussi figure paradigmatische d'une stratégie qui occupe une place centrale dans tout le travail de Foucault dans les années '60 : l'anthropologie est une force réactive qui, par l'objectivation d'une nature de l'homme, le préserve des expériences-limites qui la défont perpétuellement. Ainsi l'étude d'une positivité telle la psychopathologie doit porter non seulement sur ses propres

---

<sup>57</sup>*HF*, p. 147

<sup>58</sup>*HF*, p. 544.

règles discursives mais aussi sur l'opération stratégique par laquelle elle arrive à domestiquer une expérience qui confronte l'homme à ce qu'il n'est pas et donc à l'impossibilité de se penser soi-même. C'est ce qui s'est passé le jour où l'Hôpital général est devenu le dépôt, à l'extérieur de la société, du monde de la déraison. Cette violente exclusion, ce mutisme imposé, a posé les bases pour qu'une forme d'objectivité nouvelle ôte à ces expériences toute leur puissance de limite. Depuis Artaud et Roussel jusqu'à Bataille et Blanchot, en passant par le surréalisme, Foucault indique pourtant une lignée souterraine qui aurait ranimé, par-delà l'Homme moderne, un mode d'existence du langage confrontant la structure anthropologique à ses dehors, dans l'expérience de la mort, de la pensée impensable, de la répétition, enfin de la finitude et de ses limites. L'unité de ces expériences n'est pas explicitée, car leur développement est restitué par Foucault d'une manière fragmentaire et parfois dans un registre hermétique, que les *Dits et écrits* littéraires ainsi que les manuscrits inédits récemment publiées<sup>59</sup> nous restituent. Mais il est possible de relever combien l'expérience-limite constitue la trame commune qui parcourt le livre dédié à Roussel (1963), les deux essais portant sur Bataille<sup>60</sup> (1963) et Blanchot (1966), ainsi que les articles dédiés à André Breton et à la réception du surréalisme dans l'écriture littéraire du groupe *Tel quel*. De ce point de vue, l'intervention critique de Foucault, dès *HF*, ne se réduit pas au geste par lequel il essaye de démontrer l'anachronisme de l'humanisme dont il était contemporain, ou à la reconstruction de la naissance d'une science, mais s'accompagne d'une instance de réactivation des expériences-limites dont la formulation du projet archéologique est ici inséparable. De plus, l'archéologie en tant que « découverte des expériences-limites » se doit en permanence de s'adresser aux crises qui ne cessent d'inquiéter la rationalité moderne, dès son avènement.

---

<sup>59</sup> M. Foucault (ed. Fruchaud H-P., Lorenzini D., Revel J.), *Folie, langage, littérature*, Vrin, Paris 2019.

<sup>60</sup> La lecture de Bataille est sans doute le lieu le plus explicite où Foucault essaye d'évaluer et promouvoir la force critique d'une écriture de l'expérience-limite. Il est, à cet égard, possible de confronter le cours sur la sexualité de '63, récemment publié, à la *Préface à la transgression*, texte d'hommage à Bataille publié la même année. Les deux se répondent comme dans un écho, dans le but de penser le rapport à la limite dans la forme de la transgression, à partir d'une expérience de l'érotisme qui dénaturalise la sexualité en même temps qu'elle déshumanise la nature.



# DISCIPLINAMENTO SOCIALE DEI CORPI E RELAZIONI DI POTERE-SAPERE. IL CONTRIBUTO DI FOUCAULT ALLA SOCILOGIA DELL'EDUCAZIONE *MARIA EMANUELA CORLIANÒ\**

## *Abstract*

This paper aims to highlight the contribution of Foucault's theory to the Sociology of education and to describe how his theoretical framework of power/knowledge and the modern pedagogical disciplinary dispositif can explain the educational challenges of our times.

**Keywords:** Foucault's theory, Sociology of education, Discipline, Power/knowledge.

L'opera di Michel Foucault attraversa con taglio transdisciplinare campi le cui frontiere sono ancora oggi gelosamente custodite: dalla filosofia all'antropologia, dalla storia alla psichiatria, dalla linguistica al diritto, dalla psicologia alla sociologia. Eppure, egli si muove agevolmente in questa complessità senza frontiere, problematizzando ciò che viene dato per scontato e scrivendo un modo nuovo di fare la storia del presente. Questo fa di Foucault un classico inclassificabile<sup>1</sup>. E proprio la complessità del pensiero foucaultiano, difficilmente riconducibile in maniera ordinata all'interno degli steccati disciplinari, ha per molti anni impedito alla sociologia di cogliere gli apporti fondamentali forniti dalla sua produzione teorica ad ambiti peculiari dell'investigazione sociologica, quali ad esempio quello relativo al campo

---

\*Ricercatrice di Sociologia dei processi culturali e comunicativi, Università del Salento.

<sup>1</sup> Come fa notare Marcelo Otero nel suo interessante *Foucault sociologue. Critique de la raison impure*, Presse de l'Université du Québec, Gatinau 2021, a p. XIII: “se si accetta l'impresa di trasversalità radicale dei registri disciplinari ed empirici che l'opera di Foucault propone, ci si trova all'interno di un certo numero di problemi teorici, metodologici ed empirici che sono propri di tutte le produzioni originali [...] si avverte l'effetto sismico che un classico provoca in uno o più campi del sapere che da quel momento non saranno più gli stessi. In effetti Foucault è diventato, malgrado lui, un intellettuale classico, ma inclassificabile, come un prezioso vaso cinese che non si sa dove sistemare, perché non si armonizza con nessun decoro”.

educativo<sup>2</sup>. Se è vero, infatti, che l'opera foucaultiana (e perciò anche il suo contributo alla sociologia dell'educazione) è inclassificabile e che Foucault non può essere considerato un sociologo nel senso classico del termine, è indubbio che la sua sia una sociologia potente e innovatrice. In quali aspetti la problematizzazione foucaultiana è propriamente sociologica? Sicuramente, e in primo luogo, nella sua “insistente interrogazione sull'attualità del presente”<sup>3</sup>, definita dallo stesso Foucault, *fare la storia del presente*. Questo interrogativo foucaultiano sulla modernità è una modalità di relazionarsi alla contemporaneità, a partire dai contesti in cui gli individui sono inseriti, per comprendere le pratiche attraverso le quali essa “ci interella, ci costituisce, ci offre nuove possibilità”<sup>4</sup>. Obiettivo di questo saggio è proprio quello di delineare un ritratto di Foucault come sociologo dell'educazione, attraverso la (ri)lettura di alcune delle sue opere più conosciute, ma anche di frammenti di interviste o sue opinioni sulle istituzioni educative raccolte nel corso degli anni.

Alla luce di queste premesse, l'interrogativo che guida questo saggio è il seguente: in che modo il “pianeta Foucault” ha contribuito ad arricchire la sociologia dell'educazione? Si tratta di delineare un percorso di analisi sociologica dell'apporto della teoria foucaultiana all'ambito educativo, percorso che inevitabilmente presenta un carattere di estrema parzialità, considerata l'imponenza della produzione foucaultiana (anche) in tale campo e la disseminazione di discorsi ed analisi relative all'educazione in quasi ognuna delle parti di cui si compone la sua sterminata letteratura. Infatti, sebbene Foucault non abbia dedicato un'opera esclusivamente al tema dell'educazione, rilevante è il suo contributo all'analisi del passato, del

---

<sup>2</sup> Tra i pochi volumi internazionali che contengono un'analisi accurata del contributo foucaultiano alla sociologia dell'educazione va ricordato il testo curato da Stephen Ball, *Foucault and education: Disciplines and Knowledge*, Routledge, London 1990. All'interno del testo, in particolare, in riferimento alle tematiche affrontate in questo mio lavoro, si rimanda alla lettura del saggio di Inés Dussel, *Foucault and education*, pp. 27-36. Sulla produzione dell'ultimo Foucault in tema di educazione, cfr. Roberto Serpieri, Emiliano Grimaldi, Stephen Ball, *Introduction. The final Foucault and education*, “Materiali foucaultiani”, n.13-14/2018, pp.9-27.

<sup>3</sup> Marcelo Otero, *Foucault sociologue. Critique de la raison impure*, cit., p. 213. Come fa notare Otero, Foucault si ispira a Baudelaire quando osserva, attraverso un velo di ironia, come lo sguardo moderno è ciò che ci consente di capire ciò che di eroico vi è nel presente, allontanandosi dai racconti della gesta storiche del passato e dalle utopie incerte ma seducenti del futuro.

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 214.

presente e del futuro del campo educativo e delle istituzioni scolastiche.

I tre temi fondamentali attorno ai quali ruota l'intera analisi di Foucault sull'educazione possono essere, a fatica, sintetizzati in: un resoconto storico o "tecnopolitico" della nascita della scuola; una spiegazione della meccanica quotidiana della scolarizzazione come tecnologia disciplinare o "ortopedia morale"; e infine le implicazioni per le istituzioni e le pratiche educative contemporanee di un modello di educazione inteso come "blocco di capacità-comunicazione-potere"<sup>5</sup>.

All'interno di questo saggio, nel tentativo di restringere il campo dell'analisi, in modo tale da poter effettuare un maggiore approfondimento dei temi individuati, si procederà alla descrizione di tre snodi fondamentali della produzione di Foucault sull'educazione. Dapprima verrà considerata l'educazione come assoggettamento, propria dell'avvento della società disciplinare descritto da Foucault in *Sorvegliare a punire*<sup>6</sup>. Successivamente, l'attenzione si sposterà sulla considerazione delle istituzioni educative come blocchi di capacità-comunicazione-potere. Infine, verranno trattate la portata della visione foucaultiana dell'università come campo pastorale di potere-sapere e le sfide che il suo pensiero presenta alla sociologia dell'educazione contemporanea.

### *I corpi docili: l'educazione come assoggettamento*

La descrizione analitica della nascita e dell'affermazione del disciplinamento sociale dei corpi è contenuta nella terza parte di *Sorvegliare e punire*, intitolata "Disciplina", dove Foucault dedica ampio spazio

---

<sup>5</sup> Cfr. Roger Deacon, *Michel Foucault on education: a preliminary theoretical overview*, "South African Journal of Communication", vol 26, n. 2/2006, pp. 177-187.

<sup>6</sup> Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris 1975. Utilizzo per le citazioni la traduzione italiana *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1976, p. 150. Foucault delinea cinque grandi stadi nella storia moderna della disciplina, dal Grande Confinamento (1600-1750) fino alla metà del diciannovesimo secolo: si tratta della progressione attraverso varie fasi di confinamento; di una transizione dall'esclusione all'inclusione; del passaggio dalla centralità del gruppo a quella dell'individuo; della progressiva trasformazione di pratiche dure e inflessibili verso altre più dolci e morbide e, infine, del cambiamento nella considerazione non più negativa ma positiva delle pratiche disciplinari. *Sorvegliare e punire*, come fa notare Vincent Hubert, nella presentazione di un numero monografico della rivista *Le Télémaque* dedicato a Michel Foucault, può essere considerato a tutti gli effetti un classico e merita di essere letto da tutti coloro che vogliono comprendere cosa avviene in una classe (cfr. Vincent Hubert, *Présentation à Dossier – Michel Foucault: héritages et perspectives en éducation et formation*, "Le Télémaque", n.47/2015, pp. 31-38).

all'educazione, considerata parte fondante del processo di assoggettamento. È proprio con la nascita della scuola, a partire dal XVIII secolo, che si messo in atto l'apparato volto all'addestramento dell'allievo, all'interno di una società della sorveglianza e della normalizzazione che utilizza la prigione e la scuola per disciplinare i soggetti. Così Foucault descrive il processo di assoggettamento operato dall'educazione:

la disciplina fabbrica così corpi sottomessi ed esercitati, corpi docili. La disciplina aumenta le forze del corpo (in termini economici di utilità), e diminuisce queste stesse forze (in termini politici di obbedienza). In breve: dissocia il potere dal corpo; ne fa una parte, un'attitudine, una capacità ch'essa cerca di aumentare e dall'altra inverte l'energia, la potenza che potrebbe risultarne, e ne fa un rapporto di stretta soggezione<sup>7</sup>.

La costruzione di questa nuova autonomia politica si incentra su processi che si intersecano, si imitano, “si appoggiano gli uni sugli altri, si distinguono secondo il campo di applicazione, entrano in convergenza e disegnano, a poco a poco, lo schema di un metodo generale”<sup>8</sup>. Dapprima operano nei collegi, successivamente nelle scuole elementari, per poi investire lentamente lo spazio ospedaliero e ristrutturare completamente l'organizzazione militare. La velocità della loro diffusione varia dalla rapidità della loro circolazione tra l'esercito e le scuole tecniche o tra i collegi e i licei a modalità più lente e discrete di propagazione, come nella militarizzazione insidiosa delle grandi manifatture. Alla base di questi saperi disciplinari vi sono una serie di tecniche minuziose che definiscono una metodologia di pervasività sui corpi, una sorta di microfisica del potere, sempre più estese fino a ricoprire l'intero corpo sociale. La disciplina si configura in tal modo come “un'anatomia politica del dettaglio”, correlata da un insieme di tecniche, da “tutto un corpus di procedimenti e di sapere, di descrizioni, di ricette e di dati. E da queste inezie, senza dubbio, è nato l'uomo dell'umanesimo moderno”<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> Id., *Sorvegliare e punire*, cit., p. 150.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> Ivi, p. 153. Sulla pervasività del potere disciplinare sui corpi si rimanda alla lettura di Roberta Sassatelli, *Corpi in pratica: habitus, interazione e disciplina*, “Rassegna italiana di sociologia”, a. XLIII, n.3 /2002, pp. 429-457, dove si rimarca come l'utilizzo delle tecniche disciplinari, all'interno di istituzioni come la scuola, la prigione, l'ospedale, svolga la funzione ambivalente di assoggettare il corpo degli individui al controllo ma anche di attivare nei soggetti capacità e conoscenza.

Il soggetto scolarizzato viene poi costituito attraverso quattro parametri diversi: lo spazio, il tempo, la ritualizzazione e lo sguardo. Per quello che riguarda il primo parametro, si tratta di un'arte delle ripartizioni: la disciplina procede innanzi tutto a ripartire gli individui nello spazio: piazza gli allievi nelle classi (il rango, presso i gesuiti) che non sono solo il luogo in cui si apprende ma anche il luogo in cui si attua la sorveglianza, la gerarchizzazione e si mettono in pratica punizioni e ricompense. Gli apparati disciplinari, tra i quali figura anche la scuola, operano secondo il principio della localizzazione elementare o *quadrillage*: “ad ogni individuo il suo posto; ed in ogni posto il suo individuo”<sup>10</sup>:

si tratta di stabilire le presenze e le assenze, di sapere dove e come ritrovare gli individui, di instaurare le comunicazioni utili, d’interrompere le altre, di potere in ogni istante sorvegliare la condotta di ciascuno, apprezzarla, sanzionarla, misurare le qualità o i meriti (pagelle, voti). Procedura, dunque, per conoscere, padroneggiare, utilizzare. La disciplina organizza uno spazio analitico<sup>11</sup>.

Tutto questo avviene sotto lo sguardo dell’insegnante, sguardo non neutro poiché il docente opera continuamente delle categorizzazioni.

Per ciò che concerne il controllo del tempo, il modello monastico dello stabilire delle scansioni, costringere a determinate operazioni e regolare il ciclo di ripetizione è stato esteso anche alle scuole, agli ospedali e alle fabbriche. Le attività a scuola vengono così messe in serie. Questo tipo di organizzazione del tempo consente un investimento completo sulla durata da parte del potere: “possibilità di un controllo dettagliato e di un intervento puntuale (di differenziazione, correzione, castigo, eliminazione) in ogni momento del tempo”<sup>12</sup>. La pratica pedagogica si rivela essere una pratica disciplinare che assoggetta l’allievo alla ripartizione della dimensione temporale secondo i saperi. La divisione del tempo è una divisione dei saperi e l’allievo vi è sottomesso.

A scuola, inoltre, sanzioni ed esami assumono i contorni di veri e propri rituali. Secondo Foucault, essi sono pienamente iscritti nella dinamica saper-

---

<sup>10</sup> M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 154.

<sup>11</sup> *Ivi*, pp.155-156. Si pensi a ciò che accade oggi in termini di controllo pervasivo degli alunni per mezzo dei registri scolastici, oggi anche elettronici, di applicazioni attraverso le quali i genitori apprendono in tempo reale se i propri figli sono entrati o meno a scuola e che voto hanno preso ad un’interrogazione o ad un compito, a volte anche prima che gli studenti interessati siano stati avvisati dai propri docenti.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 175.

potere. A partire dal XVIII secolo, la scuola identifica tutta una panoplia di atti che divengono punibili; tutto ciò che si discosta dalla norma diviene suscettibile di punizione. Ciò significa che il castigo, nel processo di raddrizzamento e addestramento proprio della società disciplinare, gioca un ruolo correttivo e non di repressione. In altri termini, il castigo ha come obiettivo la normalizzazione: “l’arte di punire, nel regime del potere disciplinare, non tende né all’espiazione e neppure esattamente alla repressione”<sup>13</sup>, essa, appunto, normalizza. In questo modo, la scuola partecipa alla comparsa di una nuova legge della società moderna: il potere della norma. Secondo Foucault, il potere disciplinare è un potere che, in luogo di sottrarre e prevalere, ha come funzione principale proprio quella di addestrare. Inoltre, all’interno della “sorveglianza gerarchizzata delle discipline, il potere non si detiene come una cosa, non si trasferisce come una proprietà: funziona come un meccanismo”<sup>14</sup>. Se la sanzione normalizza, l’esame

combina le tecniche della gerarchia che sorveglia a quelle della sanzione che normalizza. È un controllo normalizzatore, una sorveglianza che permette di qualificare, sorvegliare, punire. Stabilisce sugli individui una visibilità attraverso la quale essi vengono differenziati e sanzionati. Per questo, in tutti i dispositivi disciplinari, l’esame è altamente ritualizzato<sup>15</sup>.

Nell’esame si combinano “la cerimonia del potere e la forma dell’esperienza, lo spiegamento della forza e lo stabilimento della verità”; in esso la sovrapposizione dei rapporti di potere e delle relazioni di sapere assume “tutto il suo splendore visibile”<sup>16</sup>. La scuola diviene in tal modo una sorta di apparato di esame ininterrotto, grazie al quale avviene un “autentico e costante scambio di saperi: garantisce il passaggio delle conoscenze dal maestro all’allievo, ma preleva dall’allievo un sapere destinato e riservato al maestro. La scuola diviene il luogo di elaborazione della pedagogia”<sup>17</sup>. Considerati insieme, sanzioni ed esami, in quanto rituali scolastici, ci mostrano

---

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 200.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 204.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 202. Sull’utilizzo della nozione di dispositivo in campo educativo cfr. Mariagrazia Cairo Crocco, *La réussite en education: dispositif et mode de gouvernement contemporain*, “Recherche en éducation”, 47/2022, <https://doi.org/10.4000/ree.10609>.

<sup>16</sup> M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 202.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 204. Per un approfondimento del senso pedagogico della soggettivazione in Foucault, dei dispositivi scolastici e dell’ortopedia pedagogica si rimanda alla lettura del testo di Francesco Cappa (a cura di), *Foucault come educatore. Spazio, tempo, corpo e cura nei dispositivi pedagogici*, Franco Angeli, Milano 2009.

l'avvento della società disciplinare. Ne consegue che la pratica dell'esame a scuola è un vero e proprio rituale di potere, oltre che di sapere. In tal modo, un certo tipo di forme di esercizio del potere si trovano legate a un certo tipo di formazione del sapere. L'esame maschera il potere dietro una procedura in apparenza neutra, oggettiva e la conseguenza di questo rituale è molto importante. In effetti l'allievo si trova fissato, oggettivato, in una rete di documenti. L'esame appare pertanto come un potere di scrittura che assegna un rango; esso misura e quantifica con l'obiettivo di classificare (classificazione a partire dalla quale è possibile effettuare diverse operazioni di gestione degli allievi: promozione, esclusione, azioni di raddrizzamento, ecc.). L'allievo diventa in questo modo un caso. In quanto caso, egli diviene un oggetto per la conoscenza e fornisce una presa per il potere: l'era della "scuola esaminatoria", come la definisce Foucault, "segna il debutto di una pedagogia che funziona come una scienza"<sup>18</sup>.

L'esame, infine, e arriviamo all'ultimo dei parametri attraverso i quali viene costruito il soggetto scolarizzato, lo sguardo, "inverte l'economia della visibilità nell'esercizio del potere". Se tradizionalmente il potere è ciò che si dimostra, che si ostenta, mentre coloro sui quali viene esercitato possono restare nell'ombra, il potere disciplinare "si esercita rendendosi invisibile" e impone "a coloro che sottomette un principio di visibilità obbligatoria. Nella disciplina sono i soggetti a dover essere visti. L'illuminazione assicura la presa del potere che si esercita su di loro"<sup>19</sup>. È infatti proprio il fatto di essere costantemente visibile agli occhi del potere che rende disciplinato un soggetto all'interno della società disciplinare. Allo stesso modo, nel contesto scolastico pervaso dalla disciplina, l'allievo è continuamente sottomesso allo sguardo del maestro. Nell'opera di Foucault la scuola diviene così un campo di analisi, all'interno del quale l'allievo diventa un oggetto di pensiero, di sapere oggettivato, e quindi oggetto di un certo tipo di potere; in altri termini, la scuola assume i contorni di un'attività politica che permette di conservare o di mutare i discorsi di sapere e di potere. All'interno del contesto scolastico, l'esame "contornato di tutte le sue tecniche documentarie fa di ogni individuo un caso: un caso che costituisce nello stesso tempo un oggetto di una conoscenza e una presa per un potere"<sup>20</sup>. Ed è proprio l'esame, in quanto fissazione, nello stesso tempo rituale e scientifica, delle differenze individuali, come "spillatura di ciascuno nella propria individualità", a

---

<sup>18</sup>M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 204.

<sup>19</sup>Ivi, p. 205.

<sup>20</sup>Ivi, p. 209.

descrivere perfettamente “l’apparizione di una nuova modalità del potere in cui ciascuno riceve come status la propria individualità”<sup>21</sup>.

### *L’educazione come blocco di capacità-comunicazione-potere*

Diversi anni dopo *Sorvegliare e punire*, nel 1982, Foucault torna sul tema dell’educazione e della scuola moderna e lo fa in *Come si esercita il potere?*<sup>22</sup>, postfazione al testo di Hubert Dreyfus e Paul Rabinow. All’interno di queste preziose pagine, Foucault ancora una volta descrive la scuola come il territorio in cui si pratica l’assoggettamento di individui e di intere popolazioni studentesche. L’opera di Foucault è preziosa nella disamina di tali pratiche, portate avanti dalle istituzioni educative sino alla contemporaneità. Tali istituzioni, all’interno delle quali le relazioni di potere e quelle legate alla distribuzione di conoscenza si supportano e si legano le une alle altre secondo molteplici modalità, costituiscono quello che Foucault definisce *blocchi di capacità- comunicazione- potere*.

Interessato a “in che modo si esercita il potere” e a “cosa succede quando gli individui esercitano il potere su altri”, Foucault lo descrive innanzi tutto come “capacità”:

prima di tutto è necessario riconoscere quello che viene esercitato sulle cose, e che fornisce l’abilità di modificarle, di utilizzarle, di consumarle o di distruggerle, ossia un potere che rimanda alle attitudini direttamente inscritte nel corpo o fornite da strumenti esterni. Diciamo che è una questione di capacità<sup>23</sup>.

Successivamente, egli fa notare come il potere, anche quello implicato nei processi educativi, metta in gioco le relazioni tra gli individui e i gruppi: “il termine potere designa le relazioni tra i partner”. Inoltre, Foucault rimarca la necessità di distinguere le relazioni di potere dai rapporti di comunicazione che trasmettono informazioni attraverso un linguaggio, un sistema di segni o

---

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 210.

<sup>22</sup> Id., *The subject and power*. Afterword to Hubert Dreyfus, Paul Rabinow (eds), *Michel Foucault. Beyond Structuralism and hermeneutics*, The University of Chicago Press, Chicago 1982. In questo saggio utilizzo per le citazioni la traduzione italiana *Come si esercita il potere?* in Hubert Dreyfus, Paul Rabinow (a cura di), *La ricerca di Michel Foucault: Analitica della verità e storia del presente*, Ponte alle Grazie, Firenze 1989, pp. 245-254.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 245. Già in *Sorvegliare e punire*, cit., Foucault aveva descritto il potere come qualcosa che produce: “produce il reale. Produce campi di oggetti e rituali di verità. L’individuo e la conoscenza che possiamo assumerne derivano da questi rituali” (p. 212).

qualsiasi altro mezzo simbolico. Ne consegue che “le relazioni di potere, i rapporti di comunicazione, le capacità obiettive non dovrebbero essere confusi”<sup>24</sup>. Tuttavia, questo non implica che si tratti di tre ambiti separati tra loro. Queste relazioni, infatti, tendono a sovrapporsi, si sostengono e tendono ad essere utilizzate per raggiungere uno stesso obiettivo. In particolare,

l’applicazione delle capacità obiettive, nelle loro forme più elementari, implica dei rapporti di comunicazione (sia nella forma dell’informazione preliminarmente acquisita che in quella del lavoro condiviso); è legata anche a relazioni di potere (sia che esse consistano in compiti obbligatori, in gesti imposti da una tradizione, sia che esse consistano in un apprendistato in suddivisioni e ripartizioni di lavoro più o meno obbligatori). I rapporti di comunicazione implicano delle attività finalizzate e, in virtù della modifica del campo di informazioni tra i partner, inducono effetti di potere<sup>25</sup>.

Pur non essendo la coordinazione tra questi tre tipi di relazioni né uniforme né costante all’interno della società, esistono tuttavia “dei blocchi nei quali l’aggiustamento delle abilità, le risorse della comunicazione, e le relazioni di potere costituiscono sistemi regolati e concertati”<sup>26</sup>. È questo il caso delle istituzioni educative. Un’istituzione educativa, infatti, è connotata da:

la sistemazione dei suoi spazi, i regolamenti meticolosi che ne governano la vita interna, le diverse attività che vi sono organizzate, le diverse persone che vivono all’interno di esse o che lì si incontrano, ciascuna con la propria funzione, il suo ben definito carattere. Tutte queste cose costituiscono un blocco di capacità-comunicazione-potere<sup>27</sup>.

All’interno di un’istituzione educativa, le attività che garantiscono l’apprendimento e l’acquisizione dei tipi di comportamento vengono portate

---

<sup>24</sup> Id., *Come si esercita il potere?* cit., p. 246. Nello stesso testo, a p. 248, Foucault nota come una relazione di potere debba articolarsi necessariamente su due elementi imprescindibili: “che l’altro (colui sul quale viene esercitato il potere) sia interamente riconosciuto e conservato fino all’estremo come soggetto che agisce; e che, di fronte ad una relazione di potere, tutto un campo di risposte, di azioni, di reazioni, di effetti e possibili invenzioni, possa essere aperto”.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 247.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

avanti attraverso “un insieme di comunicazioni regolate”<sup>28</sup> e tramite “una serie di procedure di potere”<sup>29</sup>.

In questo contesto, Foucault definisce disciplina (in senso lato, nelle sue parole) proprio questi blocchi “caratterizzati dalla messa in opera delle capacità tecniche, dal gioco della comunicazione e dei rapporti di potere, coordinati gli uni con gli altri secondo formule calcolate”<sup>30</sup>.

Diversi sono i motivi per i quali il grande studioso ritiene necessaria un’analisi di come queste discipline si sono storicamente costruite. In primo luogo, perché le discipline chiariscono in che modo i sistemi di finalità oggettiva, i sistemi di comunicazione e il potere si possano saldare tra loro. In secondo luogo, poiché un’analisi dell’evoluzione storica delle discipline può rivelare le modalità diverse della loro articolazione, in cui in un caso viene data importanza ai rapporti di potere e all’obbedienza (è il caso delle discipline di tipo monastico o di tipo penitenziario), in un altro alle attività finalizzate (è quello che accade nelle discipline di fabbrica o di ospedale), in un altro caso ancora ai rapporti di comunicazione (come nelle discipline di apprendistato). Fino a quella che Foucault definisce “una sorta di saturazione dei tre tipi di relazione (come forse nella disciplina militare)”<sup>31</sup>.

In ogni caso, la società disciplinare come si viene a configurare in Europa dal XVIII secolo in poi non si basa sulla cieca obbedienza degli individui, e neanche sulla sua identificazione con le caserme, le scuole o le prigioni; il disciplinamento, piuttosto, consiste nella ricerca “di una procedura, sempre meglio controllata, sempre più razionale ed economica, di aggiustamento tra le attività produttive, le risorse della comunicazione e il gioco delle relazioni di potere”<sup>32</sup>. All’interno di tale contesto, a distinguere le istituzioni educative dalle prigioni, dalle caserme e dagli ospedali è solo il fatto che le prime enfatizzano il primato della comunicazione sulle capacità e sul potere<sup>33</sup>.

---

<sup>28</sup> E tra queste Foucault ricorda “lezioni, domande e risposte, ordini, esortazioni, segni codificati di obbedienza, segni di differenziazione del valore di ciascuna delle persone e dei livelli di sapere” (*Ibidem.*).

<sup>29</sup> Tra le quali Foucault annovera reclusione, sorveglianza, ricompensa e punizione, gerarchia piramidale (*Ibidem.*).

<sup>30</sup> *Ibidem.*

<sup>31</sup> *Ibidem.*

<sup>32</sup> *Ibidem.*

<sup>33</sup> Cfr. R. Deacon, *Michel Foucault on education*, cit., p. 183.

## *L'università (o la parola universitaria) come “campo pastorale” di potere-sapere*

E veniamo adesso a descrivere la portata del pensiero foucaultiano per quello che riguarda la sua analisi sociologica dei campi pastorali del potere-sapere, tra i quali emerge il ruolo fondamentale e peculiare svolto dall'università. Nel suo *L'ordine del discorso* (1971)<sup>34</sup>, Foucault sostiene che i significati dei discorsi non derivano, come si sarebbe portati a pensare, dal linguaggio, ma dalle pratiche istituzionalizzate del potere. Per ciò che riguarda, in particolare, il campo educativo, egli vede ogni sistema di educazione come

un modo politico di mantenere o modificare l'appropriazione dei discorsi, coi saperi e i poteri che essi comportano [...]. Cos'è, dopo tutto, un sistema di insegnamento se non una ritualizzazione della parola; una qualificazione e un'assegnazione di ruoli per i soggetti parlanti; la costituzione di un gruppo dottrinale diffuso<sup>35</sup>.

In altri termini, ogni sistema di educazione ricorda una chiesa<sup>36</sup>: se consideriamo, come fa Foucault, il sistema di insegnamento come un dispositivo di assoggettamento del discorso, insieme ai parlanti prodotti e riprodotti da questo discorso, allora l'educazione costituisce un campo pastorale di potere-sapere. A proposito del rapporto tra educazione e assoggettamento, poi, in un'intervista sempre del 1971, tradotta in Italia e pubblicata successivamente con il titolo *Al di là del bene e del male*<sup>37</sup>, Foucault rivela come sia in particolare l'insegnamento umanistico a permettere, attraverso la retorica di cui è pervaso, il consenso sullo Stato e l'ordine sociale. Proprio grazie a tale retorica, infatti, il sapere che viene trasmesso dagli insegnanti assume sempre un'apparenza e una connotazione positiva. In realtà, esso mette in atto meccanismi e pratiche non solo inclusivi ma anche fortemente escludenti. Osservando le dinamiche e gli esiti dei

---

<sup>34</sup>M. Foucault, *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris 1971. Per le citazioni sarà utilizzata la traduzione italiana del testo, *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino 1974.

<sup>35</sup>Ivi, pp. 34-35.

<sup>36</sup>Cfr. Eleonora De Conciliis, *Il potere del sapere: il sistema d'istruzione superiore nell'(auto)critica di due “eretici consacrati”*, “Cartografie sociali. Rivista di sociologia e scienze umane”, anno II, n. 4/2017, pp. 99-113.

<sup>37</sup>M. Foucault, *Au de là du bien et du mal*, “Actuel”, n.14/1971. Verrà utilizzata per le citazioni la traduzione italiana *Al di là del bene e del male*, pubblicata in Alessandro Fontana, Pasquale Pasquino (a cura di), *Microfisica del potere. Interventi politici*, Einaudi, Torino 1977, pp. 55-70.

movimenti studenteschi del maggio del 1968 in Francia, Foucault nota proprio come questi abbiano consentito l'emersione in superficie, facendoli diventare visibili, di alcuni di quei meccanismi, e in particolare:

esclusione di quelli che non hanno diritto al sapere, o che non hanno diritto a un certo tipo di sapere; imposizione di una certa norma, d'una certa griglia di sapere che si nasconde sotto l'aspetto disinteressato, universale, oggettivo della conoscenza; esistenza di quel che si potrebbe chiamare “i circuiti riservati del sapere”, quelli che si formano all'interno di un apparato di amministrazione o di governo, d'un apparato di produzione, ed ai quali non si può avere accesso dall'esterno<sup>38</sup>.

Inoltre, evidenziando come il sistema d'insegnamento sia, almeno fino al liceo, basato sul principio di lettura- “e quindi di scelta e di esclusione- per quel che si dice, si fa e succede attualmente”<sup>39</sup>, Foucault rimarca la non considerazione di quello che accade nel presente: “sotto le specie di quel che si è chiamato di volta in volta la verità, l'uomo, la cultura, la scrittura, ecc.- si tratta sempre di scongiurare quel che accade: l'avvenimento”<sup>40</sup>. Detto altrimenti e sintetizzando: “l'avvenimento e il potere sono quel che è escluso dal sapere qual è organizzato nella nostra società”<sup>41</sup>.

Per tale motivo, non bisogna illudersi su una possibile modernizzazione dell'insegnamento e su una sua conseguente apertura sulla contemporaneità. Il vecchio sostrato tradizionale dell'umanesimo deve permanere, poiché è proprio questo a garantire la conservazione dell'organizzazione sociale. E per umanesimo Foucault intende l'eliminazione dello stesso desiderio di potere, l'esclusione dal potere, la possibilità di potervi accedere; esso può essere descritto come:

l'insieme dei discorsi attraverso i quali si è detto all'uomo occidentale: “anche se non eserciti il potere, puoi sempre essere sovrano. E ancor meglio: più rinuncerai ad esercitare il potere e meglio sarai sottomesso a colui che ti è imposto, più sarai sovrano”. L'umanesimo è ciò che ha inventato volta per volta queste sovranità assoggettate che sono l'anima (sovranà sul corpo, sottomessa a Dio), la coscienza (sovranà nell'ordine del giudizio, sottomessa all'ordine della verità), l'individuo (sovranò

---

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 55-56.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 57.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 58.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

titolare dei suoi diritti, sottomesso alle leggi della natura o alle regole della società), la libertà fondamentale (sovraa al suo interno, esternamente consenziente e fatta a misura del suo destino). In poche parole, l'umanesimo è tutto ciò attraverso cui in Occidente si è eliminato il desiderio del potere- vietato di volere il potere, escluso la possibilità di prenderlo<sup>42</sup>.

All'interno di questo quadro teorico di riferimento volto a descrivere i meccanismi di inclusione ed esclusione portati avanti dall'insegnamento, anche le università, come le scuole, vengono indicate come insiemi complessi di relazioni di potere economico, politico, giudiziario ed epistemologico, che ancora riflettono i binari inclusivi ed esclusivi delle origini. In particolare, i campus universitari americani sono descritti da Foucault come enclave artificiali dove gli studenti devono assorbire modi di comportamento socialmente condivisi e porzioni di sapere prima di essere recuperati all'interno della società. Nella celebre intervista a John Simon, ancora una volta nel 1971, così Foucault descrive la condizione dello studente all'interno del campus:

Al contempo, mentre lo si esclude, gli si trasmette un sapere di tipo tradizionale, fuori moda, accademico, [...] che non ha alcun rapporto con il mondo d'oggi. Questa esclusione è rafforzata dall'organizzazione, intorno allo studente, di meccanismi sociali fintizi, artificiali, di natura quasi teatrale [...] di cartapesta che si costruisce attorno allo studente; di modo che i giovani dai 18 ai 25 anni sono neutralizzati dalla società e per la società, resi affidabili, impotenti, castrati politicamente e socialmente<sup>43</sup>.

Tuttavia, Foucault auspica che gli studenti, a differenza di quanto accade ai pazzi e ai malati, i quali sono rispettivamente confinati e ospedalizzati e non possono portare avanti pratiche rivoluzionarie o processi di resistenza (e hanno perciò bisogno dell'opera di demolizione critica guidata dall'esterno dagli intellettuali), possano mettere in discussione il sistema universitario da soli e dall'interno. Ma non sembra essere troppo convinto

---

<sup>42</sup> *Ivi*, pp. 58-59.

<sup>43</sup> John K. Simon., *A conversation with Michel Foucault*, "Partisan Review", 38/1971, pp. 192-210. Per le citazioni è stata utilizzata la traduzione italiana *Conversazione con Michel Foucault*, in Alessandro Dal Lago (a cura di), *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. 2. 1971-77. Poteri, saperi, strategie*, Feltrinelli, Milano 1997, pp. 37-48, p. 39.

della portata innovatrice delle rivolte studentesche, visto che, dopo aver definito il maggio 1968 come un’esperienza rivoluzionaria, Foucault sottolinea le proprie perplessità sulla portata dei moti nell’università, in maniera molto simile a quelle espresse da Bourdieu in *Homo academicus* (1984)<sup>44</sup>, soprattutto per quello che riguarda l’effettiva capacità di questi movimenti di essere propulsori di innovazione. Si chiede anche se sia più opportuno e proficuo agire all’interno o all’esterno dell’università per generare cambiamenti duraturi e degni di nota. E, tuttavia, questo resterà un dilemma anche per lui che “ha a lungo insegnato”. Ciò che conta è che i disordini e le sommosse avvenuti all’interno dell’istituzione universitaria<sup>45</sup>, “la sua condanna a morte- poco importa se apparente o reale- non hanno colpito la volontà di conservazione, d’identità o di ripetizione della società”<sup>46</sup>. Per Foucault è pertanto necessario aggredire dalle fondamenta anche le altre forme di repressione. I movimenti del Maggio 1968 si sono infatti limitati a distruggere “l’insegnamento superiore nato nel XIX secolo, questo strano insieme di istituzioni che trasformava una piccola parte dei giovani in élite sociale”; ma “i grandi meccanismi segreti attraverso i quali una società trasmette se stessa sotto il volto del sapere” permangono: “sono sempre lì, giornali, televisione, scuole tecniche, e i licei ancor più che le università”<sup>47</sup>. Il potere ha (e sembra dire Foucault continuerà ad avere) sempre le sembianze del sapere.

Alla fine, nonostante le perplessità, Foucault suggerisce sì una soluzione dall’interno, ma non portata avanti dagli studenti, piuttosto da un contropotere dell’insegnante basato sul trasmettere un sapere diverso, proprio in quanto il docente è sia un funzionario delle istituzioni educative che un intellettuale. E sempre a proposito dell’economia politica della verità, nell’intervista sulla funzione dell’intellettuale contenuta in *Microfisica del potere* (1977), Foucault osserva come uno dei luoghi centrali della produzione della verità sia proprio l’università:

---

<sup>44</sup> Pierre Bourdieu, *Homo academicus*, Les éditions de minuit, Paris 1984.

<sup>45</sup> Foucault descriverà l’università come ciò che incarna l’apparato istituzionale attraverso il quale “la società assicurava la sua riproduzione, tranquillamente e con poca spesa” (Michel Foucault, *Al di là del bene e del male*, cit., p. 61).

<sup>46</sup> A proposito dell’analisi delle conseguenze dei moti del maggio francese, ridimensionando la loro portata in termini di rinnovamento radicale della società, Foucault dichiarerà: “Parlando di morte dell’Università: prendevo il termine nel senso più superficiale” (Ivi, p. 62).

<sup>47</sup> *Ibidem*.

C’è una lotta per la verità o almeno intorno alla verità, essendo inteso che per verità non intendo dire l’insieme delle cose vere che sono da scoprire o da far accettare, ma l’insieme delle regole secondo le quali si separa il vero dal falso e si assegnano al vero degli effetti specifici di potere<sup>48</sup>.

Non si tratta, pertanto, di “affrancare la verità da ogni sistema di potere- sarebbe una chimera giacché la verità è essa stessa potere- ma di staccare il potere delle verità dalle forme di egemonia (sociali, economiche, culturali), all’interno delle quali per il momento funziona”<sup>49</sup>, facendo in modo che funzioni diversamente, anche nelle università. Ciò si può attuare in virtù del bifrontismo dell’insegnamento<sup>50</sup>, non solo universitario. Da un lato, vi è infatti la produttività del sapere pedagogico all’interno dell’istituzione scolastica, sapere che vede l’insegnante come un funzionario dello stato, una cinghia di trasmissione (come avrebbe detto Durkheim), del potere-sapere; dall’altro, egli è anche un intellettuale specifico, il quale può, attraverso una pratica della libertà, operare una decostruzione dei dispositivi pedagogici attraverso una pedagogia riflessiva, che consenta agli individui di pensare e vivere una vita diversa da quella pensata dalla società disciplinare. Se l’insegnamento è un dispositivo disciplinare che rientra a pieno titolo nelle strategie di dominio, l’insegnamento critico non deve mirare a trasmettere ruoli sociali- perché la critica, come ha più volte ricordato Foucault, è l’arte di non essere eccessivamente governati. Il potere-sapere risulta pertanto sospeso all’interno di una dialettica tra dominio ed emancipazione<sup>51</sup>. Esistono infatti nel sapere universitario, come fa notare efficacemente Eleonora De Conciliis,

---

<sup>48</sup> Alessandro Fontana, Pasquale Pasquino, *Intervista a Michel Foucault*, in Alessandro Fontana, Pasquale Pasquino (a cura di), *Microfisica del potere*, cit., pp. 26-27.

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 28.

<sup>50</sup> Per un’analisi critica del sistema di educazione superiore attraverso la comparazione della produzione di Michel Foucault e di Pierre Bourdieu, si rimanda alla lettura dell’interessante saggio di Eleonora De Conciliis, *Il potere del sapere: il sistema d’istruzione superiore nell’(auto)critica di due “eretici consacrati”*, cit.

<sup>51</sup> In realtà, come fa notare Jean-François Bert (*Introduction à Michel Foucault*, La Découverte, Paris 2011, p. 51), Foucault rinuncia alla nozione di dominio, preferendogli quella di assoggettamento, “che gli permette di descrivere i diversi processi attraverso i quali i soggetti sono realmente costruiti durante le loro relazioni continue con i poteri. Continua ad esistere uno spazio di manovra di cui dispone ciascun individuo socializzato. Gli individui, ci ricorda Foucault, non hanno mai smesso di autocostruirsi, cioè di costituire in una serie infinita e molteplice di soggettività differenti che non avranno mai fine e non ci metteranno mai davanti a qualcosa che sia l’uomo” (traduzione di chi scrive).

due poteri, distinti ma anche saldamente legati tra loro: da una parte il potere “effettuale, politicamente integrato, in forza del quale essa funziona come dispositivo o campo di potere-sapere, col suo rituale, le sue illusioni, la sua pressione psicologica”. Dall’altra, più nascosto ma molto più potente in termini di innovazione e di emancipazione dei soggetti, vi è “un potere ineffettuale, un contropotere, perverso e narcisistico ma anche smascherante, critico-riflessivo, la cui posta in gioco, per dirla con Foucault, è l’elemento sfuggente”<sup>52</sup>.

Queste argute osservazioni sul potere (e contropotere) del sapere proprie del processo di insegnamento ci consentono, concludendo in maniera inevitabilmente aperta queste riflessioni sul contributo di Foucault alla sociologia dell’educazione, di agganciare la produzione foucaultiana all’osservazione sociologica dei contesti educativi contemporanei. E lo faremo a partire proprio dal potere del sapere dell’insegnante, che assume, oggi più che mai, la duplice valenza di riproduttore delle dinamiche (disuguaglianze comprese) presenti nella società, facendosi così strumento efficace del dominio, ma anche di veicolo di emancipazione, di sconsacrazione della realtà, di creazione di visioni altre, e oltre, la semplice riproduzione culturale. Così, ancora una volta, il contributo di Foucault può incontrare la denuncia della violenza simbolica operata dalla teoria sociologica di Bourdieu. Anche quest’ultimo, infatti, come Foucault, osserva come il cambiamento all’interno dell’università, auspicato dai movimenti sociali del 1968, non sia avvenuto com’era nelle intenzioni e anzi, al contrario, come proprio gli eretici contestatori del periodo abbiano finito per integrarsi perfettamente all’interno del sistema universitario, ormai quasi esclusivamente connotato in termini di organizzazione manageriale. Così l’università oggi ci appare, a chi la guarda dall’interno (e sempre più anche dall’esterno), quasi del tutto svuotata della vocazione critica, che è sempre stata una caratteristica della ricerca libera; si occupa spesso della sola riproduzione del capitale umano in chiave conformista “e lungi dal consacrari, non tollera al suo interno gli eretici- anche perché non ci sono quasi più eretici da consacrare”<sup>53</sup>. Diventa così ancora più urgente riappropriarsi dell’esortazione foucaultiana a considerare l’apprendimento e l’insegnamento come strumenti formidabili di conoscenza di sé e di rinnovamento personale. Questi processi oggi riguardano, attraverso il

---

<sup>52</sup> E. De Conciliis, *Il potere del sapere: il sistema d’istruzione superiore nell’(auto)critica di due “eretici consacrati”*, cit., p. 110.

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 112.

*lifelong learning*, e il complementare *lifelong teaching*, tutta la sfera sociale e l'intera vita degli individui, consentendo come mai prima d'ora inesplorate e molteplici possibilità di cambiamento. La portata di queste trasformazioni sociali, a partire da quanto emerso da questo nostro modesto e parziale tentativo di analisi del contributo fornito dalla sociologia foucaultiana ai processi di insegnamento e alle istituzioni educative, è ovviamente da determinarsi. Essa può tuttavia essere perfettamente riassunta nella celebre espressione di Seneca, citata dallo stesso Foucault: *mutuo ista fiunt, et homines dum docent discunt* (c'è un vantaggio reciproco, perché gli uomini, mentre insegnano, imparano)<sup>54</sup>. E proprio nella valenza rivoluzionaria, innovatrice, emancipatoria dell'insegnamento è necessario continuare fermamente a credere, e lo facciamo insieme a Michel Foucault, il quale, durante un seminario rivolto agli studenti tenuto nel 1982 all'università del Vermont, pochi anni prima di morire, così ha parlato di sé: "Io non sono né uno scrittore, né un filosofo, né una grande figura di intellettuale. Sono un'insegnante"<sup>55</sup>.

---

<sup>54</sup> L'espressione è contenuta nella *Lettera 7, La folla e gli spettacoli immorali*, di Lucio Anneo Seneca, in *Lettere a Lucilio*, trad. it. di Giuseppe Monti, Bur, Milano 2021, p. 83: "Raccogliti in te stesso, per quanto puoi; vivi con quelli che possono renderti migliore e che tu puoi rendere migliori. C'è un vantaggio reciproco, perché gli uomini, mentre insegnano, imparano". Foucault la cita all'interno di *Self writing*, contenuto in Paul Rabinow (ed) *The essential works of Foucault 1954-84*, vol. I, *Ethics, Subjectivity and Truth*, Penguin, Harmondsworth 1997, p. 215.

<sup>55</sup> Rux Martin, *Truth, power, self. An interview with Michel Foucault*. October, 25, 1982. L'intervista è stata raccolta durante un seminario dal titolo *Technologies of the Self*, presentato da Foucault all'università del Vermont nell'autunno del 1982; poi raccolto nel volume pubblicato nel 1988 a cura di Luther Martin, Huck Gutman, Patrick Hutton, *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*; trad. it., *Tecnologie del sé. Un seminario con Michel Foucault*, Bollati Boringhieri, Torino 1992. Nell'edizione originale dell'intervista a Rux Martin, Foucault descrive il suo ruolo come un intellettuale impegnato a rendere più liberi gli individui: "Il mio ruolo- e questo termine è troppo enfatico- è quello di far vedere alle persone come esse siano più libere di ciò che pensano, e di mostrare loro come esse considerino come veri ed evidenti alcuni temi che sono stati costruiti in un determinato momento della storia, e che quella cosiddetta evidenza può essere criticata e distrutta. Cambiare qualcosa nella mente delle persone: questo è il compito dell'intellettuale" (p. 10, traduzione di chi scrive).



LA VERITÀ CHE TI TRASFORMA.  
SULL'IDEA DI PSICAGOGIA IN MICHEL FOUCAULT  
**GIUSEPPE D'ACUNTO\***

***Abstract***

Il contributo presente prende in considerazione l'ultima fase della riflessione di Foucault, dove la verità viene intesa non come qualcosa che comporta un guadagno in termini di conoscenza, ma come ciò che provvede a plasmare “psicagogicamente” l'anima nell'atto in cui quest'ultima cerca di aprirsi un accesso a essa. In tal senso, a essere studiata è quella determinata attività verbale, in cui il parlante ha uno specifico rapporto con la verità, detta *parrēsia* o «parlar-chiaro», uno dei cui massimi rappresentanti nell'antichità è Socrate, presso il quale la *parrēsia* stessa si presenta come congiunta con la filosofia, intesa come “cura di sé” e “arte della vita”. Con il cinismo poi la *parrēsia*, abbandonando quasi del tutto il campo verbale, diventa essa stessa un modo di vita, così che dal dir-vero si passa al vivere-vero.

**Keywords:** Pedagogia/psicagogia, *Parrēsia*, Cura di sé, Veridizione, Cinismo.

***I. Parrēsia filosofica come psicagogia***

Come si sa, l'idea della filosofia come modo di vivere è stata ampiamente valorizzata, ai giorni nostri, soprattutto da due autori francesi: Pierre Hadot e Michel Foucault. Il primo l'ha compendiata nel concetto di «esercizi spirituali», il secondo in quello di «tecnologie del sé». Ricordiamo velocemente le definizioni che l'uno e l'altro ci hanno dato dei due concetti appena menzionati.

Hadot: «La parola “spirituale” permette, a nostro avviso, di far capire come tali esercizi siano opera non solo del pensiero, ma di tutto lo psichismo dell'individuo e, soprattutto, rivela le vere dimensioni di questi esercizi: grazie ad essi, l'individuo si eleva alla vita dello Spirito oggettivo, ossia si colloca nella prospettiva del Tutto»<sup>1</sup>.

---

\*Professore di Filosofia Morale, Università Europea di Roma.

<sup>1</sup> P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, a cura di A. I. Davidson, tr. it. di A. M. Marietti e A. Taglia, Einaudi, Torino 2005<sup>2</sup>, p. 30. Di Hadot, cfr., naturalmente, anche *La filosofia*

Foucault: «tecnologie del sé [sono quelle] che permettono agli individui di eseguire, coi propri mezzi o con l'aiuto degli altri, un certo numero di operazioni sul proprio corpo e sulla propria anima – dai pensieri, al comportamento, al modo di essere – e di realizzare in tal modo una trasformazione di se stessi allo scopo di raggiungere uno stato caratterizzato da felicità, purezza, saggezza, perfezione o immortalità»<sup>2</sup>.

Ancora Foucault: «L'espressione tecnologia del sé [...] [si riferisce a quelle] pratiche [che] riguardano procedure riflettute, elaborate, sistematizzate, che si insegnano agli individui in modo che, per la gestione della loro vita, il controllo e la trasformazione di sé attraverso di sé, possano pervenire a un certo modo di essere»<sup>3</sup>.

Come Hadot, anche Foucault fa poi uso del concetto di spiritualità, calibrandolo proprio sull'idea di una «trasformazione di se stessi». «Per "spiritualità" intendo [...] quello che si riferisce precisamente all'accesso del soggetto a un certo modo di essere e alle trasformazioni che il soggetto deve

---

*come modo di vivere. Conversazioni con J. Carlier e A. I. Davidson*, tr. it. di A. C. Peduzzi e L. Cremonesi, Einaudi, Torino 2008.

<sup>2</sup> Michel Foucault, *Tecnologie del sé*, in L. H. Martin, H. Gutman e P. Hutton (a cura di), *Tecnologie del sé*, tr. it. di S. Marchignoli, Bollati Boringhieri, Torino 1992, pp. 11-47: p. 13. Questo passo ricorre, quasi analogo, anche in M. Foucault, *Soggettività e verità*, in Id., *Sull'origine dell'ermeneutica del sé. Due conferenze al Dartmouth College*, a cura di «Materiali foucaultiani», Cronopio, Napoli 2012, pp. 31-60, laddove leggiamo che le tecniche o le «tecnologie del sé» sono quelle che «permettono agli individui di effettuare, con i propri mezzi [o con l'aiuto degli altri], un certo numero di operazioni sui propri corpi, sulle proprie anime, sui propri pensieri, sulla propria condotta; e questo in modo da trasformare se stessi, modificare se stessi, e raggiungere un certo stato di perfezione, di felicità, di purezza, di potere soprannaturale e così via» (p. 39).

<sup>3</sup> Id., *Soggettività e verità. Corso al Collège de France (1980-1981)*, ed. stabilita da F. Gros sotto la direzione di F. Ewald e A. Fontana, ed. it. a cura di P. A. Rovatti, tr. it. di D. Borca e C. Troilo, Feltrinelli, Milano 2017, p. 47. Su Hadot e Foucault interpreti della filosofia antica, da loro intesa come un esercizio pratico di trasformazione, cfr.: M. Montanari, *Hadot e Foucault nello specchio dei Greci. La filosofia antica come esercizio di trasformazione*, Mimesis, Milano-Udine 2009; Id., *La filosofia antica come esercizio spirituale e cura di sé nelle interpretazioni di Pierre Hadot e Michel Foucault*, in «Studi urbinati», 2010, vol. LXXX, pp. 343-353; M. Simonazzi, *La formazione del soggetto nell'antichità. La lettura di Michel Foucault e Pierre Hadot*, Aracne, Roma 2007; S. Righetti, *Letture su Michel Foucault. Forme della "verità": follia, linguaggio, potere, cura di sé* (cap. V: «Michel Foucault e Pierre Hadot: due letture della cura di sé nella filosofia antica»), Liguori, Napoli 2011, pp. 106-125. Infine, per le critiche che, circa il modo di intendere la «cura di sé», Hadot ha mosso a Foucault, cfr. P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., pp. 169-176 e *La filosofia come modo di vivere*, cit., pp. 182-183.

operare su se stesso per accedere a questo modo di essere»<sup>4</sup>. «“[S]piritualità [è] la ricerca, la pratica e l’esperienza per mezzo delle quali il soggetto opera su se stesso le trasformazioni necessarie per avere accesso alla verità»<sup>5</sup>.

Ora, parlando di «trasformazione di se stessi», ciò che Foucault ha in mente investe, in particolare, un punto: la distinzione, da lui stesso prospettata, fra pedagogia e psicagogia. Mentre egli definisce, infatti, come «“pedagogica” la trasmissione di una verità che ha la funzione di dotare un soggetto qualunque di attitudini, di capacità, di saperi, e così via, che in precedenza non possedeva, e che al termine di tale rapporto pedagogico dovrà invece possedere», definisce, invece, come «“psicagogica” la trasmissione di una verità che [...] ha piuttosto la funzione di modificare il modo d’essere del soggetto al quale ci si rivolge»<sup>6</sup>. Psicagogico, in Foucault, è sinonimo così, in tutto e per tutto, di spirituale, in quanto postulato della spiritualità è che la verità non sia concessa al soggetto in virtù di un semplice atto di conoscenza, ma che il soggetto stesso, nel farsi carico di essa, «si modifichi, si trasformi, cambi posizione, divenga cioè, in una certa misura e fino a un certo punto, altro da sé»<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> M. Foucault, *Soggettività e verità. Corso al Collège de France (1980-1981)*, cit., pp. 286-287.

<sup>5</sup> Id., *L’ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, a cura di F. Gros, tr. it. di M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2003, p. 17. Sulla spiritualità, in Foucault, come ciò che, esigendo una trasformazione del soggetto, si configura, perciò, come una «*askesis* della verità», cfr. A. I. Davidson, *Michel Foucault e la tradizione degli esercizi spirituali*, in M. Galzigna (a cura di), *Foucault, oggi*, Feltrinelli, Milano 2008, pp. 163-179: p. 171. A proposito di quest’ultima formula, va detto che Foucault intende «ascetismo» in senso letterale, ossia «nel senso pre-cristiano di qualsiasi esercizio pratico» (M. Jay, *Parresia visuale? Foucault e la verità dello sguardo*, in M. Cometa e S. Vaccaro [a cura di], *Lo sguardo di Foucault*, Meltemi, Roma 2007, pp. 19-38: p. 28): come sinonimo non di una «morale della rinuncia», ma di un «esercizio di sé su sé, attraverso cui si cerca di elaborare se stessi, di trasformarsi e di accedere a un certo modo di essere» (M. Foucault, *L’etica della cura di sé come pratica della libertà*, in *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste 3. 1978-1985. Estetica dell’esistenza, etica, politica*, a cura di A. Pandolfi, tr. it. di S. Loriga, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 273-294: p. 274).

<sup>6</sup> M. Foucault, *L’ermeneutica del soggetto*, cit., p. 365.

<sup>7</sup> Ivi, p. 17. Sulla «prova modificatrice di sé nel gioco della verità», come ciò che costituisce «il corpo vivo della filosofia» in quanto “ascesi” o «esercizio di sé, nel pensiero», cfr. M. Foucault, *L’uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, tr. it. di L. Guarino, Feltrinelli, Milano 1994, p. 14. Come scrive E. Radaelli, *L’incanto del dispositivo. Foucault dalla microfisica alla semiotica del potere*, ETS, Pisa 2011, si tratta, dunque, di «formare il soggetto altrimenti, [...] attraverso i temi delle “tecniche del sé” e dell’“etica del sé”, che mirano appunto a un altro modo di costruire la soggettività» (p. 62).

Ne discende che verità si dà solo a una condizione: che si verifichi una conversione del soggetto, che in essa venga messo in gioco tutto il suo essere, che il suo accesso alla verità produca degli effetti di ritorno di quest'ultima sul soggetto stesso, il quale, venendo “salvato” e trasfigurato, consegue così uno stato di beatitudine e di tranquillità dell'anima. «[Durante tutta l'antichità,] il problema filosofico relativo a “come avere accesso alla verità” e quello relativo alla pratica della spiritualità (ovvero a quelle trasformazioni necessarie nell'essere stesso del soggetto per consentire l'accesso alla verità) non sono mai stati separati»<sup>8</sup>.

Circa i rapporti fra psicagogia e pedagogia, Foucault rileva, inoltre, che, mentre, nell'antichità greco-romana, l'una risulta ancora molto prossima all'altra, in quanto il peso essenziale della verità, la necessità di dire il vero, le regole cui esso deve sottostare affinché possa produrre gli effetti desiderati poggianno, essenzialmente, «dalla parte del maestro, dalla parte di chi dirige», nella spiritualità cristiana accade, invece, che la psicagogia si sgancia dalla pedagogia, in quanto ora si è consapevoli che «la verità non proviene da chi guida l'anima, ma ci viene piuttosto accordata secondo un'altra modalità (Rivelazione, Testo, Libro eccetera)». Il peso essenziale della verità passa così a gravare da chi guida e dirige l'anima a colui la cui anima deve essere guidata, in quanto tutto ciò può aver luogo solo a un patto: che quest'anima, sottoposta a un'operazione psicagogica, enunci su se stessa un discorso vero. «[Il cristianesimo chiede all'anima che viene guidata] di dire una verità, e una verità che solo essa potrà dire poiché è la sola a detenerla, e che rappresenta se non il solo, certo almeno uno degli elementi fondamentali dell'operazione grazie alla quale il suo modo d'essere verrà modificato»<sup>9</sup>.

Questo rapporto fra l'anima e la verità, dove la seconda non tanto comporta un guadagno in termini di conoscenza, quanto provvede piuttosto a plasmare la prima, ci riconduce direttamente al lavoro che ha caratterizzato l'ultima fase della riflessione di Foucault. Ne è prova il ciclo di lezioni

---

<sup>8</sup> M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 19.

<sup>9</sup> Ivi, p. 366. Per le ricadute sul piano pedagogico della distinzione in questione, cfr. A. S. de Freitas, *The pedagogical parrhesia of Foucault and the educational ethos as psicagogia*, in «Revista Brasilera de Educação», 2013, vol. 18, pp. 325-338. Inoltre, sull'idea di educazione, in Foucault, come metamorfosi e trasformazione di sé, cfr. D. Moreau, *Foucault e la métamorphose éducative*, in «Materiali foucaultiani», 2018, n. 13-14, pp. 93-112.

americane, da lui tenute nel 1983<sup>10</sup>, i cui temi sono ripresi e sviluppati nel suo ultimo corso al Collège de France, del 1984<sup>11</sup>.

Partiamo dal primo dei due testi appena menzionati, il quale intende essere uno studio di quella determinata attività verbale, in cui il parlante ha uno specifico rapporto con la verità, detta *parrēsia* o «parlar-chiaro»<sup>12</sup>. Ebbene, la verità che qui è in gioco è tale che chi parla ha la certezza di avervi accesso solo nella misura in cui è in possesso di certe qualità morali. «[Per il parresiasta] il fatto di avere la verità è garantito dal possesso di certe qualità *moralis*: quando qualcuno ha certe qualità morali, allora quella è la prova che egli ha accesso alla verità, e viceversa»<sup>13</sup>. Inoltre, il possesso di questa verità non è mai indifferente, ma tale che si commisura sempre con un rischio o un pericolo. «La *parrēsia* [...] è legata al coraggio di fronte al pericolo: essa richiede propriamente il coraggio di dire la verità a dispetto di un qualche pericolo»<sup>14</sup>. «I parresiasti sono coloro che accettano, al limite, di morire per

---

<sup>10</sup> Cfr. Id., *Discorso e verità nella Grecia classica*, ed. inglese a cura di J. Pearson, ed. it. a cura di A. Galeotti, Donzelli, Roma 2019<sup>3</sup>. In appendice a questo testo si trova la conferenza di Grenoble, del 1982, *La parrēsia*, pp. 125-161.

<sup>11</sup> Id., *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, ed. stabilita da F. Gros sotto la direzione di F. Ewald e A. Fontana, ed. it. a cura di M. Galzigna, Feltrinelli, Milano 2011. Su cui cfr. T. Flynn, *Foucault as a Parrhesiast: His Last Course at the Collège de France (1984)*, in J. Bernauer e D. Rasmussen (a cura di), *The Final Foucault*, MIT Press, Cambridge 1988, pp. 102-118.

<sup>12</sup> Sull'idea di *parrēsia* come concetto che nasce precocemente, in Foucault, cfr. É. Balibar, *Sulle parrhēsia(e) di Foucault*, in «Materiali foucaultiani», 2017, n. 11-12, pp. 63-81, il quale ne registra la prima occorrenza nel testo *La verità e le forme giuridiche* (1974), a cura di L. D'Alessandro, La Città del Sole, Napoli 1994. Sulla *parrēsia*, in Foucault, cfr., inoltre, L. Cremonesi, *La parrhēsia nel pensiero filosofico di Michel Foucault*, in «Teoria», 2004, n. 2, pp. 127-149 e F. Gros, *La parrhēsia chez Foucault (1982-1984)*, in F. Gros (a cura di), *Foucault et le courage de la vérité*, PUF, Paris 2002, pp. 155-166. Infine, nella conferenza *La parrēsia*, cit., Foucault presenta il suo interesse per questo tema come la vera e propria cifra unificante di tutto il suo lavoro. La «questione dell'obbligo di dire la verità, del fondamento etico del dire il vero, [...] del dire la verità su se stessi» è, infatti, un qualcosa che lui avrebbe incrociato molte volte, all'altezza degli snodi principali del suo pensiero: innanzi tutto, «nella pratica medica e psichiatrica», poi «nella pratica giudiziaria, e in particolare nella pratica penale» e, infine, «a proposito del problema della sessualità, più esattamente della concupiscenza e della carne all'interno del cristianesimo» (pp. 127-128).

<sup>13</sup> Id., *Discorso e verità nella Grecia classica*, cit., p. 6.

<sup>14</sup> Ivi, p. 7.

aver detto il vero. [...] [N]el cuore della *parrēsia* si trova non lo statuto sociale e istituzionale del soggetto, ma il suo coraggio»<sup>15</sup>.

Infine, un'altra caratteristica della *parrēsia* è che qui il dire la verità è considerato come un dovere. Per cui ecco il punto in cui essa implica una connessione con la legge morale e con la libertà: «vi è *parrēsia* solo quando esiste libertà nell'enunciazione della verità»<sup>16</sup>. In altre parole, essa è un «obbligo» e, insieme, una «libertà»: «non è solo [...] l'obbligo di dire qualcosa, ma è anche la libertà [...] di dire la verità»<sup>17</sup>.

Foucault passa poi a constatare il fatto che è con la figura di Socrate che la *parrēsia* si presenta come congiunta con la filosofia, intesa come “arte della vita”: «il ruolo di Socrate è tipicamente un ruolo parresiastico»<sup>18</sup>. Ruolo che spicca non solo nell’*Apologia*, ma anche nell’*Alcibiade maggiore*, nonché nel *Lachete*. Nel secondo, Socrate invita il personaggio che dà il titolo al dialogo a prendersi cura di se stesso, ben prima di prendersi cura di Atene, governandola. «Socrate spiega [...] [ad Alcibiade] che è molto presuntuoso, da parte sua, volersi occupare della città, guidarla e rivaleggiare con i re di Sparta o i sovrani di Persia, se non ha imparato prima di tutto ciò che è necessario sapere per governare: deve, cioè, occuparsi innanzi tutto di se stesso»<sup>19</sup>. Nel terzo, l’interlocutore di Socrate è chiamato a “render conto” di sé, del modo in cui fin lì ha condotto la sua vita, per cui si annuncia una sorta di corrispondenza ontologica, in cui *lógos* e *bíos* stanno, fra loro, in una «relazione armoniosa»<sup>20</sup>.

---

<sup>15</sup> Id., *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, ed. stabilita da F. Gros sotto la direzione di F. Ewald e A. Fontana, ed. it. a cura di M. Galzigna, Feltrinelli, Milano 2009, pp. 63 e 71. Qui, Foucault scorge proprio in questo motivo «il nocciolo della *parrēsia*» (p. 63).

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 70.

<sup>17</sup> Id., *Dir vero su se stessi. Conferenze all’Università Victoria di Toronto (1982)*, ed. critica a cura di H.-P. Fruchaud e D. Lorenzini, ed. it. a cura di F. Domenicali, Orthotes, Napoli-Salerno 2020, p. 190.

<sup>18</sup> Id., *Discorso e verità nella Grecia classica*, cit., p. 13.

<sup>19</sup> Id., *La cura di sé. Storia della sessualità 3*, tr. it. di L. Guarino, Feltrinelli, Milano 1985, p. 48.

<sup>20</sup> Id., *Discorso e verità nella Grecia classica*, cit., p. 65. Su Socrate in quanto *philologos*, ossia come colui che presta attenzione, «soprattutto, al tipo di armonia che esiste [...]», in colui che parla, tra ciò che afferma (cioè tra il suo stesso discorso), e ciò che egli è», cfr. *ivi*, p. 149. Su questa «armonia» come il principio che ha ispirato l’idea stessa di filosofia dell’ultimo Foucault, cfr. R. Bodei, *Il dire la verità nella genealogia del soggetto occidentale*, in M. Galzigna (a cura di), *Foucault, oggi*, cit., pp. 124-133: p. 127.

Ma, da prendere in considerazione, per quanto riguarda il profilo parresiastico di Socrate, sono anche il *Fedro* e la *Lettera VII* di Platone. Mentre, nel primo, Socrate imposta il problema della verità proprio nel segno della categoria della psicagogia, ossia del modo di «condurre le anime attraverso la mediazione dei discorsi»<sup>21</sup>, nella seconda ci viene raccontato, invece, come lo stesso Socrate venga invitato a partecipare a un’azione giudiziaria illegale, promossa dal governo dei Trenta tiranni. «Socrate allora rifiuta, dando dunque così, in quanto filosofo, un esempio di resistenza filosofica al potere politico: un esempio di *parrēsia* che rimarrà a lungo un modello di atteggiamento filosofico di fronte al potere: la resistenza individuale del filosofo»<sup>22</sup>.

Tornando poi al nesso fra *parrēsia* e “cura di sé”, nell’età ellenistica, esso si sviluppa a tal punto che, con l’epicureismo, la prima viene a essere «considerata essenzialmente come una *téchne* di guida spirituale per l’“educazione dell’anima”»<sup>23</sup>. «La *parrēsia*, così come essa appare nel campo dell’attività filosofica nella cultura greco-romana, non è in prima istanza un concetto o un argomento, ma piuttosto *una pratica*»<sup>24</sup>.

Circa la *parrēsia* come pratica, tre sono, per Foucault, le tipologie di relazioni umane in cui ha trovato esplicazione, precisando che si tratta, però, solo di uno «schema generale»<sup>25</sup>. Essa è un’attività che può svolgersi nel contesto della vita comunitaria, nel contesto della vita pubblica o nel contesto dei rapporti interpersonali individuali. Nel primo caso, è diffusa in particolare presso gli epicurei, dove è spesso configurata come una *téchne* in relazione alla politica, alla navigazione o alla medicina. Nel secondo caso, è diffusa in particolare presso la scuola cinica, dove i punti di riferimento principali, in filosofia, «non sono i testi o le dottrine, ma le vite esemplari»<sup>26</sup>. Nel terzo caso, è diffusa in particolare presso la scuola stoica, dove la dissoluzione

---

<sup>21</sup> M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 315.

<sup>22</sup> Ivi, p. 209. Sulla *parrēsia* come pratica trasformativa di resistenza contro i regimi di verità prodotti dal potere, cfr. G. M. Mascaretti, *Michel Foucault on Problematisierung, Parrhēsia and Critique*, in «Materiali foucaultiani», 2014, n. 5-6, pp. 135-154.

<sup>23</sup> M. Foucault, *Discorso nella Grecia e verità classica*, cit., p. 13.

<sup>24</sup> Ivi, p. 72. Sulla *parrēsia* come ciò che, legando l’uno all’altro un maestro e un discepolo, «mette capo non tanto a una retorica, quanto a un’erotica», cfr. S. P. Vignale, *Cuidado de sí y cuidado del otro. Aportes desde Michel Foucault para pensar relaciones entre subjetividad y educación*, in «Contrastes. Revista Internacional de Filosofía», 2012, vol. XVII, pp. 307-324: p. 316.

<sup>25</sup> M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia classica*, cit., p. 74.

<sup>26</sup> Ivi, p. 78.

dell’autoinganno e la risolutezza nei propositi sono i valori che rivestono la più alta importanza.

Passando poi al corso del 1984, interamente dedicato alla *parrēsia*, Foucault precisa il fatto che essa, in quanto pratica di dire-il-vero su se stessi, non è che «l’illustrazione, la realizzazione e l’esemplificazione concreta del principio dello *gnōthi seauton* [socratico]», il quale è da ricondurre, a sua volta, al «principio [...] della *epimeleia heautou* (del prendersi cura di sé, del dedicarsi a se stessi)»<sup>27</sup>. «[C’è] una *parrēsia* che si potrebbe definire psicagogica, dato che si tratta di dirigere e di guidare l’anima degli individui. [...] [La *parrēsia*] è una pratica che trova l’oggetto del proprio esercizio nella trasformazione del soggetto da parte di se stesso e del soggetto da parte dell’altro»<sup>28</sup>.

Proprio a partire dal principio dell’*epimeleia heautou*, si è sviluppata così quella che potrebbe chiamarsi una “cultura del sé”: si producono, cioè, una serie di pratiche, dove il dire-il-vero su se stessi presuppone, necessariamente, la presenza di un *altro*, come referente dell’obbligo di “veridizione”<sup>29</sup>. Questo *altro*, il quale, nella cultura antica, poteva essere un filosofo o, anche, un individuo qualsiasi, nel cristianesimo, prenderà poi le vesti di un confessore o di un direttore spirituale, mentre, nell’età moderna, di un medico, di uno psichiatra, di uno psicologo o di uno psicoanalista.

La “cura di sé”, inoltre, se, da un lato, funge da contesto più ampio entro cui si inquadra il principio del “conosci te stesso”, dall’altro, coincide con una serie di pratiche che non vengono mai condotte in solitudine, ma assumono

---

<sup>27</sup> Id., *Il coraggio della verità*, cit., p. 16. Foucault mette a tema i rapporti fra il principio della “cura di sé” e quello del “conosci te stesso” delfico, il quale fa la comparsa, in filosofia, con Socrate, all’inizio de *L’ermeneutica del soggetto*, cit., dove nota che essi, nel mondo greco, sono spesso associati l’uno con l’altro. «Lo *gnōthi seauton* (“conosci te stesso”) appare infatti, in maniera piuttosto chiara e in una serie di testi nient’affatto secondari, nel quadro generale dell’*epimeleia heautou* (cura di se stessi), [...] come una sorta di applicazione concreta, precisa e particolare, della regola generale» (pp. 6-7). In tal senso, la cura di se stessi è «il quadro, il terreno, il fondamento a partire dal quale risulta giustificato l’imperativo del “conosci te stesso”» (p. 10).

<sup>28</sup> Id., *Il governo di sé e degli altri*, cit., pp. 188 e 336.

<sup>29</sup> In *ivi*, ciò prova che la *parrēsia* è una nozione che si colloca «al crocevia tra l’obbligo di dire il vero, tra le procedure e tecniche di governamentalità e la costituzione del rapporto con se stessi» (p. 51). Sul tema della “veridizione”, nell’ultimo Foucault, cfr., inoltre, G. La Rocca, *Soggettività e veridizione nell’ultimo Foucault*, Sapienza Università Editrice, Roma 2018.

sempre una dimensione comunitaria e sociale<sup>30</sup>. Il punto è che la raccomandazione, che viene dai filosofi, a occuparsi di se stessi, «non significa che una tale sollecitudine sia riservata a chi sceglie una vita simile alla loro; o che tale atteggiamento debba esser limitato al periodo in cui si coltivano studi filosofici». «È un principio valido per tutti, continuamente e per l'intero arco della vita»<sup>31</sup>. «L'uomo deve occuparsi di se stesso [...] durante tutta la sua vita: dalla giovinezza fino al compimento della vecchiaia»<sup>32</sup>. E tanto più lo deve fare, in quanto «ogni pedagogia, quale che sia, è incapace di farsene carico». Ma se l'invito alla “cura di sé”, rivolto all'adolescente, è finalizzato a prepararlo alla vita adulta, a cosa sarà finalizzato l'invito alla “cura di sé” rivolto all'uomo maturo? «[A] preparare [...] quel compimento dell'esistenza che coincide con quell'età in cui la vita stessa risulterà compiuta, [...] [età] costituita dalla vecchiaia»<sup>33</sup>.

Foucault nota poi che è grazie a una «trasformazione della *parrēsia* orientata e parametrata sulla *polis*», ossia incardinata nei problemi inerenti alla democrazia, in una «*parrēsia* orientata e parametrata sull'*ethos* [...] [che] ha potuto costituirsi, almeno in alcuni suoi caratteri fondamentali, la filosofia occidentale in quanto pratica del discorso vero»<sup>34</sup>. Ciò significa che correlato essenziale della *parrēsia* diventa la *psyché* degli individui, nel senso che quest'ultima può essere curata ed educata e, tramite il discorso vero, le si può

<sup>30</sup> Sulla “cura di sé” non come «un'esigenza della solitudine ma [come] una verità pratica sociale», cfr. F. Gros, *Soggetto morale e sé etico in Foucault*, in *Foucault e le genealogie dei dir-vero*, a cura di «Materiali foucaultiani», Cronopio, Napoli 2014, pp. 17-31: p. 25.

<sup>31</sup> M. Foucault, *La cura di sé*, cit., p. 51.

<sup>32</sup> Id., *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 50. Circa l'estensione della “cura di sé” all'intero arco della vita individuale, Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., ricorre al noto inizio della *Lettera a Meneceo* di Epicuro («Quando si è giovani non bisogna esitare a filosofare, né quando si è vecchi ci si deve stancare di continuare a farlo»), dove «possiamo constatare l'identificazione tra “filosofare” e “prendersi cura della propria anima”» (p. 78). Inoltre, sulla “cura di sé”, la quale, proprio in quanto accompagna l'individuo dalla giovinezza alla vecchiaia, può essere configurata così come una vera e propria «forma di vita», cfr. M. Foucault, *Dir vero su se stessi*, cit., p. 49.

<sup>33</sup> Id., *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 68. Sul nuovo significato che la considerazione della vecchiaia riceve nell'età ellenistica, cfr. *ivi*, pp. 93-94. Per riassumere: mentre, nella cultura greca tradizionale, la vecchiaia, da un lato, è sinonimo di saggezza, dall'altro, lo è di fragilità e di debolezza, a partire dal momento in cui la “cura di sé” è vista come un qualcosa che va praticata per tutta la vita essa diviene, invece, «il punto di compiuta realizzazione, ovvero la forma più alta della cura di sé» (p. 93). Nel senso che «il vecchio potrà finalmente essere colui il quale è sovrano su se stesso, colui il quale può bastare interamente a se stesso» (p. 94).

<sup>34</sup> Id., *Il coraggio della verità*, cit., p. 44.

inculcare quella disposizione etica che la renderà capace di intendere la verità e di comportarsi in maniera conforme a essa: «questa doppia determinazione – della *psyché* come correlato del dire-il-vero parresiastico e dell'*ethos* come obiettivo della pratica parresiastica – implica il fatto che la *parrēsia* [...] prende ora corpo all'interno di un insieme di operazioni che permettono alla veridizione di indurre nell'anima degli effetti di trasformazione»<sup>35</sup>.

L'*Apologia di Socrate* di Platone, insieme con il *Critone* e il *Fedone*, viene individuata così come il luogo di fondazione di una *parrēsia* non politica, ma filosofica, ossia di un dire-il-vero coraggioso, esposto al pericolo della morte, che sprona gli uomini a prendersi cura di se stessi: della loro ragione (*phrónesis*), della verità (*alētheia*), nonché della loro anima (*psyché*). In altre parole: la filosofia diviene «detentrice del monopolio della *parrēsia*», e ciò proprio in quanto essa è «operazione sulle anime, [...] psicagogia»<sup>36</sup>.

In tal senso, è il tema della “cura di sé” la cifra unificante dei tre dialoghi platonici prima menzionati. Nell'*Apologia*, Socrate invita ripetutamente gli uomini a occuparsi di se stessi. Nel *Critone*, il suo rifiuto a evadere dal carcere è motivato dal fatto che le Leggi «vegliano sulla città, [...] si occupano dei cittadini, sono vigili ed esprimono sollecitudine»<sup>37</sup>. Nel *Fedone*, a Critone che chiede al Maestro le sue ultime volontà, questi risponde: «Quello che dico sempre, [...] nulla di nuovo: cioè che, se vi prenderete cura di voi medesimi, farete cosa grata a me e [...] anche a voi medesimi»<sup>38</sup>.

Ma se l'*Apologia*, il *Critone* e il *Fedone* costituiscono la «trilogia della *parrēsia* socratica», il *Lachete* viene visto, invece, come un «esempio dell'esercizio di questa *parrēsia»<sup>39</sup>. Tra l'altro, quest'ultimo è il dialogo platonico in cui ricorre più spesso il sostantivo in questione, insieme alla forma verbale che da esso ne deriva. Foucault vede nel *Lachete* «uno dei rarissimi testi, in tutta la filosofia occidentale, che mette in primo piano la questione del coraggio, e soprattutto del coraggio della verità». Premesso che, in gran parte della riflessione occidentale, dal pitagorismo alla filosofia moderna, è presente una «catartica della verità», ossia l'idea secondo cui il soggetto, per avere accesso alla verità, deve rompere ogni legame con il mondo sensibile, in quanto mondo dell'impuro e dell'errore, ebbene, una via*

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 73.

<sup>36</sup> Id., *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 291.

<sup>37</sup> Id., *Il coraggio della verità*, cit., p. 115.

<sup>38</sup> *Fedone* (115b), in Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, p. 120.

<sup>39</sup> M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 124.

alternativa a questa «catartica della verità» è quella, appunto, del «coraggio della verità»: «quale tipo di risoluzione, quale tipo di volontà, quale tipo non solo di sacrificio ma anche di lotta si è capaci di affrontare per arrivare alla verità? Questa lotta per la verità è cosa diversa dalla purificazione necessaria a raggiungere la verità»<sup>40</sup>.

Sempre nel *Lachete* viene colto, inoltre, il punto di partenza di una delle due grandi linee evolutive della filosofia occidentale: quella secondo cui l'oggetto della “cura di sé” non tanto è l'anima, intesa come la cognizione dell'elemento divino in noi, il quale ci permette, appunto, di contemplare la verità – come leggiamo nell'altro dialogo platonico l'*Alcibiade*<sup>41</sup> –, quanto la vita (il *bios*), la maniera di vivere, la pratica dell'esistenza. «Abbiamo da un lato una filosofia che deve collocarsi sotto il segno della conoscenza dell'anima, e che trasforma questa conoscenza in una ontologia del sé. Abbiamo poi, dall'altro, una filosofia come prova della vita, come *bios*, che è materia etica e oggetto di un'arte di sé»<sup>42</sup>.

In tal modo, l'ambito in cui si esercita la *parrēsia* di Socrate viene fatto coincidere, da Foucault, proprio con la sfera dell'esistenza, della maniera di esistere, del «*trópos* della vita»<sup>43</sup>. Nel senso che il “render conto di se stessi”, il “dare ragione di sé (*lógon didónai*)”, viene convalidato, dal primo, alla luce non di una conoscenza portatrice di autorità, ma di una “prova del fuoco (*básanos*)” che divide e discrimina, nelle cose sottoposte a esame, tutto ciò che è bene da ciò che non lo è: una «prova permanente dell'anima [...] e della sua qualità attraverso il gioco delle domande e delle risposte»<sup>44</sup>. «Il modo di vita appare [a Socrate] come il correlato essenziale della pratica del dire-il-vero. Dire la verità in ordine alla preoccupazione fondamentale degli uomini significa mettere in discussione il loro modo di vita, cercare di metterlo alla prova, definendo ciò che in esso può essere convalidato e riconosciuto come buono e ciò che invece va respinto e condannato»<sup>45</sup>.

Muovendo dall'idea secondo cui questo “dare ragione di sé” deve fornire, secondo Socrate, il profilo visibile del tratto plastico che gli uomini intendono imprimere alla loro vita, Foucault definisce una tale impresa come

---

<sup>40</sup> *Ivi*, pp. 127-128

<sup>41</sup> Foucault propone una sua lettura dell'*Alcibiade* in *L'ermeneutica del soggetto*, cit., pp. 27-36 e 45-70.

<sup>42</sup> Id., *Il coraggio della verità*, cit., p. 130.

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 145.

<sup>44</sup> Id., *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 348.

<sup>45</sup> Id., *Il coraggio della verità*, cit., p. 150.

una stilistica o un’«estetica dell’esistenza»: una messa-in-forma della vita come splendore, perfezione e «bellezza possibile»<sup>46</sup>. Ora, il pensatore francese ritiene che, nella filosofia occidentale, l’instaurazione del sé come realtà ontologicamente distinta dal corpo avrebbe affossato l’instaurazione del sé come *bíos*, stile di vita o modo di vivere, con la conseguenza che l’interesse esclusivo per la dimensione spirituale dell’anima, configurandosi come «preparazione per una salvezza ultraterrena», ha avuto l’effetto di obliare il «rapporto immanente di libertà e di felicità che si prende con se stessi»<sup>47</sup>.

In tal senso, Foucault è arrivato a distinguere due forme radicalmente distinte, fra loro, di ascesi: l’ascesi greco-romana e l’ascesi cristiana, dove, mentre la prima è «*ethopoietica*» e «rivolta verso la verità (*truth-oriented*)», la seconda è, invece, «*metanoetica*» e «rivolta verso la realtà (*reality-oriented*)»<sup>48</sup>. Per l’una, più che «acquisire una formazione», conta soprattutto «disapprendere», ossia «sbarazzarsi di tutta la cattiva formazione che si è ricevuta in precedenza, di tutte le cattive abitudini, derivate dalla folla, dai cattivi maestri, ma anche dalla famiglia, dall’*entourage*, dai parenti». Per l’altra, quel che conta è, all’opposto, il «cambiamento dello statuto dell’anima», nella misura in cui essa fa esperienza del passaggio «da una realtà all’altra, dalla morte alla vita»<sup>49</sup>.

## 2. L’esempio del cinismo

Il tema del *bíos* come oggetto della “cura di sé” costituisce, per Foucault, il punto di partenza di una pratica filosofica che trova nel cinismo il suo esempio più rappresentativo. Per il pensatore francese, infatti, è solo

<sup>46</sup> Ivi, p. 160. Da C. Croce, *L’ombra di pólemos, i riflessi del bios. La prospettiva della cura a partire da Jan Patočka e Michel Foucault*, Mimesis, Milano-Udine 2014, l’«estetica dell’esistenza» di Foucault è vista come una tecnica che «fornisce gli strumenti necessari affinché ciascuno possa divenire un virtuoso della propria vita. Il virtuoso, infatti, è colui che può sganciarsi dall’obbedienza pedissequa alla regola per tentare soluzioni originali e produrre risultati inattesi» (p. 224). Inoltre, sull’«estetica dell’esistenza» di Foucault come motivo che ci riconduce a Nietzsche e al suo proposito di fare della vita un monumento, cfr. S. Catucci, *Potere e visibilità. Studi su Michel Foucault*, Quodlibet, Macerata 2018, pp. 27-28, nonché S. Righetti, *Foucault interprete di Nietzsche. Dall’assenza dell’opera all’estetica*, Mucchi, Modena 2016.

<sup>47</sup> A. Sforzini, *Michel Foucault. Un pensiero del corpo*, Ombre corte, Verona 2019, p. 87.

<sup>48</sup> M. Foucault, *Dir vero su se stessi*, cit., pp. 95 e 105.

<sup>49</sup> Ivi, pp. 74, 104 e 95.

con il cinismo che il passaggio dal *lógos* al *bíos* si realizza compiutamente, nel senso che la *parrēsia*, abbandonando quasi del tutto il campo verbale, «diventa essa stessa modo di vita – dal *dir*-vero si passa al *vivere*-vero»<sup>50</sup>. Riferendosi al cinismo, Foucault afferma che esso «[f]a della forma dell'esistenza una condizione essenziale del dire-il-vero. Fa della forma dell'esistenza la pratica di riduzione che lascerà spazio al dire-il-vero. Infine, fa della forma dell'esistenza un modo di rendere visibile, nei gesti, nel corpo, nella maniera di vestirsi, nella maniera di comportarsi e di vivere, la verità stessa. Insomma, il cinismo fa della vita, dell'esistenza, del *bíos*, ciò che potremmo chiamare un'aleturgia, una manifestazione della verità»<sup>51</sup>.

In altre parole, il cinismo si presenta come una versione particolare della *parrēsia* o del dire-il-vero, in quanto esso si avvale, come suo strumento, proprio dell'esistenza di colui che deve praticare l'«aleturgia», nel senso che è la sua forma-di-vita stessa ciò che si dà come manifestazione e testimonianza di verità. Anzi, di più, come scandalo vivente di quest'ultima<sup>52</sup>. Ma oltre a questo, Foucault coglie un altro tratto caratteristico del cinismo: il militantismo, ossia il fatto che esso può essere visto come una prefigurazione di quei movimenti e di quella pratica rivoluzionaria che tanta parte avrà nella storia del XIX secolo<sup>53</sup>.

---

<sup>50</sup> D. Lorenzini, *Etica e politica di noi stessi. Riflessioni su un uso possibile dell'ultimo Foucault*, in P. Vernaglione (a cura di), *Michel Foucault. Genealogie del presente*, manifestolibri, Castel San Pietro Romano 2015, pp. 41-58: p. 53. Sul fatto che la riabilitazione del cinismo, da parte di Foucault, è resa possibile proprio dalla sua rivalutazione, in chiave storiografica e teoretica, della *parrēsia*, cfr. G. La Rocca, *Soggettività e veridizione nell'ultimo Foucault*, cit., p. 7.

<sup>51</sup> M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 170. Foucault introduce il termine «aleturgia» in *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France (1979-1980)*, ed. stabilita da M. Sellenart sotto la direzione di F. Ewald e A. Fontana, ed. it. a cura di P. A. Rovatti, tr. it. di D. Borca, Feltrinelli, Milano 2014, p. 18 («Prima Lezione»). Nel coniarlo, egli intende far risaltare il riferimento non solo ad *aletheia* (verità), ma anche a «liturgia». In M. Foucault, *Mal fare, dir vero. Funzione della confessione nella giustizia. Corso di Lovanio*, 1981, ed. a cura di F. Brion e B. E. Harcourt, tr. it. di V. Zini, Einaudi, Torino 2013, il pensatore francese lo mette in connessione, infatti, proprio con «liturgia», al fine di indicare «una procedura rituale per far apparire [...] ciò che è vero» (p. 30).

<sup>52</sup> Sullo scandalo della verità cinico, visto come ciò che mette in discussione qualsiasi regime educativo restrittivo, cfr. A. Ansgar, *The Culture of Education. Ancient Cynicism and “the scandal of truth”*, in «Materiali foucaultiani», 2018, n. 13-14, pp. 75-92.

<sup>53</sup> Tema caro a Foucault, in quanto lui stesso, lungo tutta la sua vita, è stato un grande interventista su questioni di attualità: politiche, sociali e filosofiche. Su questo punto, cfr. M. Foucault, *Il filosofo militante. Archivio Foucault 2. Interventi, colloqui, interviste. 1971-1977*, a cura di A. Dal Lago, tr. it. di A. Petrillo, Feltrinelli, Milano 1997.

Foucault insiste sul carattere di filosofia popolare del cinismo, visto che esso si dirigeva a un pubblico numeroso e, di conseguenza, non erudito e poco colto. Il che spiega anche la sua povertà teorica, la sua struttura dottrinale schematica e limitata, cosa che i cinici giustificavano in base al fatto che l'insegnamento filosofico non deve trasmettere conoscenze, ma far sì che chi veniva formato si provvedesse di un'armatura per la vita, capace di fargli affrontare tutti gli eventi<sup>54</sup>. Del resto, stando a una testimonianza di Diogene Laerzio, i cinici, escludendo la logica e la fisica dal dominio della filosofia, consideravano la morale la sola disciplina che copriva interamente un tale dominio. Lo stesso insegnamento adottato dai cinici non era dogmatico, ma usava ricorrere a esempi, apologhi, aneddoti, così che esso ha dato vita a un tradizionalismo molto diverso da quello di tipo dottrinale: «il cinismo [...] ha praticato ciò che potremmo chiamare, più che un tradizionalismo della dottrina, un tradizionalismo dell'esistenza. Il tradizionalismo dell'esistenza non cerca di riattualizzare un nucleo primitivo di pensiero, ma di rimemorare elementi ed episodi di vita – la vita di chi è esistito realmente o miticamente [...]. Elementi ed episodi che ora si tratta di imitare, di far esistere nuovamente, [...] restitu[endo] forza a una condotta nonostante il suo indebolimento morale»<sup>55</sup>.

In tal senso, simbolo del cinismo non è tanto la figura del saggio tradizionale dell'alta antichità, quanto l'eroe filosofico: una sorta di matrice di stampo morale che serviva a modellare esistenze, prospettando a esse esempi di vita<sup>56</sup>. Eroe filosofico che prefigura così il santo o l'asceta del cristianesimo.

È molto interessante come, a partire da tutto ciò, Foucault sia arrivato a concepire l'idea di una riforma della storia della filosofia, la quale, piuttosto che limitarsi alla trasmissione delle dottrine di competenza di questo settore, come è avvenuto fino a oggi, si presenti come «una storia delle forme, dei modi e degli stili di vita, una storia della vita filosofica come problema

<sup>54</sup> Si trattava di un vero e proprio «allenamento filosofico» – leggiamo in M. Foucault, *Soggettività e verità*, cit. –, il cui obiettivo era di «armare l'individuo di un certo numero di precetti che gli avrebbero permesso di condurre se stesso in tutte le circostanze della vita senza perdere la padronanza di sé, la tranquillità dello spirito, [o] la purezza del corpo e dell'anima» (p. 42).

<sup>55</sup> Id., *Il coraggio della verità*, cit., p. 205.

<sup>56</sup> Sul rapporto, in Foucault, fra *parrēsia* ed esemplarità, trattato in riferimento particolare al cinismo, cfr. O. Irrera, *Parrēsia ed exemplum. La parrēsia e i regimi aleturgici dell'exemplum a partire da L'ermeneutica del soggetto di Michel Foucault*, in «Nóema», 2013, n. 4/1, pp. 11-31.

filosofico, ma anche come maniera di essere, e come forma al tempo stesso etica ed eroica»<sup>57</sup>. Naturalmente, una tale ricostruzione, muovendo dall’antichità, procederebbe nel segno della continuità, attraverso il medioevo, fino agli inizi dell’età moderna. Poi si interromperebbe bruscamente, nel momento esatto in cui la filosofia, a partire dal XIX secolo, si costituisce come un fenomeno esclusivamente accademico. «L’eroismo filosofico, l’etica filosofica non si situano più nella pratica stessa della filosofia, diventata ormai professione d’insegnamento, ma in un’altra forma di vita filosofica, dislocata e trasformata, ovvero nel campo politico: la vita rivoluzionaria»<sup>58</sup>.

E arriviamo così a un tema che, per Foucault, è stato assolutamente essenziale nella storia del nostro pensiero filosofico, della nostra etica, nonché della nostra spiritualità: la vera vita, la vita la cui verità sta nella sua felicità perfetta. Ebbene, i cinici, dandosi un’identità proprio in rapporto a questo tema, già presente in Platone, lo pongono radicalmente sotto forma di scandalo. Essi, infatti, qualificandosi come “cani”, conducono una vita senza pudore, senza vergogna e senza rispetto umano: la vita di chi fa in pubblico e sotto gli occhi di tutti ciò che solo i cani, e in genere gli animali, fanno e che gli uomini, invece, nascondono. Ma “vita da cani” anche in altri sensi: in quanto essa è indifferente a tutto ciò che può succedere e non è legata a nulla; in quanto è una vita che abbaia contro i nemici; in quanto è una vita di chi, facendo la guardia, protegge. Ecco, dunque, i quattro caratteri che, per i cinici, deve avere la vera vita: essa non cela niente, è indipendente, retta, nonché sovrana e interamente padrona di sé.

La vera vita si configura così come una vita altra, per il fatto che è in rottura totale rispetto alle forme tradizionali di esistenza: di quelle che conducono gli uomini, in generale, e i filosofi, in particolare<sup>59</sup>. Ora, Foucault pensa che la questione dell’altro mondo, sollevata da Socrate e portata avanti da Platone, insieme con quella della vita altra siano due domande di grande spessore filosofico e di ampia portata storica: «i due grandi temi, le due grandi forme [...] entro cui la filosofia occidentale non ha mai cessato di

---

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 206.

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 207.

<sup>59</sup> Il che è la prova che, in questo ultimo corso al Collège de France di Foucault, «sono gli atteggiamenti estremi, i gesti di rottura assoluta, più che il rapporto dialogico, a essere al centro dell’attenzione». Lo leggiamo in M. Iofrida – D. Melegari, *Foucault*, Carocci, Roma 2017, p. 284.

svilupparsi»<sup>60</sup>. «Queste due linee di sviluppo – di cui la prima tende all’altro mondo e la seconda alla vita altra, entrambe a partire dalla “cura di sé” – sono ovviamente divergenti, poiché l’una porta alla speculazione platonica, neoplatonica e alla metafisica occidentale, mentre l’altra non porta a niente di più, in un certo senso, che alla rozzezza cinica. Ma tale rozzezza rilancia, come questione insieme centrale e marginale rispetto alla pratica filosofica, la questione della vita filosofica e della vera vita come vita altra»<sup>61</sup>.

Circa l’interpretazione del cinismo di Foucault, alcuni studiosi hanno notato il fatto che, mentre prima del 1984, tale interpretazione era ancora fortemente debitrice dei lavori di Hadot<sup>62</sup>, nell’ultimo corso al Collège de France essa, invece, se ne emancipa completamente e – come abbiamo già visto – giunge a vedere nel cinismo un modo del tutto originale di esercizio della *parrēsia*<sup>63</sup>. Originale, perché il cinico, presentando la propria vita come interamente sovrana su di sé, ambisce a essere riconosciuto come l’unico e vero detentore della funzione regale in terra. Allo stesso tempo, però, egli si presenta non solo come il vero re, ma anche come l’anti-re, nella misura in cui mostra quanto vana, precaria e illusoria sia qualsiasi monarchia politica.

In tal senso, si può dire che, nel cinismo, si mostra sotto una nuova luce «un grande vecchio problema, insieme politico e filosofico»: la questione del «coraggio della verità, così importante per tutta la filosofia antica». Tale «coraggio cinico della verità» consiste in questo: nel «riuscire a far sì che gli uomini condannino, respingano, disprezzino, insultino la manifestazione stessa di ciò che essi ammettono, o pretendono di ammettere, sul terreno dei principi. [...] È questo lo scandalo cinico»<sup>64</sup>.

---

<sup>60</sup> M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 236.

<sup>61</sup> *Ivi*, p. 237.

<sup>62</sup> Per alcuni giudizi critici di Hadot sul cinismo, cfr. *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., laddove si dice, ad esempio che, per i cinici, la rottura totale con il mondo profano era «analoga alla professione monacale nel cristianesimo», cosa per cui esso, più che una filosofia in senso proprio, era «una condizione di vita» (p. 63).

<sup>63</sup> Sulla *parrēsia* cinica, così come la intende Foucault, cfr. L. Cremonesi, *Michel Foucault e il mondo antico. Spunti per una critica dell’attualità*, ETS, Pisa 2008, pp. 171-188.

<sup>64</sup> M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., pp. 225-226. Al riguardo, F. Gros, *L’etica antica e lo scandalo della verità*, in «Iride. Filosofia e discussione pubblica», 2012, n. 66, pp. 287-298, scrive che, con i cinici, è «uno stile generale d’alterità che emerge dall’applicazione diretta e radicale dei valori di verità al *bíos*. Innanzitutto, perché questa vita stona scandalosamente; e poi perché nutre una *parrēsia* che non cessa di denunciare l’ipocrisia e la corruzione generalizzate, strappando così le maschere di rispettabilità che nascondono comportamenti contrari ai principi rivendicati. Questo movimento è importante: l’alterità del

È così che la domanda che il cinismo non ha mai smesso di porre alla filosofia antica, ma anche alla filosofia cristiana e moderna, è quella relativa alla vita filosofica<sup>65</sup>. È il problema non tanto delle condizioni che permettono di riconoscere un enunciato come vero, quanto di qual è la forma di vita più adeguata rispetto alla pratica del dire-il-vero. Il punto è che, per quanto la filosofia occidentale sia nata proprio postulando il nesso strettissimo che corre fra vita e pratica filosofiche, ossia che filosofare, prima che una forma di discorso, è una forma di vita, essa si è evoluta dimenticandosi sempre più di un tale nesso. Un esito, questo, di cui Foucault coglie le cause in due distinti motivi: nell’assorbimento del tema della vera vita da parte dell’ascetismo e della spiritualità religiose e nell’istituzionalizzazione di tutte le pratiche del dire-il-vero sotto il regime del discorso scientifico. «Il fatto è che la questione della vera vita si è a poco a poco cancellata nella riflessione e nella pratica filosofica. [...] La mancata considerazione della vita filosofica ha reso possibile il fatto che il rapporto con la verità possa ora manifestarsi ed essere convalidato solo in termini scientifici»<sup>66</sup>.

In altre parole, nella filosofia occidentale è andata progressivamente tramontando proprio l’idea della filosofia come psicagogia, con la conseguenza che il filosofare si è configurato sempre più come un sistema teorico di verità sviluppato entro un dominio determinato o in rapporto all’essere stesso. All’opposto, lungo tutta l’antichità e, in particolare, nel cinismo, «la filosofia ha vissuto come libera interpellanza: è stata libera interpellanza della condotta umana; e questo attraverso un dire-il-vero che accetta di correre il rischio di essere in pericolo»<sup>67</sup>.

---

*bίος κynikός* deve spezzare la dinamica di menzogna delle commedie sociali. Non si tratta quindi di indicare identità, ma di smascherare contraddizioni» (p. 296).

<sup>65</sup> Sul cinismo, in Foucault, come domanda del pensiero, cfr. E. Buono, *Il cinismo come domanda nel pensiero di Michel Foucault e Carlo Sini*, in «Nóema», 2013, n. 4/2, pp. 1-77.

<sup>66</sup> M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., pp. 227-228.

<sup>67</sup> Id., *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 329.



# GEOPOLITICA E BIOPOLITICA: FOUCAULT E L'IMPORTANZA DELLE RELAZIONI INTERNAZIONALI NELLO SVILUPPO DELLE FORME GOVERNAMENTALI (1976-1979)

**GIUSEPPE DE RUVO\***

## *Abstract*

Il presente articolo intende mostrare come la geopolitica abbia svolto un importante ruolo nello studio delle governamentalità svolto da Michel Foucault a partire dal 1976. In particolare, si analizzerà l'impatto biopolitico delle paci della Westfalia e della sconfitta della Germania nella Seconda Guerra Mondiale, con la conseguente necessità di rifondare uno stato tedesco. L'articolo intende dunque mostrare come Foucault avesse ben chiare le dinamiche internazionali, le quali – anche se non da sole – giocano un ruolo importante nella ridefinizione dei nessi sapere-potere. In conclusione, l'articolo mostra come una tale consapevolezza sia oggi importante, nella misura in cui viviamo in un'epoca segnata dalla nascita di nuove forme governamentali e caratterizzata da profondi cambiamenti geopolitici.

**Keywords:** Biopolitica, Foucault, Geopolitica, Neoliberalismo, Sicurezza.

## *1. Introduzione: Foucault e la geopolitica*

Agli inizi del 1976, apparve sulla rivista francese di geopolitica *Hérodote* una lunga intervista, intitolata *Questions à Michel Foucault sur la géographie*. Lo svolgimento dell'intervista è estremamente particolare. In prima battuta, Foucault appare seccato davanti alle domande degli intervistatori, i quali paiono volerlo convincere ad inserire la geografia all'interno del suo itinerario archeologico. Il filosofo francese risponde che, certamente, il sapere geografico è importante, ma che la sua archeologia non ha carattere onnicomprensivo; inoltre, Foucault fa presente ai suoi intervistatori che, se dovesse fare una lista di tutte quelle scienze interessanti e utili per il suo progetto di cui non ha trattato, la lista sarebbe semplicemente

\*Dottore in Filosofia, Università Vita-Salute San Raffaele.

infinita<sup>1</sup>. Gli interlocutori, però, lo incalzano, facendogli presente come egli si riferisca spesso a storici, come Febvre e Braudel, che intrattengono uno stretto rapporto con la geografia<sup>2</sup>. Foucault non cede, arrivando anche a dire che non parla di geografia semplicemente perché non la conosce a sufficienza<sup>3</sup>. Insomma, l'intervista pare non avere sbocchi.

La situazione si sblocca quando gli intervistatori di *Hérodote*, dopo aver passato in rassegna le «metafore geografiche»<sup>4</sup> usate da Foucault, cambiano il piano del discorso, centrando non più sulla geografia in quanto scienza positiva, ma sui rapporti tra spazio e potere. In particolare, in un passaggio decisivo, gli intervistatori fanno notare come alcune nozioni spaziali/geografiche siano in realtà intimamente connesse con quello che viene definito “discorso strategico”: «la regione dei geografi non è altro che la regione militare (da *regere*, comandare), e provincia non è altro che il territorio vinto (da *vincere*). Il campo rinvia al campo di battaglia...»<sup>5</sup>. Insomma, gli interlocutori di Foucault chiariscono come il discorso che, a loro avviso, Foucault dovrebbe inserire nel suo progetto non sia quello della mera geografia fisica o della geografia in quanto scienza positiva. Al contrario, il discorso da tematizzare è *un discorso strategico sullo spazio*, che permette di decrittare e ricostruire spostamenti di sapere e di potere. In una parola, è un discorso *geopolitico*, nel senso in cui lo intende Yves Lacoste, fondatore di *Hérodote*, secondo il quale la geopolitica è un *discorso* (non una scienza<sup>6</sup>) che ha a che fare con il modo in cui il potere transita in un dato territorio in un dato momento, chiamando in causa anche quei saperi e dispositivi che permettono tale circolazione<sup>7</sup>. Il discorso strategico-geopolitico, per quanto veda gli Stati come soggetti, non si ferma dunque alle relazioni tra questi, ma ne interroga *le popolazioni*, nella misura in cui queste costituiscono il fattore

---

<sup>1</sup> Michel Foucault, *Dits et écrits II. 1976-1988*, Gallimard, Paris, 2001 (*Domande a Michel Foucault sulla geografia*, in Id., *Microfisica del Potere*, trad. it. di G. Procacci, Einaudi, Torino 1977, p. 147).

<sup>2</sup> Ivi, p. 149: «si può benissimo non parlare di qualcosa perché non la si conosce».

<sup>3</sup> Ivi, p. 150.

<sup>4</sup> Ivi, p. 152.

<sup>5</sup> Ivi, pp. 152-153.

<sup>6</sup> Cfr., L. Caracciolo, *La responsabilità italiana*, in “Limes. Rivista italiana di geopolitica”, n. 1, 1993, p. 9: «più che una scienza, la geopolitica è un sapere nel senso di Foucault».

<sup>7</sup> Y. Lacoste, *Che cos'è la geopolitica?*, in “Limes. Rivista italiana di geopolitica”, n. 4, 1993 e n. 1-2-3, 1944.

umano sotteso a qualsiasi ambizione e prassi geopolitica (torneremo su questi temi nel prossimo paragrafo).

Una volta reimpostato in questo modo il discorso, Foucault cambia completamente atteggiamento nei confronti dei suoi interlocutori, e arriva quasi a scusarsi: «credevo che voi rivendicaste il posto della geografia come quei professori che protestano quando si propone loro una riforma dell'insegnamento»<sup>8</sup>. Foucault riconosce infatti come il discorso che abbiamo definito strategico-geopolitico, che interroga il transitare del potere in determinati spazi, sia centrale per le sue ricerche e per le sue genealogie dei saperi. Egli afferma:

Più vado avanti, più mi sembra che la formazione dei discorsi e la genealogia del sapere debbano essere analizzate a partire non dai tipi di coscienza, le modalità di percezione o le forme d'ideologia, ma dalle tattiche e dalle strategie di potere. Tattiche e strategie che si dispiegano attraverso *insediamenti, distribuzioni, tagli, controlli di territorio, organizzazioni di settori* che potrebbero costituire una sorta di *geopolitica*<sup>9</sup>.

Insomma, Foucault vuole inserire la geopolitica nella sua analisi delle formazioni discorsive perché ne riconosce la centralità nello stabilirsi di un plesso sapere-potere.

Questa intervista appare sul primo numero (gennaio-marzo) di *Hérodote* del 1976. Presumibilmente, dunque, è stata realizzata nei mesi precedenti. Mesi nei quali Foucault stava preparando il corso al *Collège de France* del 1976, che prenderà il nome di *Bisogna difendere la società*. Nella conclusione dell'intervista, infatti, Foucault afferma: «c'è un tema che vorrei studiare nei prossimi anni: l'esercito come matrice di organizzazione e di sapere – di qui la necessità di studiare la fortezza, la “campagna, il “movimento”, la colonia, il territorio»<sup>10</sup>. Tutte queste tematiche saranno riprese da Foucault nel corso del 1976, ma non isolatamente: esse saranno infatti sussunte sotto il dispositivo “guerra”, vero protagonista di *Bisogna difendere la società*.

Cosa spinge Foucault a mettere questo tema strategico-geopolitico al centro delle sue genealogie? In primo luogo una certa insoddisfazione verso

---

<sup>8</sup> M. Foucault, *Domande a Michel Foucault sulla geografia*, cit., p. 160.

<sup>9</sup> *Ivi*, pp. 160-161. Corsivi miei.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 161.

i risultati raggiunti dalle ricerche condotte negli anni precedenti, che vengono definite come delle «ricerche frammentarie che non solo non venivano portate a termine, ma che non avevano nemmeno un seguito»<sup>11</sup>. Foucault ritiene che, per quanto utili, le sue operazioni critiche “locali” «non riuscivano mai a formare un insieme coerente e continuo»<sup>12</sup>. Ciò, ovviamente, non significa che Foucault voglia offrire una teoria onnicomprensiva e totalizzante, ma segnala come l’attenzione del filosofo francese si sposti dall’analisi e dalle genealogie *dei poteri* all’analisi e alla genealogia *del potere*, che comunque non viene inteso come una sostanza, ma come una rete immanente di relazioni che attraversa la società nel suo complesso. Come nota Zanini, infatti, vi è «insoddisfazione nei confronti della “friabilità” delle critiche “discontinue, particolari e locali”»<sup>13</sup> perché esse non riescono a dar conto di un potere che non si limita ad ambiti locali, bensì si dispiega attraverso «strategie globali che attraversano e che utilizzano delle tattiche locali di dominazione»<sup>14</sup>. Insomma, la critica genealogica non può più *astrarre* dalla globalità delle strategie di potere per limitarsi all’analisi delle tattiche locali di dominazione. Il punto è dunque duplice: da un lato, Foucault si focalizza sul potere in quanto strategia globale; dall’altro, però, il potere deve essere desostanzializzato. Anzi, proprio perché è *ovunque*

Il potere [...] non è qualcosa che si divide tra coloro che l’hanno e lo detengono come proprietà esclusiva e coloro che non l’hanno e lo subiscono. Il potere, credo, dev’essere analizzato come qualcosa che circola, o piuttosto come qualcosa che funziona solo, per così dire, a catena. Non è mai localizzato qui o là, non è mai nelle mani di qualcuno [...]. Il potere funziona, si esercita attraverso un’organizzazione reticolare. E nelle sue maglie gli individui non solo circolano, ma sono sempre posti nella condizione sia di subirlo che di esercitarlo. [...] il potere non si applica agli individui, ma transita attraverso gli individui<sup>15</sup>.

L’analisi del potere presuppone (paradossalmente) una desostanzializzazione del concetto stesso di potere: proprio in quanto dinamica relazionale e non entità sostanziale esso può essere “globale”. Di conseguenza, la genealogia del potere (ma, in generale, dei nessi sapere-

---

<sup>11</sup> Id., *Il faut défendre la société*, Gallimard, Paris, 2011 (*Bisogna difendere la società*, trad. it. di M. Bertani e A. Fontana, Feltrinelli, Milano, 2020, p. 13). Da ora, *BDS*.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> Adelino Zanini, *L’ordine del discorso economico*, Ombre Corte, Verona 2010, p. 44.

<sup>14</sup> M. Foucault, *BDS*, cit., p. 45.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 33.

potere) deve slegarsi da una concezione trascendente, verticale e contrattualistica dello stesso, per abbracciare una logica immanente, orizzontale e governamentale. Foucault è estremamente chiaro:

dobbiamo sbarazzarci del modello del Leviatano, cioè del modello di quell'uomo artificiale, al contempo automa, costruito e anche unitario, che avvolgerebbe tutti gli individui reali, di cui i cittadini sarebbero il corpo, ma di cui la sovranità sarebbe l'anima. Bisogna studiare il potere al di fuori del modello del Leviatano, al di fuori del campo delimitato dalla sovranità giuridica e dall'istituzione dello stato<sup>16</sup>.

Il potere, dunque, non coincide con un Leviatano dotato di sovranità, *non è in esso localizzabile*. Al contrario, esso si genera, transita e opera nell'immanenza della società, alle spalle dello stato che può, al massimo e come vedremo, sfruttare tale movimento<sup>17</sup>. È il passaggio dalla logica della sovranità, e dal plesso legalità/legittimità, alla logica della governamentalità, in virtù della quale «si tratta di analizzare la fabbricazione dei soggetti piuttosto che la genesi del sovrano»<sup>18</sup>.

Ora, come abbiamo accennato, il dispositivo fondamentale utilizzato da Foucault per iniziare tale operazione è quello di “guerra”: i rapporti di potere (non *il potere sovrano*) «hanno per essenziale come punto d'ancoraggio un certo rapporto di forza stabilito in un determinato momento, storicamente precisabile, nella guerra e dalla guerra»<sup>19</sup>. La guerra, intesa in senso molto ampio, si configura dunque come un dispositivo teorico utile per dar conto della genesi dei meccanismi di potere, «storicizzando i rapporti di sovranità e interpretandoli come rapporti di dominazione esercitati non più tanto (o solo) sui corpi, quanto sulla popolazione»<sup>20</sup>. Non abbiamo più sovrani e cittadini

---

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 37.

<sup>17</sup> In questo senso, l'opera di Foucault può essere intesa come un tentativo di decostruzione del mito della “forma stato”, che – con la dottrina della sovranità e della legalità – ha in realtà nascosto le effettive pratiche governamentali. Cfr., G. Deleuze, *Foucault*, Les Editions de Minuit, Paris, 2004 (*Foucault*, trad. it. di F. Domenicali, Orthotes, Napoli, 2018, p. 44): «le repubbliche e le monarchie hanno in comune il fatto di aver innalzato l'entità della Legge a principio implicito del potere, al fine di darsi una rappresentazione giuridica omogenea: il “modello giuridico” ha ricoperto la carta strategica». Sul rapporto tra Foucault e decostruzione, cfr. V. Perego, *Foucault e Derrida. Tra fenomenologia e trascendentale*, Orthotes, Napoli 2018.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 45.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 23.

<sup>20</sup> A. Zanini, *L'ordine del discorso economico*, cit., p. 50.

legati da un contratto, ma meccanismi di governamentalità che si impongono sulla “popolazione”, ovvero sugli abitanti di un determinato territorio che risente delle dinamiche belliche che lo hanno investito e che potranno investirlo: «la guerra non è mai scongiurata perché, innanzitutto, ha presieduto alla nascita degli stati: il diritto, la pace e le leggi sono nati nel sangue delle battaglie»<sup>21</sup>. È in questo senso che incontriamo il ribaltamento della tesi di Von Clausewitz, secondo il quale la guerra non è che la prosecuzione della politica con altri mezzi. Per Foucault vale l’opposto: «la politica è la guerra continuata con altri mezzi»<sup>22</sup>, perché la prima non è altro che «il mantenimento del disequilibrio delle forze manifestatosi nella guerra»<sup>23</sup>. Quest’ultima è dunque considerata il «principio eventuale di analisi dei rapporti di potere»<sup>24</sup>, nel senso che essa si configura come quell’evento *a partire dal quale si dispiegano i meccanismi governamentalali che transitano in una data popolazione che risiede in un dato territorio*.

Ora, se questo è il ragionamento di Foucault, è evidente e pacifico che le analisi condotte nel corso del 1976 vadano in questa direzione. Gli studi sul razzismo di stato, su Hobbes, sul concetto di nazione e sulla violenza permettono di comprendere in che senso la guerra informi di sé il politico, riproducendo dinamiche belliche all’interno di una società che, dietro l’apparenza della pace, va costantemente difesa: «la repressione non è più quel che era l’oppressione rispetto al contratto, cioè un abuso, ma, al contrario, il semplice effetto e continuazione di un rapporto di dominazione. La repressione non sarebbe altro che la messa in opera, all’interno di questa pseudo-pace, di un rapporto di forza perpetuo»<sup>25</sup>.

Quel che intendiamo mostrare in questo articolo è come, in realtà, il tema della guerra e la centralità del discorso strategico-geopolitico permangano anche nei corsi degli anni successivi, ovvero in *Sicurezza, Territorio, Popolazione* e in *Nascita della biopolitica*. Anzi, nostra intenzione è mostrare come Foucault, nel trattare dei meccanismi di sicurezza e delle forme di governamentalità liberali e neoliberali, sia perfettamente consapevole di come, alle spalle di questi processi, vi siano degli sconvolgimenti geopolitici di primaria importanza, che hanno contribuito a ridistribuire i rapporti di potere e di sapere. Inoltre, riteniamo che mostrare quanto – per Foucault – le dinamiche geopolitiche fossero centrali per lo

---

<sup>21</sup> M. Foucault, *BDS*, cit., p. 49.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 47.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 23.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 28.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 25.

stabilirsi di nessi sapere-potere possa anche permetterci di guardare in maniera differente al nostro tempo, segnato dallo sviluppo di nuove forme governamentali e da una crescente tensione geopolitica. Di questo, però, tratteremo brevemente solo nell'ultimo paragrafo.

Adesso, invece, ci accingiamo ad analizzare quel periodo storico in cui, secondo Foucault, si è prodotto un fenomeno importante: «l'apparizione – si dovrebbe dire l'invenzione – di una nuova meccanica di potere che ha delle procedure sue proprie, degli strumenti del tutto nuovi, degli apparati molto diversi»<sup>26</sup>.

Stiamo parlando, ovviamente, dei meccanismi di sicurezza, che si sono imposti tra XVII e XVIII secolo, la cui genesi – come vedremo – è incomprensibile senza riferirsi alla congiuntura geopolitica allora vigente.

## 2. Sicurezza, universalità e polizia: lo spettro di Westfalia

Se il problema fondamentale di Foucault è il passaggio dalla logica della sovranità a quella della governamentalità, dunque da una concezione verticale a una concezione orizzontale del potere, lo studio dei meccanismi di sicurezza porta il filosofo francese ad approfondire ulteriormente l'immanentizzazione delle strategie di potere. Per quanto, infatti, nei meccanismi disciplinari il potere fosse già inteso come relazione governamentale, nel processo di assoggettamento rimaneva una dimensione trascendente: quella della norma<sup>27</sup>. Questa, infatti, era *esterna* rispetto all'anormale, il quale – disciplinandosi – si adeguava ad essa. Con i meccanismi di sicurezza, analizzati in *Sicurezza, Territorio, Popolazione*, la prospettiva cambia. Essi, infatti, piuttosto che vietare o spingere un soggetto ad adattarsi ad una norma esteriore, favoriscono e lasciano sviluppare il «gioco della realtà con se stessa»<sup>28</sup>, sviluppando una capacità regolativa immanente che sia in grado di agire «stando dentro l'elemento della realtà»<sup>29</sup>. Non c'è più una norma opposta a un'anormalità: vi è un *immanente rapporto di forze* all'interno del quale «la politica deve giocare»<sup>30</sup>. Quel che si genera

---

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 38.

<sup>27</sup> Cfr., Id., *Sécurité, Territoire, Population*, Gallimard, Paris, 2004 (*Sicurezza, Territorio, Popolazione*, trad. it. di P. Napoli, Feltrinelli, Milano, 2017, pp. 50-51): «La normalizzazione disciplinare consiste nell'introdurre un modello ottimale costruito in funzione di un certo risultato in modo da rendere le persone, i loro gesti e atti conformi a tale modello: normale è chi è capace di conformarsi a questa norma, anormale chi non ci riesce». Da ora, *STP*.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 47.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

è un campo di forze totalmente immanente, all'interno del quale «ogni forza ha un potere di produrre affezioni su (altre) e di essere affetta (da altre ancora)»<sup>31</sup>.

Ora, in che modo la politica “deve giocare” all'interno di questo immanente campo di forze? Come si è già accennato, in questo dispositivo governamentale si ha a che fare con la *popolazione*, intesa «come un insieme di processi da gestire in ciò che essi hanno di naturale e sulla base della loro naturalità»<sup>32</sup>. La popolazione sprigiona delle forze che devono essere gestite. Non secondo la logica della sovranità o della legge, ma secondo meccanismi di sicurezza che permettano di *trasformarla e governarla*. Su questo, Foucault è molto chiaro: la popolazione non può essere cambiata «per decreto»<sup>33</sup> (logica della sovranità). Tuttavia, attraverso alcuni meccanismi e dispositivi securitari «guidati dall'analisi e dal calcolo»<sup>34</sup> questa diventa «continuamente accessibile»<sup>35</sup>. Il problema fondamentale è qui quello del *desiderio*, ovvero quella forza «in base a cui ogni individuo agisce. Desiderio contro il quale non si può nulla»<sup>36</sup>. A differenza delle discipline, i meccanismi securitari *non possono nulla contro il desiderio del singolo*. Esso è letteralmente impenetrabile. E tuttavia, quando questi desideri, anche irrazionali, vengono lasciati liberi, ovvero viene favorito lo svilupparsi del “gioco della realtà con se stessa”, ecco che si apre la possibilità del governo della popolazione:

C’è un momento in cui la naturalità di questo desiderio incide sulla popolazione e si lascia penetrare dalla tecnica di governo: abbandonato infatti al suo stesso gioco, entro certi limiti e in virtù di alcune correlazioni [...], questo desiderio produrrà l’interesse generale della popolazione [...]. Produzione dell’interesse collettivo mediante il gioco del desiderio: ecco ciò che contraddistingue la naturalità della popolazione e la possibile artificialità dei mezzi per gestirla<sup>37</sup>.

Sul singolo desiderio, nulla può essere detto. Ma, quando questo desiderio entra in un campo di forze, ovvero entra in relazione con altri desideri, esso produce una serie di movimenti, di spostamenti, di regolarità

---

<sup>31</sup> G. Deleuze, *Foucault*, cit., p. 88.

<sup>32</sup> M. Foucault, *STP*, cit., p. 61.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 62.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 63.

<sup>37</sup> *Ivi*, pp. 63-64.

che, con adeguati “mezzi artificiali”, possono essere colte: «la popolazione è un insieme di elementi al cui interno sono osservabili costanti e regolarità finanche nei casi fortuiti»<sup>38</sup>. In questo senso, è chiaro perché Foucault affermi che il problema dei meccanismi di sicurezza non è dire “no”, quanto «sapere come dire sì a questo desiderio»<sup>39</sup>.

È a questo punto che emerge il problema del sapere: come si è detto, infatti, il desiderio va lasciato libero perché il singolo sfugge, mentre a livello della popolazione, con “analisi e calcoli”, è possibile *governare*, cogliendo regolarità e generalità. Come raccogliere, però, tutti questi dati necessari a *sapere la popolazione*? Tale questione ci porta ad analizzare il dispositivo “polizia”. Nel XVII secolo, precisa subito Foucault, la parola “polizia” ha un significato estremamente diverso da quello che gli attribuiamo oggi. Con tale parola si designa infatti «l’insieme dei mezzi che servono a far crescere la forza dello stato, garantendo il buon ordine dello stato stesso»<sup>40</sup>. Se in precedenza si era detto che la popolazione è accessibile con le giuste tecniche e i giusti calcoli, la polizia si configura proprio come «il calcolo e la tecnica che permetteranno di stabilire una relazione mobile, ma comunque stabile e controllabile tra l’ordine interno dello stato e la crescita delle sue forze»<sup>41</sup>. La polizia, dunque, è quel dispositivo che ha il compito di promuovere e garantire il *ben-essere*<sup>42</sup>, assicurandosi che il libero gioco dei desideri della popolazione promuova lo *splendore dello stato*: «la polizia è [...] l’arte dello splendore dello stato in quanto ordine visibile e forza eclatante»<sup>43</sup>. La polizia, insomma, deve *assicurare* che il gioco dei desideri lasciati liberi, da un lato, non sia dannoso per lo stato e, dall’altro, che produca effettivamente quei benefici *che devono essere prodotti*: «il buon impiego delle forze dello stato, ecco l’oggetto della polizia»<sup>44</sup>.

Come opera, tuttavia, la polizia? Già in *Sorvegliare e Punire*, Foucault scriveva che «il potere poliziesco deve vertere “su tutto”: tuttavia non è la totalità dello stato né del regno come corpo visibile e invisibile del monarca: è la polvere degli avvenimenti, delle azioni, delle condotte, delle opinioni – “tutto ciò che accade”; l’oggetto della polizia sono quelle “cose di ogni

---

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 65.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 64.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 226.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> A. Zanini, *L’ordine del discorso economico*, cit., p. 85.

<sup>43</sup> M. Foucault, *STP*, cit., p. 226.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

istante”»<sup>45</sup>. La polizia ha un «oggetto quasi infinito»<sup>46</sup> perché – per garantire che il gioco della realtà con se stessa produca benefici – ogni stato deve quantomeno conoscere «la popolazione, l'esercito, le risorse naturali, la produzione, il commercio, la circolazione monetaria»<sup>47</sup>. Questa necessità porta alla nascita di una particolare scienza. Siamo di fronte al sapere dello stato su se stesso e, dunque, questa scienza non potrà che essere la *statistica*, «resa necessaria, ma anche possibile dalla polizia, dal momento che questa è l'insieme dei procedimenti predisposti per far crescere le forze, per combinarle, per svilupparle»<sup>48</sup>. Siamo, per usare la fortunata espressione di Bruno Rizzi, dinnanzi ad una *burocratizzazione del mondo*<sup>49</sup>, ovvero in una dimensione in cui «ciò che non è classificato viene reso invisibile»<sup>50</sup>: ogni membro della popolazione, *proprio in quanto membro della popolazione*, «sarà iscritto, in maniera definitiva, su un registro, assieme alla professione e allo stile di vita che ha scelto. Chi non intendesse iscriversi in una delle rubriche [...] non dovrebbe avere accesso al rango di cittadino, e anzi dovrebbe essere considerato come la feccia del popolo, malfattore e senza onore»<sup>51</sup>. Ora, da quanto si è detto, dovrebbe apparire chiaro come la polizia abbia a che fare con qualsiasi attività *sociale* degli esseri umani, ovvero con quella libertà che è semplicemente il rovescio della medaglia dei meccanismi di sicurezza, che viene preservata e fatta giocare con se stessa al fine di aumentare la forza dello stato, garantendo in tal modo il benessere sia di questo che dei membri della popolazione.

La polizia è, dunque, il termine medio tra stato e popolazione. Essa

è l'insieme delle tecniche, degli interventi e dei mezzi che assicurano che il vivere, il fare di più che semplicemente vivere, cioè il coesistere [...], saranno realmente convertibili in forze dello stato. Con la polizia, quindi, si disegna un cerchio che parte dallo stato, come potere di intervento razionale, e ritorna allo stato, come insieme di forze in

---

<sup>45</sup> Id., *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris, 2007 (*Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, trad. it. di A. Tarchetti, Einaudi, Torino 2014 p. 233).

<sup>46</sup> Id., *Naissance de la biopolitique*, Gallimard, Paris, 2004 (*Nascita della biopolitica*, trad. it. di A. Fontana, Feltrinelli, Milano 2018, p. 18). Da ora *NDB*.

<sup>47</sup> Id., *STP*, cit., p. 227.

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 228.

<sup>49</sup> B. Rizzi, *La burocratizzazione del mondo*, Edizioni Colibrì, Monza 2015.

<sup>50</sup> G. Bowker, *Memory practices in the science*, MIT Press, Cambridge 2014, p. 12.

<sup>51</sup> M. Foucault, *STP*, cit., p. 231.

crescita o da far crescere, passando per la vita degli individui, che ora, in quanto semplice vita, diventa preziosa per lo stato<sup>52</sup>.

C’è tuttavia un punto da specificare: precedentemente, abbiamo fatto più volte riferimento alla nozione di campo di forze, riferendoci in particolare alla dialettica dei desideri che, lasciati liberi, si incontrano producendo effetti benefici. Nell’analisi della polizia, però, Foucault ha fatto più volte riferimento ad un’altra forza, che deve essere garantita e promossa dal campo di forze dei desideri: la forza dello stato. Anzi, parrebbe che l’obiettivo fondamentale della polizia sia esattamente lo «sviluppo delle forze dello stato»<sup>53</sup>. Perché, dunque, la nozione di forza dello stato assume tale importanza? Con questa domanda, siamo di nuovo proiettati nel campo della guerra e del discorso strategico-geopolitico.

Abbiamo detto che i meccanismi di sicurezza si impongono nel XVII secolo, e ciò non avviene casualmente. Potrebbe infatti essere indicata una data ben precisa, a partire dalla quale gli stati europei sono stati “obbligati” a implementare tali meccanismi e a sviluppare un apparato di polizia come quello sopra descritto: il 1648. È l’anno delle paci della Westfalia, le quali – secondo Foucault, ma non solo<sup>54</sup> – segnano uno spartiacque nella storia europea:

La fine dell’impero romano va collocata esattamente nel 1648, ovvero il giorno in cui si è riconosciuto che l’impero non rappresenta più la vocazione ultima degli stati [...]. Nella stessa epoca, sempre con il trattato di Westfalia, viene constatato il fatto che, da un lato, la frattura della Chiesa, con la Riforma, è acquisita, istituzionalizzata e riconosciuta; dall’altro, che gli stati nella loro politica, nelle loro scelte e alleanze, non devono più raggrupparsi secondo l’appartenenza religiosa<sup>55</sup>

Westfalia segna la politica europea perché sancisce la fine degli universalismi che tentavano di dominarla: impero e papato. A partire dal 1648, dunque, lo spazio europeo si configura come uno spazio molteplice e pieno di particolarità (gli stati) che non riconoscono un’entità superiore

---

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 237.

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 235.

<sup>54</sup> A conferma della profonda conoscenza della geopolitica da parte di Foucault, si fa notare che l’interpretazione di questa fase storica fornita da Henry Kissinger è sostanzialmente la stessa. Cfr., H. Kissinger, *World Order*, Penguin, New York 2014, pp. 23-41

<sup>55</sup> M. Foucault, *STP*, cit., p. 210.

(religiosa o civile) né nel presente né alla fine dei tempi. Privo di una forza in grado di dirimere le contese fra gli stati, lo spazio europeo si trasforma in luogo di concorrenza all'interno del quale essi competono *su tutto*. Il problema fondamentale diventa quindi riuscire a trovare un modo per garantire la stabilità del continente senza far ricorso ad un'entità trascendente o esterna al sistema degli stati: è esattamente lo stesso problema dei meccanismi di sicurezza, posto però – per così dire – a livello geopolitico. Emerge infatti la necessità di individuare e implementare un *sistema di sicurezza* in grado di mantenere «un certo equilibrio tra i diversi stati dell'Europa»<sup>56</sup>. Siamo dinnanzi all'"invenzione" della bilancia europea, ovvero di quel sistema diplomatico necessario per mantenere la pace nel continente. In cosa consiste questo sistema? Foucault lo riassume in questi termini: «limitazione assoluta delle forze dei più forti, pareggiamiento dei più forti, possibilità di combinarsi dei più deboli contro i più forti: ecco le tre forme concepite e immaginate per costruire l'equilibrio europeo»<sup>57</sup>.

Un problema, tuttavia, salta subito all'occhio: come fare a capire la forza di uno stato? Come può un governante essere a conoscenza delle forze a sua disposizione, per essere certo di non essere superato dagli altri? In effetti, Foucault è perfettamente consapevole che questa "pace" è tutto tranne che stabile e duratura<sup>58</sup>, e che può essere rotta dall'azione di un singolo stato. Ora, per evitare che ciò avvenga è necessaria quella che, oggi, chiameremmo "deterrenza": tutti gli stati devono avere delle capacità militari tali da scoraggiare gli altri a intraprendere una guerra. Si torna, però, al punto di partenza: come può un governante sapere se il suo stato possiede una forza in grado di agire da elemento deterrente? In realtà, la risposta a questa domanda l'abbiamo già data in precedenza: attraverso la *polizia*, che si occupa esattamente di questo, ovvero di calcolare, misurare e indirizzare la forza dello stato, conoscendone i limiti e le applicazioni, sapendo come intervenire sulla popolazione per garantire la crescita di tale forza. Infatti, scrive Foucault,

La bilancia e l'equilibrio in Europa possono essere effettivamente mantenuti solo se ogni stato ha una buona polizia che gli permette di far crescere le proprie forze [...]. Per non dover assistere a un rovesciamento dei rapporti di forza a proprio sfavore, ogni stato deve

---

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 215

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 217.

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 218

pertanto dotarsi di una buona polizia [...]. Affinché l'equilibrio sia veramente mantenuto in Europa, ogni stato deve poter conoscere le proprie forze, conoscere e apprezzare quelle degli altri, in modo da stabilire una comparazione che permetterà di rispettare e mantenere l'equilibrio<sup>59</sup>.

Quel che appare evidente da questo passaggio è che lo sviluppo della polizia come macchina governamentale – in grado dunque di far funzionare il cerchio biopolitico tra stato e popolazione di cui abbiamo parlato in precedenza<sup>60</sup> – è legato a doppio filo al mutare delle circostanze geopolitiche. A mutare è la mappa stessa dell'Europa, non più totalizzabile sotto le nozioni di *Imperium* o di *Res Publica Christiana*, giacché sempre di più si configura come una pura «carta dei rapporti di forza»<sup>61</sup>; questi vanno allora *assicurati* attraverso il *balance of power*, che richiede, però, oltre a intensi sforzi diplomatici, anche (e soprattutto) lo sviluppo della polizia: «l'istruzione di un corpo di diplomatici impegnati in pratiche negoziali costanti, lo sviluppo di un sistema puntuale di informazioni sulle forze di ciascuno stato costituiscono gli strumenti essenziali di un dispositivo di sicurezza permanente che sarà poi codificato in un sistema di regole di diritto internazionale»<sup>62</sup>.

Insomma, anche nella situazione di pace garantita da Westfalia, si può intravedere come «la guerra continua a infuriare all'interno di tutti i meccanismi di potere»<sup>63</sup>.

Prima di procedere, però, è necessario sottolineare un ultimo aspetto. Nel concludere la parte del corso dedicata alle paci della Westfalia, Foucault afferma: «non bisogna [...] dimenticare che l'Europa, in quanto entità giuridico-politica e sistema di sicurezza diplomatica e politica, è il giogo che i paesi più potenti hanno imposto alla Germania»<sup>64</sup>. Questa constatazione è di cruciale importanza: nel prossimo paragrafo, infatti, mostriremo come anche la forma di governamentalità neoliberale possa, per certi aspetti, essere ricondotta al mutare di alcune congiunture geopolitiche. E, al centro del nostro ragionamento, ci sarà proprio la Germania. Anzi, *le Germanie*.

---

<sup>59</sup> *Ivi*, p. 227.

<sup>60</sup> Cfr., *supra*, nota 52

<sup>61</sup> G. Deleuze, *Foucault*, cit., p. 51.

<sup>62</sup> G. Comisso, *Genealogia della governance*, Asterios, Trieste 2016, p. 113.

<sup>63</sup> M. Foucault, *BDS*, cit., p. 49.

<sup>64</sup> Id., *STP*, cit., p. 221.

### *3. Antigermania: la governamentalità neoliberale e la legittimità dello stato tedesco*

Come lo stesso Foucault, ci troviamo a fare un salto temporale abbastanza importante, dal XVII-XVIII secolo al ventesimo. Il nucleo tematico di *Nascita della biopolitica* è, infatti, l’analisi della governamentalità neoliberale, il cui principale problema è «sapere in che modo sia possibile regolare l’esercizio del potere politico in base ai principi dell’economia di mercato»<sup>65</sup>. Se la governamentalità del liberalismo classico, basata sui meccanismi di sicurezza, si poneva il problema di utilizzare l’economia per aumentare la *wealth of nations*, il problema del neoliberalismo è più radicale: come *fondare* lo stato sulla base di un nuovo *luogo di veridizione*, ossia il mercato?

Lo slittamento, che potrebbe apparire a prima vista cosa da poco, è affrontato da Foucault con estrema concretezza, attraverso l’analisi della ricostruzione della Germania dopo la Seconda Guerra Mondiale. Effettivamente, concentrarsi su un esempio concreto è una scelta obbligata per Foucault, proprio perché tale slittamento non avviene esclusivamente a livello ideologico, ma – come Foucault nota e come noi cercheremo di ricostruire – ha avuto la sua prima apparizione, e probabilmente la più radicale, in un paese (la Repubblica Federale Germania) uscito martoriato, sconfitto e delegittimato sotto ogni aspetto dalla guerra. Per comprendere dunque l’analisi di Foucault è necessario, brevemente, descrivere la congiuntura in cui si trovava la Germania alla fine del secondo conflitto mondiale. Ciò ci permetterà di mostrare in che senso, anche nel descrivere la genesi della governamentalità neoliberale, Foucault tenga in ampia considerazione e conosca a fondo lo scenario internazionale.

Come è noto, la Germania esce dalla Seconda Guerra Mondiale divisa in sfere d’influenza, priva di soggettività geopolitica e completamente sommersa dai debiti di guerra. La spartizione della Germania tra USA e URSS, inoltre, è considerata necessaria dalle potenze vincitrici anche per stroncare sul nascere ogni possibile revanscismo tedesco, privando così il paese delle condizioni materiali necessarie anche solo per ipotizzarlo. Inoltre, come la pubblicistica – in particolare francese e inglese – di quegli anni sottolinea, il popolo tedesco viene connotato antropologicamente e descritto come dotato di un carattere nazionale aggressivo, vendicativo e

---

<sup>65</sup> Id., *NDB*, p. 115.

intrinsecamente violento<sup>66</sup>. È la nascita della “germanofobia”, secondo cui i tedeschi sarebbero dotati di uno specifico carattere nazionale che, da Arminio a Hitler, li rende pericolosi per la sicurezza dell’Europa<sup>67</sup>.

Tale caratterizzazione del popolo tedesco è servita anche per legittimare particolari interessi strategici, in particolare americani. Gli USA, dopo la Seconda Guerra Mondiale, avevano infatti due principali problemi: contenere l’Unione Sovietica ed evitare la formazione di un blocco europeo in grado di contendere il predominio americano sull’Atlantico<sup>68</sup>. Per farlo era necessario mantenere una presenza militare nel Vecchio Continente, federando gli alleati (con l’aggiunta dell’Italia post-fascista) e assicurandosi che la Germania non potesse aspirare ad alcuna egemonia continentale: era la nascita della NATO<sup>69</sup>, il cui compito – mirabilmente descritto dal Lord Ismay, primo Segretario generale dell’Alleanza – era di tenere «gli americani dentro [l’Europa], i russi fuori e i tedeschi sotto»<sup>70</sup>.

Se questi erano gli atteggiamenti e le strategie dei vincitori, in Germania avveniva qualcosa di particolare. Come nota Caracciolo «l’Angst vor Deutschland così strumentalmente agitata dopo il 1945 produce, caso forse unico nella storia, una potente germanofobia tedesca»<sup>71</sup>. I tedeschi dell’Ovest, infatti, ragionando retrospettivamente sulla loro storia, paiono far loro le tesi germanofobiche. Hans Magnus Henzensberg ha recentemente descritto i secondi anni ’40 del ‘900 tedesco come caratterizzati da una «sovraproduzione di autocritica»<sup>72</sup>. Tesi brillantemente riassunta da Thomas Mann in una conferenza tenuta in America (alla Libreria del Congresso) nel 1945: i tedeschi suoi contemporanei gli apparivano ormai volti

---

<sup>66</sup> La ricostruzione di questo dibattito è offerta in L. Caracciolo, *Gli usi geopolitici della germanofobia: fra Europa ed euro*, in G.E. Rusconi-H. Woller, *Italia e Germania 1954-2000. La costruzione dell’Europa*, Il Mulino, Bologna 2005, pp. 463-479.

<sup>67</sup> Per una ricostruzione, H. Wolfram, *Das Reich des Germanen. Zwischen Antike und Mittelalter*, Siedler, Berlin 1990.

<sup>68</sup> Cfr., per tutti, H. Kissinger, *Diplomacy*, Simon & Schuster, New York 1994.

<sup>69</sup> Cfr., sulle finalità strategiche della NATO nel contesto post-bellico, T.A. Sayle, *Enduring Alliance: a history of NATO and the postwar global order*, Cornell University Press, New York 2019; sul rapporto tra NATO e Germania dell’Est, cfr. E. Kirchner-J. Sperling (a cura di), *The Federal Republic of Germany and NATO*, Palgrave MacMillan, London 1992.

<sup>70</sup> La citazione è disponibile sul sito della NATO, consultabile a questo link: [https://www.nato.int/cps/en/natohq/declassified\\_137930.htm](https://www.nato.int/cps/en/natohq/declassified_137930.htm)

<sup>71</sup> L. Caracciolo, *La fine della pace*, Feltrinelli, Milano, 2022, p. 70.

<sup>72</sup> H.M. Enzensberger, *Ach, Deutschland! Eine patriotische Kleinigkeit*, in «Kursbuch. Das Gelobte Land», n. 1, 2000, p. 4.

«all'autocritica, spinta sovente fino alla nausea e allo strazio di se stessi»<sup>73</sup>. Qualche anno più avanti, sarà Willy Brandt a declinare politicamente un tale atteggiamento: «la Comunità Europea è necessaria a proteggere la Germania da se stessa»<sup>74</sup>.

Insomma, il clima che si respira in Germania nell'immediato dopoguerra è caratterizzato da una germanofobia introiettata, in virtù della quale i tedeschi si sentono sinceramente responsabili degli orrori del nazismo e, dunque, di tutto ciò che può, in qualche modo, essere ad esso collegato. A ciò, come si è detto, si affiancano gli imperativi strategici delle potenze vincitrici, che vedono nel ritorno di uno stato tedesco forte un rischio esistenziale. Ciò vale sia per gli americani che per i sovietici, ed emblematica è – a questo riguardo – un'esternazione di Abrasimov, ambasciatore russo in Germania Est, che – rivolgendosi agli americani – affermò: «voi occupatevi dei vostri tedeschi, che noi ci occupiamo dei nostri»<sup>75</sup>.

Ed eccoci al problema: come rifondare uno stato in una tale congiuntura internazionale? Evidentemente, come nota Foucault, «non sussistono né diritti storici né legittimità giuridica, per fondare uno stato tedesco»<sup>76</sup>. I diritti storici non possono esistere per ovvi motivi: cercare di legittimare storicamente lo stato tedesco avrebbe significato dover inglobare all'interno della storia patria il nazismo, il che era inaccettabile; la legittimità giuridica era difficile da ottenere: «la Germania, da un lato, è divisa e, dall'altro, è occupata»<sup>77</sup>. La Germania, inoltre, non poteva rifondarsi tramite l'istituzione politica, tramite il ristabilirsi di un'*auctoritas* sovrana, per due ordini di ragioni, strettamente collegate: da un lato, come abbiamo affermato in precedenza, una tale operazione sarebbe stata mal vista dalle potenze vincitrici, che consideravano la presenza di uno stato tedesco forte una minaccia; dall'altro lato, come nota Foucault, anche all'interno della Repubblica Federale Germania vi erano voci assolutamente contrarie al ritorno di una forte autorità politica, che potesse indirizzare l'attività economica. Insomma, vi era in Germania una forte *fobia di stato*. Questa, da un lato, può essere fatta risalire alla germanofobia introiettata nel primo dopoguerra; dall'altro, in una maniera diversa ma altrettanto importante, la «fobia di stato» era portata avanti dai neoliberali della scuola di Friburgo.

---

<sup>73</sup> T. Mann, *Schriften zur Politik*, Fischer, Frankfurt am Main 1978, p. 181.

<sup>74</sup> W. Brandt, *Erinnerungen*, Ullstein, Frankfurt am Main 1994, p. 14.

<sup>75</sup> Cit. in P. Bender, *Deutsche Parallelen*, Siedler, Berlin 1989, p. 63.

<sup>76</sup> M. Foucault, *NDB*, cit., p. 80.

<sup>77</sup> *Ibidem*.

Costoro, in molti allievi di Husserl, vedevano nella pianificazione economica da parte dello stato una mera “parte”, implicata nell’ “intero” nazismo<sup>78</sup>. A loro avviso, retrospettivamente, il nazismo era «una verità»<sup>79</sup>, nel senso che esso non poteva non generarsi data l’onnipresenza dello stato nell’economia: l’interventismo statale era totale, e il risultato non poteva che essere uno stato totalitario.

Il nuovo stato tedesco, dunque, non poteva legittimarsi né attraverso i diritti storici (che avrebbero obbligato ad inserire il nazismo nella cronologia nazionale), né attraverso la legittimità giuridica (la Germania era divisa e occupata), né attraverso il ricorso ad un’*auctoritas* (inaccettabile per le potenze occupanti e per molti tedeschi che avevano introiettato la germanofobia), e nemmeno attraverso delle politiche di pianificazione in grado di sanare le ferite economiche della guerra (considerate dai neoliberali come l’anticamera del nazismo).

È qui, e a causa di queste limitazioni strutturali, che avviene un qualcosa di decisivo. Non potendo contare su forme *statali* di legittimazione, per i motivi geopolitici, storici e culturali che abbiamo esposto, la Repubblica Federale Germania deve *trovare legittimazione politica fuori dalla politica*, ovvero nel campo dell’economia politica. Nella consapevolezza che una legittimazione storica, giuridica o sociale era impossibile, Foucault coglie con estrema lucidità come

nella Germania contemporanea, l’economia, lo sviluppo e la crescita economica producono sovranità politica attraverso l’istituzione e il gioco istituzionale che fanno funzionare quest’economia. L’economia produce legittimità per lo stato, che ne è il garante. In altri termini – ed è un fenomeno assolutamente importante [...] – l’economia è creatrice di diritto pubblico<sup>80</sup>.

---

<sup>78</sup> Su questo, non si può fare altro che rimandare a E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Meiner Felix Verlag, Berlin, 2013 (trad. it. di G. Piana, *Ricerche logiche*, Il Saggiatore, Milano 2015, pp. 375-426), in particolare la terza ricerca: *Sulla teoria degli interi e delle parti*. In questi passaggi Husserl tematizza un rapporto di implicazione tra le parti e l’intero, e il ragionamento dei neoliberali di Friburgo pare essere muovere da questi presupposto. Si veda, comunque, R. Klump, *On the phenomenological roots of German Ordnungstheorie*, in P. Commun (a cura di), *L’ordolibéralisme allemande: aux sources de l’économie sociale de marché*, UCP, Cergy 2003, pp. 169-192.

<sup>79</sup> M. Foucault, *NDB*, cit., p. 101.

<sup>80</sup> *Ivi*, p. 81

Questo evento decisivo, ovvero l'apparire del «primo esempio, nella storia, di stato economico, radicalmente economico»<sup>81</sup>, si cala in una congiuntura geopolitica, quella che abbiamo descritto in precedenza, che Foucault conosceva bene e che teneva bene a mente. Infatti, come scrive il filosofo francese, la nascita dello stato “radicalmente economico” era necessaria per non destare preoccupazione nei vicini europei, «garantendo che l'embrione istituzionale che si stava formando non presentava in alcun modo gli stessi rischi di stato forte o di stato totalitario conosciuti negli anni precedenti»<sup>82</sup>. Insomma, Foucault è perfettamente consapevole di come tale operazione fosse «uno stratagemma nei confronti degli americani e degli europei»<sup>83</sup>, perché «la storia aveva detto no allo stato tedesco, ma d'ora in poi sarà l'economia a consentirgli di affermarsi»<sup>84</sup>. Tale stratagemma tedesco, maturato a causa della congiuntura descritta in precedenza, tiene a battesimo la governamentalità neoliberale, ovvero una forma di governo che non si limita a considerare l'economia come una “branca” della politica, giacché essa si configura *il luogo di veridizione della politica e dell'azione del politico*: «l'economia produce dei segni, che sono segni politici, i quali permettono di far funzionare le strutture, produce dei meccanismi e delle giustificazioni di potere. Il libero mercato, il mercato economicamente libero, lega politicamente e manifesta dei legami politici»<sup>85</sup>. Questa forma governamentale, che non ha perso la sua attualità<sup>86</sup>, però, non è semplicemente nata nelle teste degli economisti della scuola di Friburgo. Al contrario, come nota Foucault, essa si è imposta con la massima urgenza in uno stato «che la storia, la disfatta o la decisione dei vincitori, come preferite, avevano messo fuori legge»<sup>87</sup>. Anche nel ripercorrere la genesi del dispositivo di governo neoliberale – in virtù del quale la politica trova il suo ruolo di veridizione nell'economia, che funge da vera misura del consenso<sup>88</sup> – appare quindi evidente l'importanza attribuita da Foucault alle congiunture

---

<sup>81</sup> *Ivi*, p. 83.

<sup>82</sup> *Ivi*, p. 81.

<sup>83</sup> *Ibidem*.

<sup>84</sup> *Ivi*, p. 83.

<sup>85</sup> *Ibidem*.

<sup>86</sup> Si veda, per un'attualizzazione delle tesi foucaultiane, C. Laval-P. Dardot, *La nouvelle raison du monde*, La Découverte, Paris 2010 (*La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, trad. it. di R. Antonucci e M. Lapenna, Derive Approdi, Roma 2013).

<sup>87</sup> M. Foucault, *NDB*, cit., p. 83.

<sup>88</sup> *Ivi*, p. 82.

geopolitiche. Insomma, se – come abbiamo mostrato in precedenza – le forme governamentali «hanno per essenziale come punto d’ancoraggio un certo rapporto di forza stabilito in un determinato momento, storicamente precisabile, nella guerra e dalla guerra»<sup>89</sup>, non vi è dubbio che il punto di ancoraggio della governamentalità neoliberale possa essere rintracciato negli equilibri post-seconda guerra mondiale, ovvero in quella congiuntura geopolitica in cui la Germania si è trovata a dover risolvere il seguente problema: «dato uno stato che non esiste, in che modo farlo esistere a partire da quello spazio non statale che è quello di una libertà economica?»<sup>90</sup>

Le genesi della governamentalità neoliberale, dunque, si innesta in una fase geopolitica ben precisa, senza la quale le idee ordoliberali difficilmente sarebbero andate al potere<sup>91</sup>. Il plesso sapere-potere sotteso alla governamentalità algoritmica, come quello sotteso ai meccanismi di sicurezza sviluppatisi nel XVII secolo, hanno dunque avuto bisogno anche di strutturali cambiamenti geopolitici per imporsi. Ciò, ovviamente, non significa sostenere che – per Foucault – i mutamenti geopolitici causino *sic et simpliciter* una mutazione nei regimi governamentali. Tuttavia, essi non possono essere ignorati.

#### 4. Conclusione: geopolitica e biopolitica oggi

Nei paragrafi precedenti abbiamo cercato di mostrare come, nell’itinerario di Foucault, le considerazioni geopolitiche abbiano svolto un ruolo importante nel mutamento dei plessi sapere-potere e nella genesi delle forme governamentali. Ovviamente, ciò non significa considerare le relazioni internazionali come primo motore dell’evoluzione delle prassi di governo: una tale prospettiva andrebbe evidentemente in contrasto con l’impostazione di Foucault, secondo cui ogni analisi sempre «presuppone il dispiegamento di una rete causale complessa e densa, che tuttavia non risponderebbe all’esigenza di saturazione imposta da un principio primo unitario»<sup>92</sup>. Quel che ci interessava era semplicemente mostrare come le dinamiche geopolitiche entrassero più volte nelle “reti causali complesse” disegnate da Foucault, il quale aveva una conoscenza molto puntuale e lucida della storia delle relazioni internazionali, conoscenza che ha permesso al filosofo

---

<sup>89</sup> Id., *BDS*, cit., p. 23.

<sup>90</sup> Id., *NDB*, cit., p. 84.

<sup>91</sup> Su questo, A. Zanini, *Ordoliberalismo*, Il Mulino, Bologna 2021.

<sup>92</sup> M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique?*, Vrin, Paris 2015 (*Illuminismo e critica*, trad. it. di P. Napoli, Donzelli, Roma 1997, p. 58).

francese di decrittare spostamenti di potere e di sapere anche attraverso queste lenti. Siamo dunque perfettamente consapevoli che i mutamenti geopolitici non siano *gli unici* dispositivi in virtù dei quali si producono dei mutamenti nelle strutture governamentali. Tuttavia, abbiamo voluto sottolineare la loro importanza per due motivi: da un lato perché la letteratura si è poco concentrata sul rapporto tra Foucault e la geopolitica<sup>93</sup>, rapporto che a noi sembra invece estremamente stretto e costante (a partire dal 1976); dall’altro, riteniamo che sottolineare l’importanza delle relazioni internazionali per la genesi delle forme di governamentalità sia utile anche per dar conto di alcuni fenomeni che avvengono nel nostro presente, ai quali possiamo solo accennare.

Un tale problema meriterebbe infatti uno studio a parte, anche perché – a seguito del conflitto russo-ucraino – sono veramente molte le questioni internazionali che potrebbero chiamare in causa problemi strettamente biopolitici: si pensi soltanto al tema dell’energia o all’approvvigionamento di materie prime alimentari come il grano. Ovviamente, è ancora troppo presto per tentare analisi di questo tipo. Tuttavia, esiste una questione geopolitica che sta già, in combinazione con altri slittamenti all’interno del nesso sapere-potere, generando una nuova forma governamentale: il conflitto tecnologico sino-americano, in particolare la “partita” dei dati.

Molti studi, nati proprio in ambito foucaultiano, hanno mostrato come sia oramai sempre più sviluppata una nuova forma di governo, nota come “governamentalità algoritmica”<sup>94</sup>. Nata all’interno di un *habitat* neolibrale<sup>95</sup> e pensata come strategia per “aggiornare” il capitalismo stesso<sup>96</sup>, tale governamentalità è caratterizzata dalle predizioni algoritmiche compiute dalle piattaforme digitali, in grado di generare un “doppio statistico” del

---

<sup>93</sup> Il pensiero di Foucault è stato utilizzato soprattutto per lo sviluppo della *critical geopolitics*, e i testi che mettono in relazione il suo pensiero con le relazioni internazionali hanno carattere applicativo, e non tematizzano invece l’importanza della geopolitica all’interno del pensiero di Foucault. Si veda N. J. Kiersey (a cura di), *Foucault and International Relations: New Critical Engagements*, Routledge, London/New York 2013; P. Bonditti (a cura di), *Foucault and the Modern International: Silences and Legacies for the Study of World Politics*, Palgrave MacMillan, London 2018.

<sup>94</sup> T. Berns-A. Rovroy, *Gouvernementalité algorithmique et perspectives d’émancipation*, in “Réseaux”, n. 1/2013, pp. 163-196.

<sup>95</sup> Cfr., S. Zuboff, *The age of Surveillance Capitalism*, Polity Press, London 2018 (*Il Capitalismo della sorveglianza*, trad. it. di P. Bassotti, LUISS University Press, Roma 2019, pp. 47-50).

<sup>96</sup> N. Srnicek, *Platform Capitalism*, Polity Press, London 2019.

soggetto-utente estremamente preciso, alla cui normatività quest'ultimo si adeguia per ridurre la complessità della vita ordinaria<sup>97</sup>, che sempre di più si svolge *onlife*<sup>98</sup>. Senza dubbio, come si è detto, tale forma governamentale nasce *all'interno* della ragione neoliberale, andando a radicalizzare una serie di dispositivi – primi tra tutti quello dell'*homo oeconomicus* e del *self branding* – che già Foucault aveva indicato in *Nascita della biopolitica*<sup>99</sup>.

Il punto è che l'acuirsi delle tensioni tra Cina e Stati Uniti e la vera e propria corsa all'innovazione digitale che si è sviluppata negli ultimi anni<sup>100</sup> hanno portato gli stati a intervenire pesantemente in queste dinamiche, sulla base della nozione di “sicurezza nazionale”. Dato che i dati dei cittadini, catturati dalle piattaforme digitali, sono fondamentali per lo sviluppo dell’Intelligenza Artificiale che può essere utilizzata anche in campo bellico, il rapporto tra stato e mercato nel capitalismo digitale subisce uno slittamento: se, nel neoliberalismo, lo stato doveva a tutti i costi garantire il mercato, il quale si configurava come luogo di veridizione dell’operato dello stato stesso, l’attuale congiuntura geopolitica vede l'affermarsi di “capitalismi politici”<sup>101</sup>, ovvero di forme organizzative in cui i confini tra pubblico e privato diventano sempre più sfumati. I “beni economici” – in questo caso i dati – tornano ad essere necessari non solo, come nel neoliberalismo, per *garantire e legittimare* lo stato, ma – come nei meccanismi di sicurezza – per aumentarne la potenza, nella misura in cui i dati, come sottolineano i *report* strategici americani<sup>102</sup>, sono fondamentali per sviluppare intelligenze artificiali di

---

<sup>97</sup> T. Berns, A. Rouvroy, *op. cit.*, p. 173.

<sup>98</sup> L. Floridi, *The fourth revolution. How the infosphere is reshaping human reality*, Oxford University Press, Oxford 2017.

<sup>99</sup> Cfr., M. Foucault, *NDB*, pp. 188-193, 217-228. Sulle applicazioni digitali di questi temi, si veda – sulla ridefinizione del sé come *homo oeconomicus* - O. Serban, *A Process Identity. The Aesthetics of the Technoself: Governing Networking Societies* in “Balkan Journal of Philosophy”, n. 2, 2016, pp. 165-174; sul *self branding*, in particolare tra i giovanissimi e con particolare attenzione a come questa prassi impatti anche sulla vita *offline*, si veda il recente V. Marino, *Sei Vecchio. I mondi digitali della generazione Z*, Nottetempo, Milano 2023, pp. 101-138.

<sup>100</sup> Cfr., F. Balestrieri-A. Balestrieri, *Guerra Digitale*, LUISS University Press, Roma 2019.

<sup>101</sup> Su questa categoria, cfr., A. Aresu, *Le potenze del capitalismo politico. Stati Uniti e Cina*, La Nave di Teseo, Milano, 2020.

<sup>102</sup> Si vedano, in particolare, i due *report* curati da Eric Schmidt, ex fondatore di Google e ad oggi presidente del China Strategy Group, del Bureau of Industry and Security e della National Security Commission on Artificial Intelligence (NSCAI): China Strategy Group, *Asymmetric Competition: a strategy for China & Technology*, Fall, 2020; NSCAI, *Final Report*, Winter, 2021.

successo, necessarie per mantenere quel primato mondiale che, secondo gli americani stessi, appare sempre più minacciato dai cinesi, i quali hanno il “vantaggio” di possedere uno stato davvero panottico, all’interno del quale l’attività di raccolta dati è incessante<sup>103</sup>.

Una tale rimodulazione del rapporto pubblico-privato lascia il cittadino solo davanti a prassi di sorveglianza inaudite: gli stati hanno bisogno dei suoi dati per motivi di sicurezza nazionale, mentre le aziende tecnologiche hanno fatto della raccolta dati il loro principale *business model*. E, inoltre, l’avvicinamento tra stato e mercato in queste dinamiche – in virtù delle quali essi si legittimano a vicenda, garantendosi rispettivamente potenza e profitto – genera delle soggettività che, prive di un contropotere in grado di limitare le prassi di governamentalità algoritmica, si troveranno – e già si trovano<sup>104</sup> – a vedere nel “doppio algoritmico” il luogo di veridizione di loro stesse<sup>105</sup>.

Ovviamente, tale slittamento non dipende unicamente dalla tensione sino-americana, ma è anche sollecitato da altri cambiamenti all’interno del nesso sapere-potere. È del tutto evidente, infatti, che agiscano in questa congiuntura anche fattori legati a determinate pratiche di sapere, come il riduzionismo matematizzante dell’ontologia digitale – per cui l’essere è, nella sua totalità, riducibile a stringhe d’informazioni computabili algoritmicamente<sup>106</sup> – e lo sviluppo di strumenti comportamentali digitali per *spingere* le persone a comportarsi in una determinata maniera<sup>107</sup>. Tuttavia, come per i meccanismi di sicurezza e la governamentalità neoliberale, sarebbe un errore non tener presente anche le dinamiche internazionali sottese alle nuove forme governamentali. Del resto, scavare a fondo nei nessi sapere-potere che guidano le nostre vite, cercando di ricostruirli nella maniera più completa e rigorosa possibile, è esattamente ciò che ci permette di esercitare la critica. Ovvero, nelle parole di Foucault, di chiederci: «come non essere

---

<sup>103</sup> Non possiamo entrare nello specifico del caso cinese, si veda per tutti J. Chin-L. Lin, *Surveillance State. Inside China’s quest to launch a new era of social control*, St. Martins Press, New York 2022.

<sup>104</sup> D. Lupton, *The quantified self: a sociology of self tracking*, Polity Press, London, 2016.

<sup>105</sup> Si veda, per un approccio genealogico, C. Koopman, *How we became our data. A genealogy of the informational person*, Chicago University Press, Chicago 2019.

<sup>106</sup> Cfr. G. Longo-A. Vaccaro, *BitBang. La nascita della filosofia digitale*, Apogeo, Bologna 2013.

<sup>107</sup> Si veda, F. Pozzi, *Digital Nudge*, Ledizioni, Milano, 2022; K. Yeung, *Hypernudge: Big Data as a mode of regulation by design*, in “Information, Communication & Society”, n. 1, 2017, pp. 118-136.

governati *in questo modo*, in nome di questi principi, in vista di tali obiettivi e attraverso tali procedimenti?»<sup>108</sup>

---

<sup>108</sup> M. Foucault, *Illuminismo e critica*, cit., p. 37.



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”<sup>1</sup>, 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 critiche<sup>2</sup>, 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

---

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

<sup>2</sup> 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, dite 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<sup>3</sup>.*

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 husseriano 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<sup>4</sup>.*

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

---

<sup>3</sup> 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*].

<sup>4</sup> 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”<sup>5</sup>.

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”<sup>6</sup>. 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 intervista<sup>7</sup>. 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

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

<sup>6</sup> 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.

<sup>7</sup> 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”<sup>8</sup>. 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”<sup>9</sup>. 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

---

<sup>8</sup> AS, p. 5-6.

<sup>9</sup> Ivi, pp.10-11.

delle tracce lasciate dagli uomini del passato, essa provvede a isolarle, a raggrupparle, a costruire insieme, 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 monumento<sup>10</sup>.

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 storico<sup>11</sup>. 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

---

<sup>10</sup> AS, p. 11.

<sup>11</sup> 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”<sup>12</sup>. 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”<sup>13</sup>. 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 implicchino, 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

---

<sup>12</sup> AS, p. 20.

<sup>13</sup> 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’”<sup>14</sup>; 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’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<sup>15</sup>.

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

---

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 227.

<sup>15</sup> *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 Foucault<sup>16</sup>: 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

---

<sup>16</sup> 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*<sup>17</sup>, 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*”<sup>18</sup>. 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*”<sup>19</sup>; 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*

<sup>17</sup> 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).

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 370.

<sup>19</sup> *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”<sup>20</sup>: 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 deleuziano<sup>21</sup>, 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

---

<sup>20</sup> DE, I, n.48, p. 598.

<sup>21</sup> 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”<sup>22</sup>. 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 archivistici – 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

---

<sup>22</sup> 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 comportamenti<sup>23</sup>.

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

---

<sup>23</sup> 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”<sup>24</sup>. 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.

---

<sup>24</sup> 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 muta<sup>25</sup>. 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 discursiveive 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

---

<sup>25</sup> 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 false<sup>26</sup>.

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

---

<sup>26</sup> 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”<sup>27</sup>. 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”<sup>28</sup>.

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

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

<sup>28</sup> 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”<sup>29</sup>. Il genealogista scrive la “storia effettiva”, ciò che Nietzsche delinea nei termini di *wirkliche Historie*<sup>30</sup>. 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

---

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 156.

<sup>30</sup> 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»<sup>31</sup>. Occorrerà, dunque, concordare con Deleuze<sup>32</sup> 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

---

<sup>31</sup> AS, p. 59-60.

<sup>32</sup> 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”<sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup> AS, p. 25.

ESSENZA, *OUSÌA*, REALTÀ.  
SULLA UNA RECENTE TRADUZIONE ITALIANA DI X. ZUBIRI  
**PIO COLONNELLO\***

***Abstract***

Il presente contributo sottolinea l'importanza della prima traduzione italiana del volume *Sobre la esencia* di Xavier Zubiri, un volume di sicuro interesse per l'interpretazione complessiva del filosofo spagnolo. La traduttrice e curatrice del volume ha il merito di avere chiarito l'orizzonte logico-semantico dei termini-chiave del volume e di avere posizionato opportunamente Zubiri nel panorama filosofico europeo contemporaneo, sottraendolo finalmente ad antichi stereotipi e luoghi comuni.

**Keywords:** Xavier Zubiri, Essenza, *Ousìa*, Realtà.

Se la storiografia e, in particolare, la storiografia filosofica non è solamente la ricostruzione del profilo intellettuale di alcune personalità d'eccezione, ma è pure la facoltà di ricollocare in una luce meridiana quelle correnti, quelle problematiche e quei pensatori finora non opportunamente esplorati, allora la storia, come la storia della cultura o la storia delle idee, è anche il luogo di ricostruzione e di ascolto delle voci che attendono la giusta collocazione nella tradizione filosofica. Certo, Xavier Zubiri è un autore universalmente noto, ma dovremmo ricordare, in primis, un principio esegetico che fu già di Walter Benjamin, ovvero la tesi dell'«ora della leggibilità», l'idea che ogni opera, contrariamente a quanto oggi si ritiene, non sia da intendersi, quanto alla sua comprensione, come work in progress, bensì pervenga alla piena intelligibilità in un determinato momento storico. Quando suggeriva di «attraversare il già stato con l'intensità di un sogno per esperire il presente come il mondo della veglia al quale il sogno si riferisce»<sup>1</sup>, Benjamin aveva presente l'idea chiave che compare anche nelle tesi Sul

---

\*Professore di Filosofia Teoretica, Università della Calabria.

<sup>1</sup> Cfr. Walter Benjamin, *I “passaggi” di Parigi*, a c. di R. Tiedemann, ed. it. a c. di E. Ganni, vol. IX, Einaudi, Torino 2000, pp. 913-4.

concetto di storia: ciascun singolo elemento del passato è supposto divenire “leggibile” soltanto in una determinata epoca<sup>2</sup>.

Ora abbiamo la possibilità di leggere finalmente in una luce nuova l’opera chiave di Zubiri, *Sobre la esencia*, curata e tradotta in italiano da Maria Lida Mollo<sup>3</sup>, una studiosa che ha compiuto un’operazione molto simile a quella di José Gaos nei confronti di Heidegger<sup>4</sup>: la chiarificazione e l’esplicazione logico-semanticà dei termini-chiave dell’opera zubiriana, tanto nella sua Introduzione, quanto nel corso della traduzione. Mi riferisco a termini quali “talidad”, “de suyo”, “sustantividad”, “sustancialidad”, “personería”, “respectividad”, “actuación”, “actualidad”, “actualización”, “quiddidad”, e numerosi altri<sup>5</sup>.

Nel riprendere la domanda di Husserl sull’essenza e anche quella di Heidegger sull’essere, Zubiri cerca di recuperare entrambe come sostanzività individuali e concrete. Finalmente, l’edizione italiana di *Sobre la esencia*, consente di comprendere, per la prima volta nel panorama della storiografia filosofica italiana, il superamento della visione di uno Zubiri appiattito su Heidegger (in virtù della quale si era guadagnato l’appellativo di “Heidegger spagnolo”).

Tuttavia, i fraintendimenti dell’opera zubiriana sono stati molteplici, a iniziare da Hans Georg Gadamer, il quale, nell’invitare Zubiri a Heidelberg per presentare il volume, aveva giudicato lo stesso un Aristoteles-Buch. Come commenta efficacemente Maria Lida Mollo, «Non si tratta di interpretazione fenomenologica di Aristotele né di ricostruzione della storia (*Geschichte*) della parola “essere” coincidente con il destino (*Geschick*) del nostro mondo. Perché? Per il semplice motivo che qui non di ontologia si tratta né di

---

<sup>2</sup> Cfr. Ivi, p. 517.

<sup>3</sup> X. Zubiri, *Sull’essenza*, tr. it. e cura di Maria Lida Mollo, Morcelliana, Brescia 2025.

<sup>4</sup> J. Gaos, *Introducción a “El ser y el tiempo” de Martin Heidegger*, Fondo de Cultura Económica, México 1951.

<sup>5</sup> In realtà, la risemantizzazione dei termini zubiriani risale sin da un lungo e appassionato lavoro della giovane studiosa: Il primo libro metafisico di Zubiri, ella ha osservato, «presenta, tra le altre cose, i frutti di quello che senza esitazioni possiamo chiamare un laboratorio linguistico-concettuale. E non solo per l’importanza dei vocaboli coniati, ma anche per il ripensamento di parole castigiane di uso comune, come ad esempio *tal*, e ancora per il rinvenimento, nella lingua madre basca, di un concetto cardine quale quello di *de suyo*, senza che con ciò sia minimamente possibile tralasciare lo slittamento dei verbi da un piano operativo a uno “entitativo”» (M.L. Mollo, *Xavier Zubiri: il reale e l’irreale*, Mimesis, Milano 2013, p. 120).

fenomenologia, sia essa intesa come “scienza di essenze”, nella versione di Husserl, o come metodo, nella versione di Heidegger»<sup>6</sup>.

Indubbiamente, *Sobre la esencia* costituisce non solo il culmine del pensiero di Zubiri fino a quell’anno, ma anche la base di una dottrina generale della realtà, ulteriormente approfondita e sviluppata in diverse direzioni e che culminerà nella trilogia sull’intelligenza. Anzi, Intelligenza senziente e Sull’essenza, per quanto presentino tra loro notevoli differenze, rappresentano momenti di un’unica fase del pensiero di Zubiri. Infatti, se si segue l’indicazione di Diego Gracia, richiamata da Mollo, laddove si considera l’opera matura nella sua interezza, non è possibile stabilire la precedenza o la priorità rispetto al contenuto della trilogia o di *Sobre la esencia*. «Il consiglio è di partire dalla fine, dal punto di massima altezza filosofica e completa maturità raggiunto dall’autore della trilogia»<sup>7</sup>.

Che però la “tappa” metafisica sia dotata di un valore intrinseco, è palese nella svolta impressa da Zubiri alla filosofia di lingua spagnola, e alla storia della metafisica occidentale, «con la riformulazione della domanda “che cosa sono queste [cose]” e con l’esclusione che la risposta possa stare nel “senso”. La risposta, piuttosto, sta nella “realtà”, intesa non come presupposto metafisico ma come prius dell’apprensione<sup>8</sup>. Un’opera di decostruzione che va però intesa contestualmente con la neologia semantica e lessicale, sin dall’inizio, sin dalla desemantizzazione del termine ousía, privato del contenuto “sostanza”, e atto ad accogliere un nuovo contenuto, appunto quello di “sostantività”, inteso quale sistema di note costituzionali. Il che implica un processo di desogettivazione dell’ousía cui si accompagna la tensione verso un logos nominale costrutto posto al di qua della definizione e tuttavia capace di denominazione affermativa del reale che, al livello di *Sobre la esencia*, è identificato con l’apprensione semplice.

Peraltro, sebbene Zubiri sia stato influenzato dalla metafisica classica e dalla Scolastica, nondimeno il rapporto con la tradizione avviene sempre nell’ambito di un confronto critico e variegato, avendo come mira la rivendicazione dell’individualità dell’essenza: «L’affermazione dell’individualità dell’essenza [...] esige un’operazione radicale, un estremo rimedio. E il rimedio proposto da Zubiri è talmente invasivo, e innovativo, da esigere due concetti di essenza, distinguendo quindi tra “essenza

---

<sup>6</sup> M.L. Mollo, *Introduzione a X. Zubiri, Sull’essenza*, Morcelliana, Brescia 2025, p. 6.

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 7.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

quidditativa”, coincidente in parte con il concetto di species, ed “essenza costitutiva”, a cui è riservato l’autentico carattere di individualità»<sup>9</sup>.

Occorre tenere conto anzitutto della caratteristica propria della realidad, il carattere “de suyo”: ciò che è reale è qualcosa di sentito, ed è sentito come qualcosa di radicalmente altro che si impone nell’apprensione; una rete aperta e mai chiusa, una “logica del non-tutto”. Per questa ragione, Zubiri dissente dall’affermazione husseriana che nell’apprensione si percepiscono formalmente le cose, «poiché ciò che accade nell’apprensione riguarda una o più note che svolgono una funzione della cosa, chiamata, ad esempio, tavolo. Il tavolo stesso non è mai afferrato, o meglio, il tavolo non è mai “de suyo” un tavolo, ma è un tavolo «tan solo en cuanto la cosa real así llamada forma parte de la vida humana»<sup>10</sup>. Dunque, una cosa, nella sua funzione singolare e strumentale, è ciò che Zubiri chiama cosa-senso. Insomma, la realtà non può essere pensata se non nel suo carattere formale, come “de suyo”, cioè come qualcosa che cessa di essere evanescente, immateriale, e che anzi è “fisico”, secondo il neologismo semantico zubiriano, e costituisce la base di ogni possibile significato costrutto nella vita dell’uomo. Che vi sia una coerenza sostanziale tra Inteligencia sentiente e Sobre la esencia, appare chiaro anche dalle affermazioni presenti in quest’ultima: «Il reale non ha quella “proprietà” vaga e formalista di essere “uno”, bensì un preciso carattere “strutturale”: costituzione trascendentale. E la funzione talitativa che determina questo carattere è la costruttività talitativa in quanto costitutiva del “suo”»<sup>11</sup>. Non è qui possibile approfondire il concetto di “talità”, un sintagma dalle molte sfumature, tanto che non può essere inteso sommariamente come l’insieme delle note reali” presenti nella realtà stessa o come il contenuto reale così come si dà nell’intelligenza senziente. Vero è che ciò che emerge dal richiamo zubiriano alla più originaria apprensione di realtà, non riguarda solo la divergenza dall’unità noetico-noematica husseriana, ma anche dall’idea heideggeriana di mondo come totalità di rimandi e dalla stessa priorità della comprensione.

---

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

<sup>10</sup> Cfr. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente, Inteligencia y realidad*, Alianza Editorial, Madrid 1984, p. 59.

<sup>11</sup> Id., *Sull’essenza*, op. cit., p. 389. Su questi temi è appena il caso di ricordare la circostanziata indagine della studiosa nel citato volume *Xavier Zubiri: il reale e l’irreale*, dove Mollo osserva: «Che il sistema sia costrutto significa che ogni nota è nota dell’altra, che ogni nota è vincolata all’altra da un legame di coerenza che non è se non l’unità cui appartiene. Il “quid” allora non è ciò in cui la cosa consiste e non è neanche la sua attitudine a esistere. Se v’è consistenza e sussistenza, è perché in primo luogo c’è coerenza» (p. 133).

L’equidistanza tanto da Heidegger, quanto dalla tradizione aristotelica, consente a Zubiri di definire l’uomo “animale di realtà”, argomenta Mollo, e non più “pastore dell’essere” e nemmeno “zoon logon echon”, in alternativa dunque a quelle espressioni che fanno leva sul senso o sul logos – come “animale logico” o “animale simbolico”, ecc. – per cogliere il tratto distintivo dell’umano. Soprattutto, la laboriosa operazione zubiriana di confronto critico con la tradizione comporta la ineludibile messa in mora dell’entificazione della realtà e della logicizzazione dell’intellezione, come poi avrebbe esplicitato nel corso del 1969 *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*.

Nell’impossibilità di discutere la congerie di problemi e di temi che un’opera così densa comporta, vale la pena fare riferimento almeno a uno dei concetti chiave più rilevanti, ulteriormente approfonditi da Mollo; mi riferisco alla questione della “rispettività”, un tema non privo di modulazioni nell’iter speculativo del filosofo. La stessa attualità non è né relazione né correlazione, ma “respectividad”, ossia, il momento prerelazionale che accompagna l’unità essenziale o, per dirla con lo Zubiri della *Inteligencia sentiente*, «nada es intelectivamente actual, sino respectivamente a una *intelección*»<sup>12</sup>. Il concetto di rispettività «attraverso cui Zubiri cerca la fondazione di ogni forma di relazione, è inteso in prima battuta in riferimento all’unità interna alla sostantività e, in seconda battuta, in riferimento al rivolgimento di una cosa all’altra nel mondo»<sup>13</sup>. In fondo, come conclude la curatrice dell’opera, «In ballo c’è un problema radicale, il problema di sempre, lo stesso che, d’altra parte, avrebbe spinto Husserl a integrare il metodo statico con quello genetico. La risposta di Zubiri invece è una risposta dichiaratamente metafisica, che però ha, tra i diversi effetti, un ripensamento del “fisico” in cui sono implicate le più importanti questioni del Novecento filosofico»<sup>14</sup>.

La presente traduzione italiana di *Sobre la esencia* ci consente di ricollocare opportunamente Xavier Zubiri nella grande cultura europea del nostro tempo, al di là di stereotipi e di desueti luoghi comuni.

---

<sup>12</sup> Id., *Inteligencia sentiente*, cit., p. 143.

<sup>13</sup> M.L. Mollo, *Introduzione*, cit. p. 16.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 17.



TRA MARI E MONTI.  
IL “METODO” DI NIETZSCHE  
**CATERINA MARINO\***

***Abstract***

Il contributo analizza la figura del *viandante* come categoria centrale per comprendere l'intreccio tra vita, pensiero e scrittura nella filosofia di Nietzsche. Muovendo da *Così parlò Zarathustra*, il saggio interpreta il filosofare nietzscheano come un “essere in cammino” privo di mete prefissate, in cui il pensiero accade come evento e come esperienza trasformativa, piuttosto che come applicazione di un metodo procedurale. In questa prospettiva, il nomadismo geografico, l'attenzione al corpo, al clima e alla fisiologia, nonché la pratica del camminare, assumono un valore teorico decisivo. Il testo mostra come montagna e mare costituiscano due orizzonti simbolici fondamentali: la montagna come spazio della distanza, della solitudine e della trasfigurazione di sé; il mare come figura dell'apertura all'ignoto, del rischio e dell'oltrepassamento dei valori tradizionali dopo la “morte di Dio”. Tra Oceano e Mediterraneo, l'esperienza nietzscheana si configura come ricerca di una singolare forma di vita, orientata alla sperimentazione e alla libertà. Tale percorso viene infine interpretato come una pratica di costituzione di sé che anticipa, in senso filosofico, ciò che Michel Foucault definirà un “estetica dell'esistenza”.

**Keywords:** Friedrich Nietzsche, Viandante, Forma di vita, Estetica dell'esistenza.

***1. Il cammino del viandante***

Riprendendo le parole di *Così parlò Zarathustra*, la filosofia, come anche la vita stessa di Nietzsche, possono essere descritte con l'espressione «un periglioso essere in cammino»<sup>1</sup>, cioè come un viaggio privo di mete prefissate, pericoloso e solitario, in cui essenziale è imparare a lasciarsi sorprendere dall'inatteso, a lasciare che sia il pensiero ad irrompere come un evento, anziché credere all'illusione di un Io che “vuole” pensare; dal momento che, piuttosto, «un pensiero viene quando è “lui” a volerlo, non quando “io” lo voglio»<sup>2</sup>. Se un cammino fosse prevedibile, infatti, non avrebbe alcun senso percorrerlo, perché l'incontro con l'inatteso si dà solo

---

\*Dottoressa di Ricerca in Filosofia, Università della Calabria.

<sup>1</sup> ZA, *Prefazione di Zarathustra*, 4, p. 8.

<sup>2</sup> JGB 17, p. 21.

nel movimento stesso del cammino, nell’essere-in-cammino, nell’aprirsi una via correndo sempre il rischio di sbagliare strada e smarrisce; insomma, nel fare esperienza [*Erlebnis*]<sup>3</sup>. Dunque, è solo durante il cammino, *per viam*, che può avvenire l’incontro con qualcosa di sconosciuto che ci assale, ci sorprende e, infine, ci trasforma. Perciò, il “metodo” di Nietzsche – ossia il suo modo di procedere nella filosofia e di praticarla – va inteso nel suo significato originario di *méthodos*, là dove centrale risulta la via [*hodós*] e non la meta o il risultato da conseguire. Qualcosa di molto diverso dal metodo scientifico<sup>4</sup>, quando in esso la via si riduce a un mero procedimento attraverso

---

<sup>3</sup> Come ha messo in evidenza Brusotti, l’*Erlebnis* assume, per Nietzsche, un’importanza decisiva: proprio perché l’espressione scritta del proprio pensiero scaturisce da esperienze vissute, secondo Nietzsche ciò ne condiziona la stessa comunicabilità e possibilità di comprensione da parte del lettore. È su questo piano, peraltro, che vita e pensiero, autobiografia e filosofia risultano in Nietzsche inestricabilmente intrecciati. Tuttavia, contrariamente alla comune accezione, l’*Erlebnis*, per Nietzsche, non implica immediatezza, ma comporta sempre un distanziamento: «Il distacco anche temporale dai propri *Erlebnisse* costituisce un presupposto necessario per la redazione dell’opera che deve parlarne. [...] L’*Erlebnis* non viene conosciuto nell’attimo presente, ma solo in seguito, mediante un attimo di riflessione successivo. Si scrive sempre solo a cose fatte. La distanza non è solo una lontananza temporale, ma è il risultato di un attivo oltrepassamento di sé, di un superamento di sé» (M. Brusotti, *Introduzione* a F. Nietzsche, *Tentativo di autocritica 1886-1887*, il melangolo, Genova 1992, p. 18). In questa chiave occorrerebbe interpretare il carattere autobiografico di tutta la produzione nietzscheana, in particolare di quella dell’ultimo periodo, in quanto autorappresentazione e auto-ricostruzione di sé *postuma*, sempre a partire da uno sguardo retrospettivo, addirittura “ricapitolativo”, come nel caso di *Ecce homo*. Analizzando, in particolare, le lettere degli ultimi quattro anni precedenti il silenzio della follia, Fornari ha osservato: «Ripercorrendo retrospettivamente l’esperienza dei suoi scritti passati, allo scopo di rendersi comprensibile per un’azione sul presente, Nietzsche tratta un’evoluzione personale di cui soltanto a posteriori può divenire egli stesso consapevole» (M.C. Fornari, “E così mi racconterò la mia vita”. *Nietzsche dalle ultime lettere (1885-1889)*, in G. Campioni, L. Pica Ciamarra, M. Segala (a cura di), *Goethe, Schopenhauer, Nietzsche. Saggi in memoria di Sandro Barbera*, ETS, Pisa 2013, p. 291).

<sup>4</sup> Di cui, peraltro, Nietzsche non ha mancato di cogliere la decisiva importanza per lo sviluppo della scienza moderna: «Non la vittoria della *scienza* è ciò che distingue il XIX secolo, ma la vittoria del *metodo* scientifico sulla *scienza*» (NF, primavera 1888, 15 [51], p. 231). Tra i numerosi studi dedicati all’intenso rapporto di Nietzsche con la scienza del suo tempo, mi limito a segnalare: B. Babich, *Nietzsche’s Philosophy of Science: Reflecting Science on the Ground of Art and Life*; tr. it. di F. Vimercati, *Nietzsche e la scienza*, Cortina, Milano 1996; P. D’Iorio, *La linea e il circolo. Cosmologia e filosofia dell’eterno ritorno in Nietzsche*, Pantograf, Genova 1995; B. Babich and R.S. Cohen (eds.), *Nietzsche and the Sciences*, Kluwer, Dordrecht 1999, 2 voll.; T.H. Brobjer and G. Moore (eds.), *Nietzsche and Science*, Routledge, London-New York 2004; P. Gori, *Il meccanicismo metafisico. Scienza, filosofia e storia in Nietzsche e Mach*, il Mulino, Bologna 2009; F. Moiso, *Nietzsche e le scienze*, a

il quale raggiungere il più velocemente possibile un obiettivo. Il procedimento è assolutamente estraneo al cammino, poiché non ne coglie il tratto essenziale: l'incontro con qualcosa che accade al di là dei nostri calcoli e che produce una trasformazione di sé.

In opposizione ai filistei della cultura, deformati dal fatto di rivolgersi verso un'unica direzione, impegnati solo a criticare ciò che è stato già pensato da qualcun altro e dunque incapaci di pensare alcunché di originale, il “filosofo dell'avvenire” che Nietzsche ha in mente incarna, invece, la figura del ‘viandante’<sup>5</sup>: in cammino verso nuove regioni dello spirito, inquieto e solitario, privo ormai di ogni riferimento a stelle fisse. Il filosofo viandante avverte la propria inattualità, trovandosi sempre in contraddizione con le virtù e gli ideali del suo tempo. Non intende procedere verso un porto sicuro, in grado di conferire alla propria vita ordine e certezza: nessun approdo è ormai raggiungibile. Per questo si mantiene sempre nell'erranza, nella sperimentazione ai limiti dell'impossibile; ma con lo scopo di conquistare una volta per tutte una vetta sicura, poiché questa è soltanto illusoria, bensì perseguiendo il compito molto più arduo e incerto di provare a “diventare ciò che si è”, nella consapevolezza che ognuno dovrebbe cercare, tra le molteplici vie e i molti sentieri interrotti, quella più adatta a sé: «Diventare ciò che si è presuppone che non si abbia neppure una lontana idea di ciò che si è. Da questo punto di vista hanno un loro senso e un loro valore anche i *passi falsi* della vita, le temporanee deviazioni e le vie perdute, le esitazioni, le

---

cura di M.V. D'Alfonso, Rosenberg & Sellier, Torino 2020 (si tratta delle lezioni tenute all'Università degli Studi di Milano nell'a.a. 1998-1999).

<sup>5</sup> *Il viandante e la sua ombra* è il titolo della seconda parte del secondo volume di *Umano, troppo umano* (WS). Ha opportunamente messo in evidenza il carattere spaesante e perturbante di questa erranza Luca Lupo: «Comme il apparaît dans certains fragments de Nietzsche, la condition de l'errance elle-même, du voyage, est une condition qui produit de l'*Unheimlichkeit*, qu'il faut entendre ici comme un “ne pas se sentir chez soi”, comme un sentiment d'étrangeté et d'inquiétude [...]» (L. Lupo, *Ombres. Notes pour une interprétation du dialogue de Nietzsche* Le voyageur et son ombre, in P. D'Iorio et O. Ponton (sous la direction de), *Nietzsche. Philosophie de l'esprit libre. Études sur la genèse de Choses humaines, trop humaines*, Rue d'Ulm, Paris 2004, p. 107). Giorgio Brianese ne ha, invece, messo in risalto l'aspetto di movimento e di oltrepassamento: «La figura del viandante evoca l'idea del percorrere una via e quella di un pensiero che, per mantenersi vivo, ha bisogno del movimento, di un “sovrapiù di forza muscolare”, per usare un'espressione nietzscheana. Evoca dunque l'immagine [...] di un pensiero che sempre di nuovo diviene, impegnato in un continuo oltrepassamento non solo di ogni luogo comune, ma anche e anzitutto di sé stesso [...]» (G. Brianese, *La strategia del viandante. Nietzsche e la contraddizione dell'esistenza*, “Divus Thomas”, 121, 1, 2018, p. 77).

risoluzioni “modeste”, la serietà sperperata in compiti che stanno al di là *del compito*<sup>6</sup>. Un compito molto rischioso, quello del viandante, per cui non si troverà mai alcuna garanzia di riuscita. Senza tale compito, infatti, non solo non avrebbe senso la sua esistenza, ma neppure la sua impresa filosofica dal momento in cui Nietzsche ha sempre inteso la filosofia come «*vita volontaria fra i ghiacci e le alture – ricerca di tutto ciò che l'esistenza ha di estraneo e problematico, di tutto ciò che finora era proscritto dalla morale*»<sup>7</sup>; un difficile attraversamento di una lunga serie di itinerari proibiti e proibitivi, in cui l'unica cosa che conta è capire «*quanta verità può sopportare, quanta verità può osare un uomo*»<sup>8</sup>.

Per il viandante Nietzsche la personale ricerca di climi e paesaggi propizi, di un equilibrio psicofisico, si intreccia con l'andamento della sua scrittura, tanto che si avverte una consonanza tra le sue opere e i luoghi geografici in cui furono pensate e scritte. Durante il suo soggiorno a Marienbad, in una lettera indirizzata alla sorella Elisabeth e alla madre, datata 2 agosto 1880, Nietzsche scriveva: «Non c'è regime di vita più disciplinato del mio! Sono sempre in cammino, come minimo 8 ore al giorno: così riesco a tirare avanti»<sup>9</sup>. Ma è in un'altra lettera, del 22 gennaio 1882, che, dando alla sorella sue notizie da Genova, Nietzsche pareva aver compreso qualcosa di ancora più fondamentale: ciò che è da ricercare non è più «*quella salute da leone di un tempo [...], bensì una salute più delicata, che ogni giorno è di nuovo da conquistare*»<sup>10</sup>. Come fare, dunque, per realizzare questo proposito?

Dal punto di vista geografico è possibile rintracciare una precisa oscillazione, in virtù della quale Nietzsche trascorreva le estati in montagna, alla ricerca di aria fresca e cieli tersi, mentre affrontava il rigore dell'inverno

---

<sup>6</sup> EH, *Perché sono così accorto*, 9, p. 302.

<sup>7</sup> EH, *Prologo*, 3, p. 266.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> KGB, a Franziska ed Elisabeth Nietzsche, 02/08/1880, pp. 31-32.

<sup>10</sup> KGB, a Elisabeth Nietzsche, 22/01/1882, Appendice, p. 551. Che non si trattò solo di risanare se stessi, ossia di un compito strettamente personale, Nietzsche lo ebbe presente molto presto, fin dall'epoca, immediatamente successiva a *La nascita della tragedia*, di composizione di quel testo rimasto incompiuto, *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, cui Nietzsche aveva pensato di dare anche il titolo *Il filosofo come medico della civiltà* (cfr. NF, inverno 1872-1873, 23 [15], p. 136 e KGB, a Erwin Rohde, 22/03/1873, p. 439). Sul tema del rapporto tra salute e malattia e del risanamento, si rimanda al recente L. Boi, *Poesia e risanamento: in margine al viaggio di Nietzsche a Messina*, “*Logoi. ph – Journal of Philosophy*”, IX, 22: *Nietzsche Today* (by S. Gorgone, G. Gregorio, V. Surace), 2023, pp. 69-76, anche per ulteriori riferimenti bibliografici.

in luoghi di mare dal clima mite: Sorrento, Messina, la costa ligure e soprattutto Genova e Nizza; lo Spluga (ottobre 1872), Flims (estate 1873), Bergün (estate 1874), nei dintorni di Coira, Rosenlauibad (estate 1877) e Grindelwald (estate 1878) nelle Alpi bernesie, St. Moritz e l'Alta Engadina, non dimenticando la primavera del 1881 tra i colli a Recoaro, per approdare, infine, a Sils-Maria. Questi i suoi luoghi prediletti, molto diversi da quelli che, invece, aveva riconosciuto come dannosi per la sua salute: Naumburg, Pforta, la Turingia, Lipsia e Basilea.

Il problema del luogo e del clima, dunque, è sempre stato fondamentale, perlomeno a partire dalle riflessioni scaturite dalla malattia<sup>11</sup>, poiché Nietzsche era convinto che «nessuno è padrone di vivere dappertutto»<sup>12</sup>, dato che il clima influenza così pesantemente il metabolismo, e che sbagliare la scelta della località in cui vivere può ostacolare un uomo persino dal realizzare i propri compiti, addirittura allontanandolo dal comprendere ciò che autenticamente può giovare a sé stesso, alla vocazione del proprio spirito. Ma per Nietzsche, così attento alle “ragioni del corpo”, tanto da collegare strettamente filosofia e fisiologia, anche l'alimentazione è stata degna della massima attenzione. Ciò lo portò ad esecrare la cucina tedesca e ad apprezzare entusiasticamente quella piemontese<sup>13</sup>, a consigliare alle nature più spirituali la totale astinenza dagli alcolici (a differenza delle opposte abitudini dei tedeschi), in virtù del fatto che «lo spirito si libra sull'acqua»<sup>14</sup>; a cercare luoghi dove si ha dappertutto occasione di attingere dalle fontane (Nizza, Torino, Sils), ma soprattutto ad ammonire di: «Star seduti il meno possibile; non fidarsi dei pensieri che non sono nati all'aria aperta e in movimento – che non sono una festa anche per i muscoli. Tutti i pregiudizi vengono dagli intestini. Il sedere di pietra – l'ho già detto una volta – è il vero peccato contro

---

<sup>11</sup> La malattia, nel pensiero di Nietzsche, non assume, però, un significato solo negativo; come spiega Lupo, «si mostra in grado di svolgere una funzione euristica e soddisfare una esigenza epistemica: si può dire che essa produca stati di coscienza non ordinari dal momento che permette di vedere sé stessi, la realtà nel suo insieme e sé stessi all'interno della realtà da una prospettiva che *non è* quella della salute. [...] La malattia [...] apre le porte a nuove forme di percezione *del* e di relazione *con* il mondo» (L. Lupo, *“Ma ecco! Torino!”*. *Fisiologia del quotidiano nell'ultimo Nietzsche*, in I. Crispini e L. Lupo (a cura di), *Eтиche e filosofie della vita. Studi in onore di Giambattista Vaccaro*, Guida, Napoli 2018, p. 120).

<sup>12</sup> EH, *Perché sono così accorto*, 2, p. 289.

<sup>13</sup> Sul soggiorno di Nietzsche a Torino, caratterizzato da una particolare consonanza con questa città, si rimanda a L. Lupo, *“Ma ecco! Torino!”*. *Fisiologia del quotidiano nell'ultimo Nietzsche*, cit.

<sup>14</sup> EH, *Perché sono così accorto*, 1, p. 289.

lo spirito santo»<sup>15</sup>. Inoltre, Nietzsche riteneva che solo in alcuni luoghi si possano dare le condizioni favorevoli per far germogliare spiriti geniali; luoghi come Parigi, la Provenza, Firenze, Gerusalemme, Atene, e questo a testimonianza del fatto che «il genio è *condizionato* dall'aria asciutta, dal cielo puro»<sup>16</sup>, da cui nasce la possibilità di «attirarsi continuamente grandi, e anche enormi, quantità di forza»<sup>17</sup>.

Tuttavia, occorre precisare che la filosofia di Nietzsche, pur affondando le sue radici nella fisiologia, non si traduce in un mero adattamento alle condizioni fisiologiche date, né tantomeno nella semplice osservanza di ricette prescritte da altri. Nietzsche intendeva essere il medico di sé stesso, perseguiendo da sé la cura di sé. Si tratta di una vera e propria ricerca auto-terapeutica di luoghi, cibi e climi appropriati, una sperimentazione su di sé per prove ed errori, che conduce a sentire, volta per volta, una minore o maggiore sintonia con il luogo e con il paesaggio circostante, verificando in che misura individuo e ambiente possano incastonarsi l'uno nell'altro in modo complementare o, invece, si rivelino incompatibili<sup>18</sup>. Nel suo complesso, si tratta della ricerca della propria forma di esistenza che, per Nietzsche, coincideva, oltre che con il nomadismo del viandante, anche con la lettura, la quale riusciva a distoglierlo da sé stesso, facendolo immergere in mondi inesplorati a contatto con personaggi sconosciuti. Per Nietzsche leggere significava «permettere a un pensiero *estraneo* di scalare segretamente la muraglia»<sup>19</sup>, uscendo fuori dai perimetri addomesticati e rassicuranti in cui oziano coloro che hanno solo bisogno di colmare i propri vuoti interiori attraverso l'accumulo di conoscenza. Ma questa attività, pur essendo alimento indispensabile per il pensiero, non lo ha imprigionato nell'asfittico spazio di una stanza. Il filosofo viandante pensa soprattutto «all'aria aperta, camminando, saltando, salendo, danzando, preferibilmente su monti solitari o sulla riva del mare, laddove sono le vie stesse a farsi meditabonde»<sup>20</sup>.

Attraverso le sue “scorribande” di lettore, Nietzsche attraversa il tempo e lo spazio, ripercorrendo le tappe delle civiltà, incontrando le eredità delle

---

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> EH, *Perché sono così accorto*, 2, p. 290.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> Cfr. L. Lupo, “Ma ecco! Torino!”. *Fisiologia del quotidiano nell'ultimo Nietzsche*, cit., p. 122.

<sup>19</sup> EH, *Perché sono così accorto*, 3, p. 292.

<sup>20</sup> FW 366, p. 242.

trascorse epoche storiche, sempre sospinto da un forte impulso verso la libertà: «Ben potremmo noi con tutta serietà chiamarci “spiriti di libero domicilio” [...], perché noi sentiamo l’impulso alla libertà come l’istinto più forte del nostro spirito, e, contrariamente agli intelletti legati e radicati, vediamo il nostro ideale quasi in un nomadismo spirituale – per usare un’espressione modesta e quasi dispregiativa»<sup>21</sup>.

A ciò si aggiunge, infine, ma non è di certo un elemento secondario nella biografia di Nietzsche, nonostante alcune dolorose roture – esemplare quella con Wagner – il costante e disperante desiderio di poter dialogare e condividere con altre anime affini le proprie impressioni e riflessioni, di trovare discepoli cui poter comunicare e trasmettere il proprio pensiero, la perenne ricerca di una compagnia spirituale con cui condividere stile di vita e pensiero.

## 2. «*Il viandante fra i monti*»<sup>22</sup>

Ancora una volta è in *Così parlò Zarathustra* che è possibile trovare le parole più suggestive a testimonianza del profondo legame tra il viandante Nietzsche e la montagna: «Giunto a trent’anni, Zarathustra lasciò il suo paese e il lago del suo paese, e andò sui monti. Qui godette del suo spirito e della sua solitudine, né per dieci anni se ne stancò. Alla fine si trasformò il suo cuore»<sup>23</sup>. Non potrebbe esservi, forse, immagine simbolica più appropriata per descrivere il cammino del viandante come quel fare esperienza che, lungi dall’avere come scopo prioritario il raggiungimento della vetta della montagna, mira piuttosto alla trasformazione di sé<sup>24</sup>. Nietzsche, infatti, non

<sup>21</sup> MA 211, pp. 80-81. Come ha rilevato Campioni, riferendosi ad alcuni coevi frammenti di Nietzsche, l’espressione «nomadismo intellettuale» [*das geistige Nomadenthum*], così come, più in generale, il tema del viandante, provengono dalla lettura di Emerson, pur se declinati da Nietzsche in modo differente: «Il viandante arricchisce la sua esperienza tramite un viaggiare senza meta fissa che comporta uno stato di precarietà e di incertezza» (G. Campioni, *Quattro passi con Nietzsche*, Castelvecchi, Roma 2021, p. 24). Lo stesso Campioni non ha mancato di notare come la figura del viandante abbia subito una radicalizzazione nelle opere successive di Nietzsche: «Quando emergerà in *Aurora* e *Gaia scienza* il tema di uno sperimentare senza limiti, la figura del viandante lascerà il posto a quella più funzionale del navigante, alla figura di Colombo che, dominato dalla *passione della conoscenza*, è capace di aprire nuovi orizzonti a rischio del naufragio» (ivi, p. 27).

<sup>22</sup> *Il viandante fra i monti a se stesso* è il titolo dell’aforisma 237 di *Opinioni e sentenze diverse* (VM 237), p. 94.

<sup>23</sup> ZA, *Prefazione di Zarathustra*, 1, p. 3.

<sup>24</sup> Sul rapporto tra Nietzsche e la montagna si veda L. Bonesio, *L’azzurra solitudine*, in *Lo stile della filosofia. Estetica e scrittura da Nietzsche a Blanchot*, Angeli, Milano 1983 e L.

pensava alla montagna né in modo estetizzante né tantomeno in modo astratto e intellettualistico: il suo è stato piuttosto un farne esperienza nel senso più proprio del termine, un rispondere al richiamo dei luoghi per lasciarsi trasformare dall'incontro con essi. Dalla lettura dell'epistolario e delle opere si riceve spesso l'impressione che l'esperienza dei luoghi, resa ancora più intensa dalla solitudine, diventi traboccante. Si avverte allora che Nietzsche ha come l'urgenza, la necessità di condividerla con qualcuno. Di qui, le lettere ad amici e familiari. Tra queste, una testimonianza particolarmente significativa è la lettera alla madre del 1 ottobre del 1872 dal passo dello Spluga, durante una breve sosta all'albergo Bodenhaus; scritta nello stile di un vero e proprio racconto di viaggio:

Trovai un buon albergo e una cameretta di una semplicità commovente, con un bel balcone tutto in giro e una vista bellissima. Questa valle di alta montagna (circa 5000 piedi) è proprio di mio gusto: c'è l'aria forte e pura, alture e macigni di ogni forma, e tutt'intorno poderose montagne ammantate di neve: ma più di tutto mi piacciono gli splendidi sentieri per i quali cammino per ore e ore verso il S. Bernardino o verso il valico dello Spluga, senza dover stare attento a dove metto i piedi; e ogni volta che mi guardo intorno c'è sempre qualcosa di grandioso e inaspettato da vedere<sup>25</sup>.

Con pari ammirazione, Nietzsche ha raccontato di altri luoghi, come, ad esempio, di Bergün, situato nei Grigioni, poco prima del passo dell'Albula per l'Engadina, da cui scrisse alla sorella, il 22 luglio 1874, che «il Picco di Bergün e tutta la vallata sono davvero la cosa più bella che io abbia mai visto»<sup>26</sup>. Recatosi a Steinabad, nella Selva Nera, l'anno successivo, per una cura termale, in una lettera a Carl von Gersdorff, del 21 luglio 1875, Nietzsche raccontava di come trascorresse il tempo nuotando di buon mattino in una piscina dall'acqua gelida e facendo lunghe passeggiate, non mancando di apprezzare la bellezza del paesaggio: «Ieri ho vagato per le foreste, di una bellezza incredibile, per tre ore, verso sera»<sup>27</sup>.

---

Bonesio, *La terra celeste*, in *La terra invisibile*, Marcos y Marcos, Milano 1993. Per una ricostruzione dettagliata dei soggiorni di Nietzsche nei luoghi di montagna, si rimanda a C. Resta, *Le vette del pensiero. Nietzsche e la montagna*, in G.B. Adesso ed A. Caputo (a cura di), *Passaggi e paesaggi. Tra Nietzsche e Bressane*, Mimesis, Milano-Udine 2024.

<sup>25</sup> KGB, a Franziska Nietzsche, 01/10/1872, p. 359.

<sup>26</sup> KGB, a Elisabeth Nietzsche, 22/07/1874, pp. 546-547.

<sup>27</sup> KGB, a Carl von Gersdorff, 21/07/1875, p. 80.

A proposito di luoghi termali, nella primavera (maggio-giugno) del 1881, su suggerimento di Köselitz, Nietzsche fece tappa a Recoaro, per correggere con l'amico le bozze di *Aurora*. Trovandosi in pessime condizioni di salute, nonostante i suoi 36 anni, trasse beneficio dalla cura con quelle acque. Anche durante questo soggiorno, alloggiando all'Hotel "Tre Garofani", soleva fare lunghe passeggiate, affascinato dal paesaggio dolomitico e dai boschi del monte Spitz. Nonostante anche qui accusasse momenti di depressione e di forte malessere, l'entusiasmo per questo luogo emerge dalla lettera del 23 giugno del 1881, indirizzata a Köselitz, dopo la loro separazione: «Come paesaggio Recoaro resta uno dei posti più belli che abbia mai visto, ho letteralmente dato la caccia alle sue bellezze con il massimo dell'impegno. La bellezza della natura, come tutte le altre bellezze, è molto gelosa, ed esige una dedizione esclusiva»<sup>28</sup>. Le riflessioni e le intuizioni della primavera a Recoaro costituiranno materiale prezioso per lo *Zarathustra*, come Nietzsche ha successivamente ricordato in *Ecce homo*:

E ora racconterò la storia dello *Zarathustra*. La concezione fondamentale dell'opera [...] è dell'agosto 1881 [...]. Se torno indietro di un paio di mesi da quel giorno, trovo come segno premonitore un cambiamento improvviso, profondo, decisivo del mio gusto, soprattutto in fatto di musica. Forse si può considerare come musica tutto lo *Zarathustra*; – e certamente un suo presupposto fu una rinascita nell'arte dell'*ascoltare*. In una piccola località termale in collina, Recoaro, non lontano da Vicenza, dove trascorsi la primavera dell'anno 1881, io scoprii, assieme al mio *maestro* e amico Peter Gast, anche lui un "rinato", che la fenice musica volava sopra di noi con piumaggio più leggero e più luminoso di quanto mai si era visto<sup>29</sup>.

Tuttavia, facendo un passo indietro, risale al 1879 il progressivo avvicinamento di Nietzsche a quella che si rivelerà come la sua terra promessa: Sils-Maria e l'Engadina. Arrivato inizialmente nei pressi di St. Moritz, il 24 giugno scrisse alla sorella: «Forse St. Moritz è proprio il posto giusto. Per me è come se fossi nella terra promessa»<sup>30</sup>; all'amico Overbeck aveva scritto il giorno prima: «Ora ho preso possesso dell'Engadina e sono

---

<sup>28</sup> KGB, a Heinrich Köselitz, 23/06/1881, p. 91. Per una ricostruzione del soggiorno recoarese, si rimanda ad A. Bolcato, *1881: primavera recoarese di Federico Nietzsche*, "Realtà Vicentina", XXI, 2010.

<sup>29</sup> EH, *Così parlò Zarathustra* 1, p. 344.

<sup>30</sup> KGB, a Elisabeth Nietzsche, 24/06/1879, p. 375.

come nel MIO elemento, è veramente miracoloso! Io sono *affine a questa natura*<sup>31</sup>, e ancora, l'11 luglio: «St. Moritz è il posto giusto, si adatta molto bene alle mie sensazioni e ai miei organi sensoriali (occhi!) ed è organizzato per gli infermi. L'aria è quasi ancora migliore di quella di Sorrento, e piena di aromi, come piace a me»<sup>32</sup>. Solitario, senza patria e senza casa, fu proprio in questa terra, sentita come il luogo promesso in cui poter finalmente abitare, che Nietzsche scrisse *Il viandante e la sua ombra*. Tuttavia, questo primo approdo si rivelò più complesso del previsto, così Nietzsche provò l'anno seguente a sperimentare altri luoghi, in una ricerca che si rivelò piena di delusioni, come si evince da una lettera del 5 luglio 1880, indirizzata alla famiglia:

Ho fatto un viaggio pessimo alla ricerca di boschi e montagne: *tutto* mi deludeva, o meglio: era *impossibile* per i miei OCCHI. Così alla fine mi sono rintanato qui a *Marienbad*, in Boemia [...]. Finora però pioggia, pioggia e fango. [...] Non riesco a trovare quello che fa per me, come invece a Venezia. Là però ormai era troppo caldo. Persino i boschi non mi sembrano ancora abbastanza fitti. Le mie condizioni di salute durante il viaggio non potevano essere peggiori, una disperazione, e di notte non ho mai dormito per i dolori. [...] Qui più di 4 settimane non resisto, poi andrò nella Selva Turingia<sup>33</sup>.

Il sogno della terra promessa, dunque, appariva a Nietzsche di nuovo infranto; forse proprio queste deludenti esperienze lo spinsero, dopo il soggiorno a Recoaro, a far ritorno a St. Moritz e a trasferirsi, su suggerimento di un compagno di viaggio, nella vicina Sils-Maria. Da quel momento, tranne l'anno immediatamente successivo, Nietzsche tornerà a Sils-Maria ogni estate fino al 1888, trasformando l'erranza in pellegrinaggio. Sils diventa per Nietzsche una patria elettiva, un luogo irrinunciabile per il suo pensiero, come se solo qui potessero giungergli alla mente le parole più appropriate per esprimere la propria filosofia, come testimonia una lettera di fine giugno 1883 indirizzata a Gersdorff: «Sono ritornato dunque nell'Alta Engadina, per la terza volta, e anche questa volta sento che la mia culla e la mia vera patria son qui e da nessun'altra parte. Ahimè, quante cose sono ancora nascoste dentro di me e vogliono diventare parole e forme!»<sup>34</sup>.

---

<sup>31</sup> KGB, a Franz Overbeck, 23/06/1879, p. 374.

<sup>32</sup> KGB, a Franz Overbeck, 11/07/1879, p. 378.

<sup>33</sup> KGB, a Franziska Nietzsche, 05/07/1880, p. 24.

<sup>34</sup> KGB, a Carl von Gersdorff, fine giugno 1883, pp. 364-365.

Fu proprio in quei luoghi che Nietzsche sperimentò la forma di vita a lui più congeniale, poiché strettamente funzionale al difficile compito del pensiero, esposto a quel che accade al di là della volontà e dell'intenzione, come dimostra il caso esemplare dell'idea dell'eterno ritorno. Nietzsche non manca di trasfigurare la fatica speculativa che questa idea gli costa, fatica testimoniata nei quaderni di appunti, in una cornice narrativa in cui il pensiero più abissale gli si presenta come una rivelazione improvvisa in un luogo quasi mitico<sup>35</sup>. Malgrado l'esiguo spazio della stanza in cui alloggiava, questa divenne una sorta di osservatorio da cui scorgere una nuova immagine dell'uomo e prefigurare un diverso avvenire per l'esausta civiltà europea.

Nietzsche non ha frequentato la montagna come un turista, magari colto e raffinato: la montagna – come, d'altra parte anche il mare – è stata, piuttosto, l'orizzonte imprescindibile del suo pensiero<sup>36</sup>: dal silenzioso e grandioso scenario dei monti, il filosofo può attingere nuove immagini e un nuovo respiro, un punto di vista più elevato, più ampio e distaccato rispetto a quanto vi è di troppo umano nei falsi ideali e nelle illusorie credenze che caratterizzano la “civiltà” europea a lui contemporanea. È da questa posizione che nello *Zarathustra*, non a caso definito come «il libro più alto che esista, il vero libro delle cime – tutto l'affare uomo gli sta sotto, a enorme distanza»<sup>37</sup>, Nietzsche mostrerà l'altra riva verso cui spiccare il salto, sopra l'abisso di una terra avvelenata dal risentimento, per giungere là dove tutto è diverso, attraverso un paradossale tornare presso di sé, verso quel che si è: «Ecco che torna indietro, ecco che finalmente torna a casa – il mio me stesso, e insieme tutto quanto per lungo tempo era stato in terra straniera e disperso tra tutte le cose e le casualità»<sup>38</sup>.

---

<sup>35</sup> «Camminavo in quel giorno lungo il lago di Silvaplana attraverso i boschi; presso una possente roccia che si levava in figura di piramide, vicino a Surlei, mi arrestai. Ed ecco giunse a me quel pensiero» (EH, *Così parlò Zarathustra*, 1, p. 344). Così Nietzsche aveva anche annotato sul suo taccuino: «*Primi d'agosto 1881 a Sils-Maria, a 6000 piedi al disopra del mare e molto più in alto di tutte le cose umane!*» (NF, estate-autunno 1881, 11 [219], p. 352).

<sup>36</sup> L'erranza di Nietzsche sembra dimostrare che per *abitare* un luogo non basta “essere del posto”, occorre aver sperimentato la necessità della distanza e dello sradicamento: «Non si dà un'appartenenza immediata alla terra; ingenuo è credere che l'esser nato su un suolo determini l'identità». Secondo Bonesio, occorre riflettere sul carattere del soggiornare per comprendere che esso si trova in una terra di mezzo «tra un provenire e un andare via» (cfr. L. Bonesio, *La terra celeste*, cit., pp. 141-142).

<sup>37</sup> EH, *Prologo*, 4, p. 267.

<sup>38</sup> ZA III, *Il viandante*, p. 185.

### 3. Tra Oceano e Mediterraneo

Non meno della montagna, anche il mare ha avuto per Nietzsche una fondamentale importanza sia biografica sia filosofica. «Mio caro amico» scrive a Overberck «cos'è questa nostra vita? Una barchetta che galleggia in mezzo al mare, e di cui si sa con certezza una sola cosa, che un bel giorno si rovescerà»<sup>39</sup>. Tra le località di mare predilette da Nietzsche<sup>40</sup>, soprattutto Genova era da lui considerata il luogo di origine del vero uomo di mare, colui che è capace di abbandonare la sicurezza dell'*óikos*:

[...] qui, a ogni angolo di strada, trovi un uomo che sta per conto proprio, che conosce il mare, l'avventura e l'Oriente, un uomo che è avverso alla legge e al vicino, come a qualcosa di tedioso, e che misura tutto il già costituito, il vecchio, con l'invidia nello sguardo: egli vorrebbe, con una mirabile sottigliezza della fantasia, dare ancora una volta nuove fondamenta a tutto questo, almeno nel pensiero, porvi mano ed entrarvi con lo spirito<sup>41</sup>.

Tutto lo *Zarathustra*, d'altro canto, non è solo il poema delle vette, ma anche del mare: dopo essere asceso sulla sommità della montagna, Zarathustra ne discenderà e affronterà un viaggio in mare, avendo ben compreso che anche le montagne più alte vengono dal mare. Occorre lasciarsi alle spalle la terra dei padri, prendendo atto della morte di Dio e dei valori tradizionali, per mettersi in mare aperto, abbandonando ogni presunta verità e affrontando una nuova sfida sull'oceano dell'incertezza. Sebbene in un testo giovanile, risalente alle vacanze pasquali del 1862, Nietzsche ribadisse l'importanza di un forte legame con la terraferma e avesse affermato che

---

<sup>39</sup> KGB, a Franz Overbeck, 14/11/1881, p. 133. Sull'uso metaforico dell'immagine della barca nelle poesie e negli scritti di Nietzsche, si rimanda a V. Vivarelli, *La barca di Nietzsche, "Belfagor. Rassegna di varia umanità"*, XXXVIII, 5, 1983, pp. 570-582.

<sup>40</sup> Furono soprattutto Nizza, la Liguria (Genova e Rapallo), Venezia, Napoli e Sorrento, e infine anche Messina, visitata nel 1882. In particolare, sul soggiorno di Nietzsche a Sorrento, tra il 1876 e il 1877, si veda P. D'Iorio, *Le voyage de Nietzsche à Sorrente: Genèse de la philosophie de l'esprit libre*, CNRS, Paris 2015. Fu a Sorrento, primo viaggio verso il Sud, che Nietzsche intraprese la redazione di *Umano, troppo umano* e avvenne la definitiva rottura intellettuale con Wagner; mentre a Genova scrisse *Aurora* e *La gaia scienza*. Inoltre, per ripercorrere le tappe marine percorse da Nietzsche ed evidenziare il suo rapporto con il mare come fonte di vita e conoscenza, si rinvia a L. Langone, *Il mare come fonte di vita e conoscenza nella vita e nel pensiero di Nietzsche*, "Logoi. ph – Journal of Philosophy", IX, 22: *Nietzsche Today* (by S. Gorgone, G. Gregorio, V. Surace), 2023, pp. 88-95.

<sup>41</sup> FW 291, p. 169.

«osare inoltrarsi nel mare del dubbio senza bussola né guida è stoltezza e rovina per cervelli immaturi; i più naufragano nelle tempeste e solo pochissimi scoprono terre sconosciute»<sup>42</sup>, in *Così parlò Zarathustra*, nonostante l'imperativo del Superuomo sia quello di rimanere fedele alla terra, non cedendo a illusorie speranze ultraterrene, si avverte il forte richiamo del mare, la necessità di Nietzsche di compiere una traversata, ma soprattutto di esortare i nuovi filosofi a lasciarsi alle spalle la terra dei padri e a prendere il largo verso la terra incognita dell'avvenire:

La *terra* dei vostri *figli* voi dovete amare: sia questo amore la vostra nobiltà nuova, – la terra non ancora scoperta, nelle lontananze remote del mare! Questa terra io ordino di cercare e cercare, alle vostre vele! [...]. Il mare è in tempesta: tutto è in mare. Orsù! Vecchi cuori di navigatori! Macché patria! *Laggiù* il nostro timone vuole dirigersi, là dove è la *terra* dei nostri *figli*! *Laggiù*, lontano, più tempestoso del mare, si scatena il nostro grande anelito!<sup>43</sup>

I nuovi filosofi a cui si rivolge Nietzsche sono quegli spiriti liberi che, alla notizia della morte di Dio, non arretrano sgomenti come se si trattasse solo di una fine, ma si sentono, piuttosto, spinti ad andare *oltre*, attratti dallo schiudersi di un nuovo, più libero e vasto orizzonte. È tempo di imbarcarsi per un nuovo, avventuroso viaggio, di «scioglier le vele alle nostre navi, muovere incontro a ogni pericolo [...]»; il mare, il *nostro* mare ci sta ancora aperto dinnanzi, forse non vi è ancora mai stato un mare così “aperto”»<sup>44</sup>. Questi filosofi somigliano a quel grande navigatore oceanico che fu Colombo, a cui Nietzsche, nel 1882, proprio dopo un inverno trascorso a Genova, dedicò una poesia dal titolo significativo *Columbus novus*<sup>45</sup>. Come Copernico sul piano cosmologico, Colombo realizzò sul piano geografico una “rivoluzione dello spazio”<sup>46</sup>, resa possibile da un’analoga rivoluzione dello spirito, che,

---

<sup>42</sup> JS, *Fato e storia. Pensieri*, p. 204.

<sup>43</sup> ZA III, *Di antiche tavole e nuove*, 12 e 28, pp. 249, 260-261. Per un’ampia cognizione filosofica del tema del mare, che include anche il pensiero di Nietzsche, cfr. L. De Fiore, *Anche il mare sogna. Filosofie dei flutti*, Editori Riuniti, Roma 2013, pp. 184-192 e S. Gorgone, “Via sulle navi, filosofi!”. *Nietzsche e il mare*, in G.B. Adesso ed A. Caputo (a cura di), *Passaggi e paesaggi. Tra Nietzsche e Bressane*, cit.

<sup>44</sup> FW 343, p. 205.

<sup>45</sup> NF, estate-autunno 1882, 1 [101], p. 24.

<sup>46</sup> Per questa espressione si rimanda ad un testo fondamentale per comprendere il carattere geosimbolico del mare: C. Schmitt, *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung*

non a caso, inaugurò una nuova epoca, l'età moderna, decretando la vittoria dell'infinito sul finito e sul senso del limite. La stagione delle grandi scoperte geografiche diede, infatti, avvio a quella civiltà faustiana, tipica dell'Occidente<sup>47</sup>, che riconosce nel mare *aperto* il suo spazio elementare più appropriato e nell'oltrepassamento delle colonne d'Ercole la sua spinta propulsiva verso l'ignoto. I nuovi filosofi, tra cui lo stesso Nietzsche si annovera, sono definiti «aerei naviganti dello spirito» che, come arditi uccelli migratori, vanno al di là del mare, verso terre ancora ignote, «trascinati da una possente avidità, che è più forte di qualsiasi altro desiderio»<sup>48</sup>, quella sete di conoscenza che diventa vera e propria volontà di sapere. Attorno a loro si distende la vastità dell'oceano, di un mare senza più terre all'orizzonte, spazio illimitato senza confini e misure, che potrà, proprio per questo, fungere da *tabula rasa* sulla quale scrivere nuovi valori e stabilire nuove misure.

Probabilmente il passo nietzscheano che coglie con maggiore efficacia l'arrischio della nuova libertà che si spalanca al cospetto di questo mare *aperto* e dell'illimitata distesa oceanica è costituito dall'aforisma 124 della *Gaia scienza*, intitolato proprio *Nell'orizzonte dell'infinito*, che, forse non casualmente, precede l'aforisma dell'annuncio della morte di Dio:

Abbiamo lasciato la terra e ci siamo imbarcati sulla nave! Abbiamo tagliato i ponti alle nostre spalle – e non è tutto: abbiamo tagliato la terra dietro di noi. Ebbene, navicella! Guardati innanzi! Ai tuoi fianchi c'è l'oceano [...]. Ma verranno momenti in cui saprai che è infinito e che non c'è niente di più spaventevole dell'infinito. [...] Guai se ti coglie la

---

(1954); tr. it. di G. Gurisatti, *Terra e mare. Una riflessione sulla storia del mondo*, Adelphi, Milano 2006.

<sup>47</sup> In questa chiave nietzscheana Spengler reinterpretò la figura di Colombo nella sua celebre opera *Il tramonto dell'Occidente*, pubblicata poco dopo la fine del primo conflitto mondiale: O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes* (1975); tr. it. a cura di R. Conte, M. Cottone, F. Jesi, *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della Storia mondiale*, Longanesi, Milano 1981.

<sup>48</sup> M 575. Cassano ha opportunamente accostato la figura di questi avventurieri della conoscenza a quella dei pirati, i quali hanno reciso ogni rapporto di appartenenza alla terra e ogni forma di protezione, arrischiadosi nel mare (cfr. F. Cassano, *Il pensiero meridiano*, Laterza, Roma-Bari 2011). Per un confronto geofilosofico e geopolitico tra il Mediterraneo, quale mare che conosce la misura, che congiunge terre ed è capace di trasformare il *pólemos* in *diálogos*, e l'Oceano, spazio dell'"Illimite", simbolo dell'infinito e della dismisura, laddove nessuna terra è più all'orizzonte, si rinvia a C. Resta, *Geofilosofia del Mediterraneo*, Mesogea, Messina 2012.

nostalgia della terra, come se là ci fosse stata più *libertà* – e non esiste più “terra” alcuna!<sup>49</sup>

Se l’apologia della terra può comportare anche la claustrofobica chiusura entro un ristretto orizzonte e il radicamento paralizzante nel già noto, d’altra parte il richiamo oceanico, come ogni forma di libertà *assoluta* e senza misura, può contenere in sé anche il rischio del naufragio, inevitabile quando ogni limite viene superato senza che nessuna sponda possa frenarlo e contenerlo. Tuttavia Nietzsche non è stato attratto solo dall’infinito dell’oceano, ma anche dalla *misura*<sup>50</sup> del Mediterraneo, di quel mare tante volte ammirato durante le lunghe passeggiate nelle località mediterranee in cui amava soggiornare per scampare ai rigori del clima invernale. Genova non è solo la patria di Colombo, il navigatore oceanico, ma anche, con l’azzurro del suo mare ed il verde delle sue colline, il contrappunto perfetto dell’Engadina: nella sua luce mediterranea videro la luce opere “radiose”, come *Aurora* e *La gaia scienza*, e ancora in questa città avvenne il primo incontro con la *Carmen*, «un’opera eminentemente mediterranea!»<sup>51</sup> e con la musica di Bizet.

Il Mediterraneo, ma, ancor prima, l’Egeo, è *mesogaios*, un “mare tra le terre”, un mare dove ogni costa è sempre anche confine: limite, ma anche soglia, incontro e contatto tra le differenze<sup>52</sup>. Le Colonne d’Ercole, infatti, fissavano nell’immaginario greco la separazione tra un mare contenuto tra le terre e l’infinita estensione dell’oceano. Un mare, culla dell’Europa, la cui storia è stata caratterizzata non solo da scontri, ma anche dal fecondo incontro di popoli, culture e religioni differenti, da un inesauribile confronto con l’altro; un luogo che da sempre ha conosciuto sia il conflitto sia la relazione, che ha ospitato molteplici differenze e da cui ha potuto avere inizio l’avventura del *logos* filosofico, perché, come diceva Nietzsche, «altri popoli hanno i santi e i Greci hanno i Sapienti»<sup>53</sup>. Lo stesso Nietzsche, nell’afiorisma

---

<sup>49</sup> FW 124, p. 162.

<sup>50</sup> Su questo aspetto cfr. F. Totaro (a cura di), *Nietzsche tra eccesso e misura. La volontà di potenza a confronto*, Carocci, Roma 2002 e B. Giovanola, *Nietzsche e l’aurora della misura*, Carocci, Roma 2002.

<sup>51</sup> KGB, a Heinrich Köselitz, 05/12/1881, p. 138.

<sup>52</sup> Sull’importanza filosofica di questo mare, cfr. C. Resta, *Geafilosofia del Mediterraneo*, cit.

<sup>53</sup> PHG, 1, p. 274. «La filosofia e il mare» scrive Cassano «interrompono l’autarchia delle terre [...], rendono la verità un fatto orizzontale, un affare che dipende dalla discussione tra gli uomini» (cfr. F. Cassano, *Il pensiero meridiano*, cit., p. 26).

382 della *Gaia scienza*, dedicato alla “grande salute”, ha ripreso l’immagine del Mediterraneo come l’orizzonte marino in cui navigherà l’uomo nuovo, colui che «ha sete nell’anima di far esperienza di tutto l’orizzonte dei valori e di quanto fu desiderato fino a oggi, che ha sete di circumnavigare tutte le coste di questo ideale “Mediterraneo”»<sup>54</sup>. Non è azzardato, dunque, affermare che il richiamo verso il Sud – Nietzsche aveva anche progettato un mai realizzato viaggio in Tunisia – e il Mediterraneo non fu meno potente di quello avvertito nei confronti dell’Oceano. Proprio questa attrazione è all’origine dell’ammirazione per la musica mediterranea di Bizet, contrapposta a quella di Wagner:

Posto che qualcuno ami il sud come io lo amo, come una grande scuola di risanamento, rispetto a quel che v’è di più spirituale e di più sensuale, come un’incontenibile pienezza e trasfigurazione solare, dilatantesi sopra un’esistenza sovrana e colma di fede in se stessa: ebbene un tale uomo imparerà a stare un po’ in guardia dinanzi alla musica tedesca [...]. Ove quest’uomo del sud, tale non per nascita, sibbene per *fede*, sogni un avvenire della musica, egli deve sognare anche una redenzione della musica dal nord e avere nell’orecchio il preludio di una musica più profonda, più possente [...], una musica sovratedesca che non smuore, non avvizzisce, non trascolora allo spettacolo del ceruleo voluttuoso mare e della mediterranea chiarità del cielo<sup>55</sup>.

Tuttavia, sarebbe errato pensare che Nietzsche si sia fermato a una sterile contrapposizione Nord-Sud poiché, nonostante la spinta nazionalistica del suo tempo fomentasse la divisione e l’odio tra i popoli, i “buoni europei”<sup>56</sup>

---

<sup>54</sup> FW 382, p. 308.

<sup>55</sup> JGB 255, pp. 170-171.

<sup>56</sup> Su questa figura cfr. P. D’Iorio, G. Merlio (éds.), *Nietzsche et l’Europe*, Ed. de la Maison des Sciences de l’Homme, Paris 2006; P. Gori, P. Stellino, *Il buon europeo di Nietzsche oltre nichilismo e morale cristiana*, “Giornale critico della filosofia italiana”, settima serie, vol. XII, XCV (XCVII), FASC. I, 2016, pp. 98-124; L. Crescenzi, C. Gentili (a cura di), *Alla ricerca dei ‘buoni europei’*. *Riflessioni su Nietzsche*, Pendragon, Bologna 2017. Inoltre, secondo Fornari, nonostante Nietzsche non abbia mai formulato una vera e propria “teoria politica”, ha promosso l’idea di un particolare tipo umano, il “buon europeo”, che appartiene soprattutto alla sfera della filosofia e della cultura: cfr. M.C. Fornari, *Nietzsche: por una política del individuo*, “Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales”, XXIII, 46, 2021, pp. 273-289.

sono proprio coloro che «sanno amare nel nord il sud e nel sud il nord»<sup>57</sup>. *Diventare mediterranei*, per Nietzsche, vuol dire proprio non essere legati alla nascita su un determinato suolo o una determinata nazione, bensì ritrovare nella grecità la matrice più autentica di quella Europa che ancora deve avvenire:

Riscoprire in sé il *Sud* e tendere sopra di sé un chiaro, splendido, misterioso cielo del Sud; riconquistare la salute meridionale e la riposta potenza dell'anima; diventare gradualmente più vasti, più sovranazionali, più europei, più sovraeuropei, più orientali, infine più *greci* – giacché la grecità fu la prima grande unificazione e sintesi di tutto il mondo orientale e appunto perciò l'*inizio* dell'anima europea, la scoperta del nostro “*mondo nuovo*”: – per chi vive sotto tali imperativi, chissà cosa potrà mai capitargli un giorno? Forse appunto *un nuovo giorno!*<sup>58</sup>

Tra mari e monti, “divenire ciò che si è” sembra essere l'imperativo al quale Nietzsche ha inteso rimanere sempre fedele, nel convincimento che ciò possa avvenire solo attraverso la ricerca della propria singolare forma di vita, solo attraverso quella che Foucault<sup>59</sup> ha chiamato un'«estetica

---

<sup>57</sup> JGB 254, p. 170. Attraverso la predilezione di Nietzsche per la *Carmen* di Bizet, Annalisa Caputo fa emergere, all'interno del tema del “buon europeo”, l'aspirazione di Nietzsche all'avvenire di una rinnovata Europa mediterranea (cfr. A. Caputo, *Diventare mediterranei. Nietzsche e la musica del Sud*, “Logoi. ph – Journal of Philosophy”, IX, 22: *Nietzsche Today* (by S. Gorgone, G. Gregorio, V. Surace), 2023, pp. 41-60). Si rimanda a G. Campioni, *Nietzsche e lo spirito latino*, Mimesis, Milano-Udine 2022 per uno studio che ha definitivamente archiviato lo stereotipo di Nietzsche come rappresentante tipico dello spirito germanico, per mostrarne il radicamento nella cultura latina, in particolare francese, da cui potrà sorgere l'uomo nuovo, europeo e sovraeuropeo.

<sup>58</sup> NF, agosto-settembre 1885, 41 [7], p. 372.

<sup>59</sup> Come ha osservato Pellegrini, instaurando un confronto tra Nietzsche e Foucault a proposito del tema della stilizzazione di sé: «Così, nella stessa volontà di potenza va letta la possibilità (e la libertà) di molteplici maniere di essere, le quali sono in divenire (e in costruzione)» (M. Pellegrini, *Come si diventa ciò che si è: la stilizzazione di sé tra Nietzsche e Foucault*, in P. D'Iorio, M.C. Fornari, L. Lupo e C. Piazzesi (a cura di), *Prospettive. Omaggio a Giuliano Campioni*, ETS, Pisa 2015, p. 388). Se, in un primo tempo, il confronto tra Nietzsche e Foucault si era concentrato sui temi della genealogia e della storia, a seguito della pubblicazione degli ultimi volumi della storia della sessualità e, soprattutto, degli ultimi corsi tenuti da Foucault al Collège de France, l'attenzione degli studiosi si è maggiormente rivolta a rileggere in chiave foucaultiana la significativa presenza, nell'opera di Nietzsche, dei temi, derivanti dalla tradizione filosofica greca, romana ed ellenistica, relativi alle

dell'esistenza». Ritrovare salute e vigore, risanarsi, rimettersi dalla malattia non è solo “cura di sé”, ma è anche strenua lotta contro la malattia che affligge un'intera civiltà. Si tratta – come l'ultimo Foucault ha mostrato, risalendo alla tradizione stoica e cinica – di pervenire a una costituzione di sé in grado di opporre resistenza ai dispositivi di assoggettamento messi in atto dal potere. Il nietzscheano filosofo dell'avvenire è innanzitutto uno spirito libero, finalmente in grado di conseguire uno sguardo autonomo e indipendente su di sé e sui possibili nuovi compiti che l'umanità è chiamata ad assumersi. L'oscillazione tra i monti dell'Engadina e le rive del Mediterraneo ha consentito a Nietzsche non solo di trovare la via (il “metodo”) per divenire ciò che era, ma soprattutto di guadagnare quella prospettiva a partire dalla quale comprendere da che cosa dovrebbe liberarsi una intera civiltà altrimenti destinata al tramonto, in vista di un “nuovo giorno” dell'umanità.

---

tecnologie del sé. In questa prospettiva cfr. M.V. Ure, *Senecan moods: Foucault and Nietzsche on the art of the self*, “Foucault Studies”, 4, 2007, pp. 19-52; S. Righetti, *Foucault interprete di Nietzsche. Dall'assenza d'opera all'estetica dell'esistenza*, Mucchi, Modena 2012; J. Heinrich, *Individualität, Subjektivität und Selbstsorge bei Nietzsche: eine Analyse im Gespräch mit Foucault*, De Gruyter, Berlin 2018; A. Rosenberg, J. Westfall (eds.), *Foucault and Nietzsche: A Critical Encounter*, Bloomsbury, London 2018; G. Gödde, J. Zirfas, *Das Wiederaufleben der antiken Selbstsorgekonzeptionen bei Friedrich Nietzsche und Michel Foucault*, „Nietzschesforschung”, 26, 2019, pp. 229-247; M. Faustino, *Philosophy as Therapy: Nietzsche's Revaluation of Hellenistic Therapeia*, in I. Wienand und P. Wotling (eds.), *Die Frage der Medizin in Nietzsches Philosophie / La question de la médecine dans la philosophie de Nietzsche*, Schwabe, Basel 2020, pp. 71-90; G. Gregorio, *Nietzsche, Foucault, il cinismo e la 'vera vita'*, “Logoi.ph - Journal of Philosophy”, IX, 22: *Nietzsche Today* (by S. Gorgone, G. Gregorio, V. Surace), 2023, pp. 3-13; L. Lupo, «Con quanto stupore leggo Marc'Aurelio ...!». *Nietzsche e «la dura pelle degli stoici»*, “Dianoia”, XXVIII, 37: «So viel Misstrauen, so viel Philosophie». *Nietzsche lettore di filosofia* (a cura di E. Caramelli e F. Cattaneo), 2023, pp. 233-244. In un suo recente lavoro, seguendo le linee interpretative di Foucault e di Deleuze, Rossella Fabbrichesi ha tracciato un percorso che, dalla tradizione stoica, passando attraverso Spinoza, giunge fino a Nietzsche, utilizzando come chiave di lettura la concezione della filosofia come “modo di vita”, *áskesis* e pratica (etica) dell'esistenza (cfr. R. Fabbrichesi, *Vita e potenza. Marco Aurelio, Spinoza, Nietzsche*, Cortina, Milano 2022). Sul tema della costituzione di sé in Nietzsche, strettamente legato a quello dell'autobiografia, si rimanda in particolare a M.C. Fornari, *Ecce Homo: come si disegna ciò che si è*, “Il Ponte”, LXIX, 8-9: *Chi ha veramente letto Nietzsche?* (a cura di G. Ferraro e M.C. Fornari), 2013, pp. 30-40; M.C. Fornari, *Talis hominibus fuit oratio qualis vita. Nietzsche y la narración de sí*, “Quaderns de filosofia”, II, 1, 2015, pp. 25-38. Secondo Fornari, Nietzsche è andato alla ricerca di un modello di soggettività intesa come costruzione mobile, in divenire, ovvero come tensione dinamica verso il “diventare ciò che si è”.

THE LIFT AND THE PARK  
ON THE IMPORTANCE OF MULTIDISCIPLINARITY FOR  
ETIOLOGICAL PURPOSE  
**GIAMPAOLO NUVOLATI\***

***Abstract***

The article aims to address the theme of multidisciplinarity in the explanation of human action by considering various possible paths in the analysis of a specific behavior: the use of the lift. The possible independent variables refer to fields ranging from medicine to architecture, from psychology to psychoanalysis, from anthropology to economics, and from sociology to accidental situations. In particular, the article intends to underline the relevance of objective conditions and subjective perceptions of the same in determining behaviors. A sort of self-analysis regarding the use of an urban park is also proposed as an exercise for reflection and preliminary testing on the multidisciplinary model. The possibility of comparing different analytical approaches in the study of comportments, being able to outline convergences in results, constitutes an essential frontier for the social sciences.

**Keywords:** multidisciplinarity, methodology, objective and subjective factors of human behavior, rational choice, everyday life.

***1. The origins of the behaviors***

It is 9:00 a.m. in an office building in the middle of a big city. A person in the lobby is at a crossroads: Should he take the elevator or the stairs to get to his destination (the third floor of the building where he works)? Let us ask what elements will contribute to his final decision and what disciplines should be considered in analyzing this process.

We can identify at least eight aspects, listed below in no particular order of importance, which may affect his choice; we can also refer to as many disciplines.

\*Professore di Sociologia dell'ambiente e del territorio, Università degli Studi di Milano Bicocca.

The first aspect concerns the subject's health condition. Problems related to his poor physical mobility and his heart and respiratory decompensation might strongly affect his choice. The breathlessness he experiences in

climbing the first few steps will probably make him desist from climbing further. The discipline that deals with these issues is, of course, medicine.

The second aspect has to do with the spatial component: how many stairs the subject has to climb, how clean and fast the elevator is, how practical and clean the handrails are, and how illuminated the ramps are. These are factors that our subject will be more or less aware of and that defer to the disciplines that deal with infrastructure: engineering and architecture, first and foremost, but design too. A building may have features that may or may not make the use of the stairs attractive, *ceteris paribus*.

The third aspect refers to the subjects' personality components and is to be explored through psychology. If our subject characteristically shows laziness and thus a poor predisposition for mobility, he will opt for the elevator. If he suffers from claustrophobia, on the other hand, he is likely to take the stairs. In this category, we can also include the spirit of imitation and empathy toward others that is activated by mirror neurons, as well as the set of biological aspects that affect to varying degrees the genetic component of human behavior.

The fourth aspect concerns past experiences, the subject's lived history into which psychoanalysis can dig to understand how he will behave. If, for example, as a child, this subject was the victim of acts of aggression in an elevator, it is conceivable that he will avoid using it. It is necessary to recognize that certain factors of the subconscious or unconscious (depending on their depth), whether we are in the presence of the Freudian personal experience or the Jungian collective archetype, can affect our choices.

The fifth aspect is cultural. It is through anthropology that we might, for example, understand whether in one community rather than another there is a prevailing tendency to rely on technology (the elevator) rather than on one's own means (legs) to climb stairs. Primitive or more modern populations will exhibit very different attitudes toward means of transportation and movement as a result of habits that have been passed down from one generation to the next in managing their relationship with their spaces and communities of reference. In addition, the aspect of an environmentalist culture needs to be considered: Not using the elevator may mean that the individual intends to save energy.

The sixth issue concerns the economic cost to be incurred versus the benefits to be gained. Suppose that elevator use incurs a fee. How much this point would affect my choice could be the subject of an economic analysis aimed at studying the rational attitudes of actors. Again, we are not always aware of

the importance played by this factor in conditioning, more or less explicitly, our final behavior.

The seventh aspect concerns the social aspect in general and, more specifically, the place we occupy in society. Our choice may in fact be determined by our gender, age, family composition, social class, education, profession, or other sociodemographic variables, just as it may be affected on a daily basis by the messages that come to us insistently from the media or from the organizations to which we belong. In such cases, sociology is the discipline we must rely on to understand how much individual action is influenced by external social factors. Of course, sociology and anthropology, although two different disciplines, have elements in common regarding the study of the sociocultural origin of behavior.

The last theme includes everything that does not fit into the previous points and is the result of a kind of serendipity: a particular event or situation that perhaps upsets the habits we had closely followed over time. We take the elevator or stairs because we are attracted to someone; we have lost a bet with friends; we want to make a religious vow; we find ourselves in a health emergency, as in the case of COVID-19, when it was strongly discouraged to take the elevator with multiple people, etc. We may too have read or heard from friends a story about a bad or good episode that happened in that elevator. We can name these as unpredictable variables that may affect our final choice regardless of the health, architectural, psychological, psychoanalytical, cultural, economic, and social dimensions sedimented over time.

It cannot be ruled out that other types of motivations not considered here govern individual choices. Just as, in addition to those mentioned above, there are other social sciences that help us particularly well in understanding human behavior under certain circumstances: I refer, for example, to social psychology<sup>1</sup>, environmental psychology<sup>2</sup>, and psychoanalytic geography<sup>3</sup> - bridging different disciplinary fields in studying human behavior in terms of the interplay between the human body, mental states, emotions, social

---

<sup>1</sup> G. Leone, B. Mazzara e M. Sarrica, *La psicologia sociale. Processi mentali, comunicazione e cultura*, Laterza, Bari-Roma 2013.

<sup>2</sup> M. Costa, *Psicologia ambientale e architettonica. Come l'ambiente e l'architettura influenzano la mente e il comportamento*, Franco Angeli, Milano 2016.

<sup>3</sup> P. Kingsbury e S. Pile (acura di), *The unconscious, transference, drives, repetition and other things tied to geography*, Ashgate, Farnham 2014.

situations, and mutual influence with the physical context. However, for now we will consider only the fields listed above.

This article does not set out to estimate which of the previous causes will prevail when it comes to taking or not taking the elevator. We have no data available here that would allow us to test our hypotheses; the literature on this topic has also not been investigated, except for the interesting, though not very recent, article by Licciardello and Scuderi<sup>4</sup>, who, however, mainly investigate the issue of discomfort given by proximity with strangers in a confined environment. Many of the scientific articles of a psychological nature concerning elevators are related to phobias, a topic on which, we do not intend to cover here. The article is merely an introductory exercise in sharing a multidisciplinary approach in the study of social phenomena.

## *2. Elements contributing to a personal decision*

Returning to our example concerning the elevator, if we want to understand what our subject is thinking and ultimately how he will behave, we will have to take into account the questions he will try to answer in a split second with a higher or lower level of awareness:

Do my legs hurt, or do I have difficulty breathing?

Does the elevator have short waiting times? Is it comfortable or large enough to hold more people, or are there too many floors to walk up? In more general terms, is there an overall characterization of that building that I recognize and value positively and that therefore drives me to one behavior rather than another?

Do I feel like taking the stairs given my reluctance to go inside the elevator, or do I prefer to wait a few more minutes for the elevator also because of my laziness?

Do I subconsciously fear being in an unpleasant situation in the elevator that may remind me of a very negative past experience?

How much do I trust the technology and therefore the gears of the elevator? How prevalent in my culture of origin (rural or urban, southern or northern, etc.) is the idea that I must instead rely on myself to demonstrate autonomy, vitality, courage, and physical strength?

---

<sup>4</sup> M. Licciardello e G. Scuderi, *L'ascensore come situazione sociale problematica*, Quaderni di Sociologia, Torino 2003.

What are the economic costs I have to bear by opting for one or the other choice? Is it worth going up the stairs to save the few cents needed to run the elevator?

Does my social status dictate or suggest that I either walk or take the elevator? If all other colleagues of equal status walk, do I feel a sense of shame or, conversely, cleverness in taking the elevator? If advertisements focus on healthy performance, how likely am I to follow this pattern?

What specifically happened that day that caused me to make a choice that had been unthinkable until a few minutes before? Did I see a colleague go up, a colleague with whom I would like to bond romantically?

Certainly, the doubt does not arise if the elevator is not working that day, or if the elevator does not even exist, as is the case in many old buildings, or (presumably) if the office is on the tenth floor, or even if I can resort to escalators that remove all doubt (or almost all, at least) about how to behave. However, in all other cases, a decision is required that contemplates elements of a different nature in terms of rationality and emotionality. All of which come into play in a few tenths of a second.

### *3. Objective condition and subjective perception*

Each of these issues presents objective conditions that are followed by a process of subjective perception and processing by the individual that determines the final behavior. Suppose the choice falls on not taking the elevator and therefore taking the stairs. What elements will have contributed most to my decision?

I may have concrete health problems but don't know them well, or perhaps I think they are less serious than they actually are.

Although I usually have no problem adapting to various situations, the elevator is objectively in very poor condition and makes a strange noise.

I am aware of my actual laziness and try to combat it by forcing myself to take the stairs at least a couple of times a day. Of course, much will also depend on not having with me any more or less heavy objects to carry. But maybe that aspect affects feeling performant.

I have had negative experiences of meeting unpleasant people in elevators. Although this subconscious does not always break in explicitly in influencing my choice, it remains in the background of my mind.

The culture to which I belong may more or less explicitly inspire my actions. If, for example, I come from a rural background and go to an urban one, I may soon adapt myself to the latter and decide to take the elevator, but

sometimes the desire to walk and climb stairs may prevail in me, quite independently of any contraptions, just as it does when I go into the hills and tackle the slopes of my lands.

Every gesture has a more or less economically translatable cost, even if it is almost impossible to quantify. If I always take the stairs, my shoe consumption will increase; I will sweat and crease my clothes that I will need to take to the laundry, etc. However, if I never take the elevator and become too sedentary, maybe I will need to join a gym to shed the excess pounds. It will also be necessary to consider that, as already noted, in some buildings the use of the elevator is reserved if not paid for. Therefore, this variable will also affect my decision to take the stairs. Clearly, a precise calculation of pros and cons remains somewhat complicated.

Certain social characteristics, such as my status or my exposure to the media, may lead me to make specific choices, which, however, are not always binding and leave room for freedom in behavior depending on the circumstances. This also includes a question of a “reputational” nature in that we have to correspond or not to the role/image that is attributed to us by the community to which we belong, throughout the media. For example, it might be the desire to adhere to a youthful behavior flaunted in advertisements for diet products or sportswear that makes me opt for stairs.

Finally, a particular and totally unpredictable situation may have affected me to such an extent that I have reconsidered attitudes and behaviors that I used to take for granted. I usually use the elevator, but that day I wanted to avoid a person I disliked who was taking it, and so I preferred to take the stairs. Or, the night before, I had seen a movie in which a person who was locked in an elevator during a weekend in a deserted building was in danger of dying. Psycho-horror cinematography has seen numerous films set on elevators.

What we are faced with is a kind of black box, often inscrutable, where all these components mix and condition each other to give rise to our final behavior. In particular, every action is the outcome of a mix between elements internal to the individual (his personality, his recent or unconscious experiences, his socioeconomic characteristics) and external elements (the quality of space and the meanings of places, the prevailing culture, the structure of society) as they are absorbed and reworked by the individual himself. Often these worlds (individual and collective) can be seen as opposed, calling into question the individual's explicit predisposition and willingness now to resist strenuously, now to adapt meekly to external sociocultural conditioning. The integration or divergence between the

approach of methodological individualism and the collectivist approach (to put it in terms of what is considered the most traditional of comparisons among the classics of sociology: Weber vs. Durkheim, in particular) remains a crucial aspect to be taken into account in the framework of the etiological reading of reality.

This dichotomy has partly to do with the struggle between nature and culture, between what the individual is in its essentiality, including biological items, and what it turns out to be in light of the external elements it absorbs. A vision that is not easy to draw at the theoretical level, let alone with regard to the issues outlined above, all of which are strongly intertwined: Think in particular of the psychological, psychoanalytic, sociological, and anthropological aspects, even though in the article we have tried to keep them distinct. How much the sociocultural conditions, habits, rules, and roles in which we are cast determine our behaviors and lifestyles and how much these in turn, in the opposite direction, affect structural elements; and how much everyday practices respect, oppose, or even modify predefined social constructions or are nothing more than the fruit of them represent some of the main questions that sociology has been asking from its foundation to the present day. Simmel<sup>5</sup> (2015), Goffman<sup>6</sup>, Lefebvre<sup>7</sup>, and Bourdieu<sup>8</sup> are just some of the sociologists who have specifically devoted themselves also critically to the relationship between sociocultural frames and individual conducts, between mind and body, in the practices of everyday life.

#### *4. Fighting against behaviorism*

Even if our aim is to detail the causes of human behavior, as we enter the black box of our actor's decision-making processes, we find that there is no chandelier that illuminates the whole room and lets us know unequivocally the presence and strength of the elements at play (Fig. 1). Rather, we enter the black box with a flashlight that from time to time illuminates only a part of the explanation. The fact remains that the person's final choice is the outcome of what mysteriously took place in this box, where objective dimensions, internal and external to the individual (what he or she actually is and what surrounds him or her just as effectively in material and immaterial

---

<sup>5</sup> G. Simmel, *La moda*, Mimesis, Milano 2015.

<sup>6</sup> E. Goffman, *Il comportamento in pubblico. L'interazione sociale nei luoghi di riunione*, Einaudi, Torino 2002.

<sup>7</sup> H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana. Volumi I e II*, Dedalo, Bari 1977.

<sup>8</sup> P. Bourdieu, *Sistema, habitus, campo*, Mimesis, Milano 2021.

characters), are perceived, reworked, and expressed by the individual in everyday life in a subjective and more or less conscious and rational manner<sup>9</sup>. For example, how do we judge our own health condition, physical context, cultural fabric, and social milieu? To what extent are we able to rationalize and put our thoughts and gestures in order, or are they solely the result of our instinctiveness and biological factors? How much are we masters of our destiny, or is this already marked traceable in the genetic makeup? The existing relationship between the social, natural, and built environment and the individual inevitably calls into question a reflection on determinism and free will<sup>10</sup>.

Figure 1

Components underlying the decision-making process	Black box	Final behavior
Health conditions	More or less conscious perception and evaluation of these components	Final action and establishing a routine calibrated according to circumstances
Site characteristics		
Personality		
Previous experiences		
Culture		
Economic constraints		
Social context		
Specific contingencies		

*Causes of Human Behaviors (Source: Author)*

It should be remembered, however, that there is not always a correspondence between the objective and subjective dimensions: Countless are the occasions of so-called dissonance. For example, we decide to take the stairs because we do not recognize the severity of our heart failure. Or we regard a space, again our elevator, as particularly cramped, when in fact it is perfectly within the norm and sufficiently large. Checking whether objective and subjective indicators converge is often a neglected stage of research. Many times, researchers assume that individuals act voluntarily, but we know that automatic processes often occur that people are not aware of.

---

<sup>9</sup> E. Jones, *Rationalization in every-day life*, The Journal of Abnormal Psychology, New York 1908; Friedrichs J. e Opp K-D., *Rational behaviour in everyday situations*, European Sociological Review, Oxford 2002.

<sup>10</sup> D. Dennett e G. Caruso, *A ognuno quel che si merita. Sul libero arbitrio*, Cortina, Milano 2022.

If then it is interesting to observe how choices can be reproduced as the same as themselves (we always take the elevator), giving rise to what are our routines that relieve us from having to start over each time in the choice, it is equally important to recognize that behind similar decisions can be hidden different combinations. For example, we continue to take the elevator not only for reasons of mobility difficulties (which may have been resolved) but also because the administrator in agreement with the condominium landlords has purchased and had installed a more beautiful and functional one to which we have naturally contributed through the payment of the various condominium fees and which we therefore want to take advantage of.

Our personal habits have greater or lesser margins for variation depending on the circumstances, just as a similar type of behavior in two different people may have very different motivations behind it. Elena Bianchi does not take the elevator because she thinks a little exercise is good for her figure; because she was once harassed in an elevator; because she fears contagion. Whereas Marco Rossi does not take the elevator, even though he acknowledges to himself that he is lazy, because neither do all his colleagues and coworkers. It is, moreover, possible that over time, some of Elena Bianchi's and Marco Rossi's motivations will lose strength, leading to behavioral changes. Indifferent to the judgments of his "youthful" colleagues, Marco Rossi may decide to take his handsome elevator without feeling ashamed, indeed with a defiant frown. Elena Bianchi has decided to go on a diet and therefore feels less guilty if she sometimes takes the elevator. However, suppose for a moment that Marco Rossi and Elena Bianchi cannot stand each other. It is often an unpredictable chain of events that dictates human conduct. Marco Rossi had decided to take the elevator that morning because he had severe back pain. Elena Bianchi had been taking the elevator lately, but that day, she opted for the stairs precisely to avoid Marco Rossi, who she disliked terribly. The number of people taking the elevator did not change, but the underlying dynamics intersected with each other. While giving a certain consistency and repetitiveness to our behaviors, it is imaginable that they may change depending on the juncture and mood.

Wanting to translate this causal relationship between taking or not taking the elevator and the various reasons for ultimate choice into a formula, we might think of the following regression equation:

$$Y=b_0+b_1*X_1+b_2*X_2+b_3*X_3+b_4*X_4+b_5*X_5+b_6*X_6+b_7*X_7+b_8*X_8+e$$

where

Y = choice of whether or not to take the elevator

X1 = perception and evaluation of one's health

X2 = perception and evaluation of the physical environment

X3 = personality of the individual

X4= previous experience

X5 = perception and evaluation of values conveyed by local culture

X6 = economic evaluation

X7 = perception and evaluation of values transmitted by society

X8 = contingent, casual conditioning

e = statistical error

Imagining that we could measure these variables for a sufficiently large number of cases, we could come to a hierarchy of the causes that generally push people to use the elevator or not.

It goes without saying *that the* elevator is only a trivial example; it is assumed that such questions (obviously in a different form) arise whenever a person has to make a decision of any kind: from choosing a shirt to going to vote or not to vote for the renewal of an institutional board; from refusing a job to deciding whether to divorce; from spending a vacation in one location rather than another to buy a new house.

Emotions such as anxiety, fear, and a sense of loneliness- not only in a psychopathological key but also more simply existential- affect people's choices. It is with respect to these states of mind that individual responsibilities intersect with social and collective ones. Interiority and exteriority distinguish but also contaminate each other in all our behaviors. Let us think of a feeling such as optimism, which is also the result of our character and personal experiences of private life. It is indeed indisputable that it conditions our daily behaviors and our opinion of the world and things. However, all this should not relieve the responsibilities of institutions in solving the problems of individuals by favoring a neoliberal view based on the individual's ability and drive to remedy his or her own problems. Of course, this assumption also applies in the opposite sense; that is, we cannot think that people are happy just because we offer them a range of goods and services from an egalitarian and welfare perspective. It is useless to dwell here on some issues that are the subject of a specific discipline, such as the philosophy of politics. I am thinking in particular of Sen's<sup>11</sup> reflections on the

---

<sup>11</sup> A. Sen, *Capabilities and well-being*, Clarendon Press, Oxford 1993.

relevance of commodities, functionings and capabilities in generating well-being. Rather, it remains important to grasp the relationships between the objective and subjective dimensions of human life and to recognize that the same context can be perceived and acted upon differently. We should always know people's life histories to understand how social elements have affected their personalities, although many times for reasons of shyness and privacy of the subjects it is not easy to obtain this information. In his fine book on the loneliness of the soul, Borgna<sup>12</sup> reminds us how Leopardi and Rilke help us understand the pains and joys of human beings. Bridges between literature, poetry, and the social sciences should find more space within analyses of the deeper conducts and feelings of individuals, precisely because thanks to these intersections it is possible to look simultaneously at the private and public aspects of our existence.

Going down different paths, accessible mostly through other disciplines, opens up alternative readings of events, allows the researcher to break out of a view that tends to self-reproduce, that does not actually question the hypotheses formulated, but only looks at and underlines the elements that confirm the hypotheses themselves. Instead, we should think that a given reality can be approached differently, using different paths. Ascertaining concordances between different disciplines, that is, arriving at the same conclusions from disjointed perspectives but enriching them with details precisely due to the specificity of the approaches, is surely a goal to which research should strive.

### *5. The need of interdisciplinary methodology*

How to dissect behaviors by looking at the health, infrastructural, psychological, psychoanalytic, cultural, economic, social, and contingent components for how they are determined over time is one of the goals, perhaps the main goal, of the social sciences. If the above set of considerations falls within what is the epistemological sphere, it is now the case to enter methodological issues. In particular, wanting to find, through multivariate analyses, general laws that tell us under what prevailing conditions people will take the stairs or the elevator, we must try to "operationalize" (i.e., make analyzable) all the elements we have listed above. This is a somewhat complicated process that involves the use of different methodologies, both quantitative and qualitative. It is quite likely that some dimensions will turn

---

<sup>12</sup> E. Borgna, *La solitudine dell'anima*, Feltrinelli, Milano 2013.

out to be more easily measurable than others, but this should not exempt us from theorizing upstream about the possible contributing causes of behaviors, just as we have tried to do here regarding the decision to take or not to take the elevator.

What is happening in cities today? How do we behave? Do we take the elevator or the stairs; do we often go out to dinner or eat at home; do we vote left or right? What is almost certain is that post-modernity sees the flourishing of highly differentiated, fluctuating types of conducts, not easily traceable like the more traditional political, economic, territorial, religious cleavages that marked the 20th century, but rather recalling the fragmentation and re-composition of motivations in an individualist key, suggesting the formalization of new interpretative models<sup>13</sup>.

From a critical perspective, the shift from “passive biographies” (based on historically predefined and homogenizing paths) to more “reflexive” ones (stressing contingencies, peculiarities and self-determining subjectivities) presupposes the crisis of unitary and long-term interpretations of reality and makes it necessary to gradually define the characteristics of reality itself, step by step. In particular, from a sociopolitical point of view, what is being questioned is the relationship between subjects, intermediate bodies, and institutions with respect to the arising features, functions, expectations and conflicts between the three mentioned components which can no longer be reduced to the old categories but suggest new patterns. Finally, the change from “passive biographies” to more “reflexive” ones- in terms of increased “agency” of the individuals intertwining with the structures<sup>14</sup> - determines a more accurate sounding of concomitant variables that until recently had remained neglected, even for simple methodological reasons. Multidisciplinarity becomes the essential path to combining the analysis of social structures and individual actions.

However, how can we bring together medicine, architecture, psychology, psychoanalysis, anthropology, economics, sociology, and randomness in explaining events and behavior? There is a growing unpredictability of human conduct that can no longer be handed back to the simple schemes of the past but requires ability on the part of researchers to combine various analytical perspectives in an innovative and deeper form. In other words, the complexity of reality can only be addressed through the equal

---

<sup>13</sup> C. Leccardi e P. Volonté, *Un nuovo individualismo? Individualizzazione, soggettività e legame sociale*, Egea, Milano 2018.

<sup>14</sup> M. Archer, *Being Human. The Problem of Agency*, Cambridge University Press, New York 2000.

complexity of methods. From this perspective, multidisciplinarity no longer constitutes only an oft-vaunted wish but becomes unavoidable and should lead to the next stages: interdisciplinarity understood as effective collaboration among experts of different backgrounds, up to transdisciplinarity that aims at the integration of knowledge in a single discipline. A concept, that of transdisciplinarity, which is not new but boasts an old history, having been introduced by Piaget<sup>15</sup> more than 50 years ago, later to become the workhorse of Nicolescu<sup>16</sup> and a hallmark of Morin's<sup>17</sup> thinking. Without wishing here to refer to the literature on rational choice and the limitations associated with an inevitably limited knowledge of reality, on the psychological processes of self-expression and self-actualization and perception of the environment, rather than on the channels of absorption of cultural and social patterns, it seems appropriate to emphasize how it becomes necessary to find a mesh that seeks to hold together the different approaches-including the formalization of a novel common dictionary and shared experimental methods- and that can be applied for the study of different phenomena.

## 6. *The park*

Wanting to propose another example in addition to the elevator one, let us try to step into the shoes of an urban sociologist who is asked to investigate whether or not the residents of a neighborhood frequent a public park. For the time being, let us stay on this population without looking at the needs and expectations of those who transit there for work, consumption, etc., even though often, for some urban realities, this share is equal to or even greater than that of residents. In any case, the outcome of the commissioned research will be extremely important in assessing the necessity and appropriateness of the public policies implemented in the environmental field, assuming that an unused green area can be a problem from the point of view of the failure to match supply and demand for services.

Theoretically, what data might it be important to collect to analyze the issue at hand consistent with available sources? The first variable, the dependent one, is obligatorily constituted by the factual consistency of the use of the green area in terms of frequenters of it out of the total number of inhabitants of a hypothetical catchment area of users. Proceeding in

---

<sup>15</sup> J. Piaget, *Epistémologie des relations interdisciplinaires*, OCDE, Paris 1972.

<sup>16</sup> B. Nicolescu, *Transdisciplinarity. Theory and practice*, Hampton Press, New York 2008.

<sup>17</sup> E. Morin, *On complexity*, Hampton Press, Cresskill 2008.

accordance with the model outlined above, a second variable, again of an objective order, concerns an epidemiological analysis of this area. Who lives in the neighborhood and in what health status? Is it a self-sufficient population with good mobility? Who suffers from particular diseases? Coming then to the characteristics of the physical-environmental context, we might ask how the park is maintained from the point of view of cleanliness, lighting, public safety, etc. Turning then to the cultural and social aspects, we should ask about the characteristics of the residents: Are they people who by country of origin (e.g. natives vs. allochthons) are inclined to use public spaces? What is the prevailing social class, profession, age, gender, with what follows in terms of habitual consumption and leisure-time use patterns? Again, in terms of economics, is access to the park free? Are there other leisure offerings within a reasonable travel distance? Epidemiologists, urban planners, landscape architects, sociologists, anthropologists, and economists can certainly work together to develop an objective grid on the potential expressed by the neighborhood from the point of view of park usability. Should the delta between estimated potential and actual attendance be considerable, it would become imperative to dig into the more subjective, psychological components of people. What makes them not go to the park? Is there any form of dissonance between the reality of the facts and their perception? People's character aspects? Having had a bad experience in the past? Moreover, it is not impossible or even execrable that some individuals do not care at all about green areas. Other entirely occasional factors- such as a lack of a person to go with, an allergy to certain plants, a preference for other activities, a lack of free time, etc.- are not to be overlooked. In these cases, research can only make use of subjective indicators collected through surveys of population samples or the result of in-depth interviews in which sociologists and psychologists can find fruitful collaboration in estimating perceptual and evaluative aspects with respect to the reference context. Ultimately, our researchers, in estimating the relevance, appropriateness, and practical usability of the park for the local community, will do well to proceed jointly, hoping of course that this collaboration will be marked by some reciprocity, continuity, and formalization for research to come on this and other issues.

Certainly, we have assumed that much of the data of our interest are available. We know that this is not always the case. With regard to existing official statistics from various sources, the spatial grain level of the data does not always meet our wishes. Making surveys is increasingly expensive, and in any case, questionnaires are not always able to intercept the deeper and intimate motivations that drive people to behave in a particular way. On the

other hand, qualitative methods are certainly relevant for etiological purposes, but, as is well known, they hardly contribute to the analysis of the numerical distribution of phenomena.

We could go on with a list of other methodological issues that make social science research as problematic as it is fascinating. However, this is certainly not the appropriate forum to address them. We merely note that they should not prevent us from setting up research capable of contemplating and combining, even in a critical form, multiple types of information and methods relating to alternative fields of study and insights. In other words, the toolboxes of the social sciences are rich in tools but need to be continuously updated and supplemented. This *modus operandi* should obviously also apply to the study of park use. Of course, getting multiple scholars from different disciplines around the table is not easy. We therefore leave the role of research leader to the urban sociologist but hope that, as far as possible, he or she will be willing to intercept other expertise.

### *7. A little autobiographical note on Trotter Park*

I hope I will be forgiven for not having data on the issues discussed or even for not having with respect to them a cognitive intent; the article now simply considers a personal experience. Trotter Park (so named because in the 1800s it was a hippodrome) constitutes an important green lung for the city of Milan. It is located in what is now called NoLo, a populated neighborhood located north of Piazzale Loreto, hence the acronym. From what I observe returning home every evening, the park sees a substantial presence of people of various ethnicities and ages, especially in some seasons. The entire park area, which has an ancient history and still houses the buildings of what some 100 years ago were the public pedagogical-health facilities for frail boys and girls, has been redeveloped in several of its functions since the 1990s, thanks mainly to the activities promoted by the Casa del Sole Association. I often wonder why, despite the fact that the park is only a few hundred meters from my home, I have never frequented it, and I have given myself the following explanation, which I hope will not generate antipathy toward me from readers: Although I recognize the beauty of the park and its usefulness also in environmental terms, I am not personally inclined to contemplation of nature, nor do I feel the need to socialize with the neighbor sitting next to me on a bench. In short, I would say that I am a kind of “urban bear” disinclined to impromptu relationships. I prefer sidewalks dense with people, on which I transit at a slow pace; I like to pause

in cafés from whose windows I watch the world like a *flâneur*<sup>18</sup>, as Perec<sup>19</sup> did, without necessarily talking to someone. Otherwise, there are no other obstacles. In fact, I have no particular mobility problems, and going jogging sometimes at Trotter Park would be good for me, since I am a little overweight. I consider the park to be a sufficiently welcoming and well-maintained place; I have no episodes that are part of my subconscious (at least that I know of) that prevent me from frequenting a public park. The park sees a very substantial presence of foreign families of different ethnicities, and I particularly like this aspect; indeed, it is one of the reasons why I decided to live in a multi-ethnic neighborhood like NoLo. Admission is free, and the park is really two minutes away from my home. It would really pay me to take advantage of the situation. In addition, my social and employment status would allow me at least once a week to indulge in an evening walk in the park (especially in spring and summer), taking advantage of the free time I have, not a lot but enough to do some outdoor activities. In short, it is really laziness that ruins me. Once, I was fully prepared to go for a run, but an urgent request for an article delivery prevented me from doing so at the last minute. Chance has a special and often unrecognized place in generating social phenomena<sup>20</sup>. At the same time, the vagaries of human beings are also always around the corner, determining often unpredictable life trajectories. Then, let us not forget about the atmospheres of places and the *genius loci* – in their various aspects of experiential and emotional character<sup>21</sup>, tangible and intangible<sup>22</sup>, connatural, or the result of social construction<sup>23</sup>. To return to our example of Trotter Park, it is likely that the *genius loci* in that place, also due to the school realities it hosted during the twentieth century, may affect choices regarding its perception, evaluation, and frequentation. The few times I have walked in the park, the most pleasant sensation I felt came precisely from the perception of that intangible curative, pedagogical dimension rooted in time and space. Recourse to a discipline, such as history, hitherto only indirectly mentioned,

---

<sup>18</sup> W. Benjamin, *I “passages” di Parigi*, Einaudi, Torino 2002.

<sup>19</sup> G. Perec, *Tentativo di esaurimento di un luogo parigino*, Voland, Roma 2011.

<sup>20</sup> S. Sarti, *Il caso e la società. Il ruolo del caso nei fenomeni umani e sociali*, UTET, Torino 2021.

<sup>21</sup> T. Griffero e A. Petrillo (a cura di), *Atmosfere urbane. Una introduzione*, Edizioni ETS, Pisa 2024.

<sup>22</sup> J. Markevičienė, *The spirit of the place – the problem of (re)creating*, Journal of Architecture and Urbanism, Vilnius 2012.

<sup>23</sup> G. Jianhui, *No more Heidegger, no more genius loci: A poststructuralist view of place*, Journal of Environment and Art, Nanhua 2006.

may prove indispensable in understanding the situations with which we are confronted, even in their actuality.

I have given this example of Trotter Park to demonstrate how a multi-level multidisciplinary reading is essential in understanding and describing the behaviors of persons as individuals or as part of a collectivity, with respect to a sufficiently stable and recognizable physical context. An introspective process from which to line up the various motivations driving a behavior provides a useful reference. In particular, a researcher who looks at himself/herself does not yield to subjectivity but, on the contrary, opens the analysis to the multiplicity of possible explanations that he/she will later go on to verify through the most orthodox methodologies on more or less large and representative samples of the population.

### *8. Conclusions*

What I am therefore wondering, at the end of the article, is whether current social science methodologies are able to reconstruct the weight of health, environmental, psychological, psychoanalytic, cultural, economic, social, and conjunctural variables, etc., in determining my final behavior and that of the thousands of people who live in the vicinity of the park and who are likely to exhibit a myriad of differentiated behaviors and motivations. In order to understand how responsive a service is to the expectations of the population, but also to what extent and how the objective and subjective dimensions of the human being and the context in which he or she is embedded determine his or her way of thinking and acting, it is crucial to take into consideration all the eight points we have discussed. Precisely for this reason, I think a research group that wants to investigate the causes of frequenting or not frequenting Trotter Park should be composed of scholars from various disciplines working together on the topic, trying as much as possible to systematize a shared model of analysis in which, however, the various components are recognized. Often these worlds do not communicate; in particular, as sociologists we provide predominantly social explanations of phenomena; we do not listen to what people's more or less healthy bodies tell us; we pay no attention to the more or less agile space that surrounds them, or even to the subconscious that originates from their personal histories. Sociological abstractions, in other words, make us lose sight of the most private individual experiences that instead have a not inconsiderable force in

marking human conduct<sup>24</sup>; just as, obsessed with an anthropocentric vision, we often tend to underestimate the environmental and spatial dimensions that affect our existence in ways that are not always taken for granted. Precisely in this regard, today we need to think of new paradigms that can hold culture and nature together<sup>25</sup>. The same is true for architects and urban planners, who, in designing the city – despite the good intentions expressed - do not always consider the infinite uses that a subject can make of the same space according to his or her state of mind and body; nor do they recognize the relevance of sociocultural dimensions in structuring the practices of everyday life with respect to the designed volumes. We may have a general idea of the city, but the ways in which it is transformed, viewed, and inhabited- even in light of the most secret, even unmentionable expectations and behaviors<sup>26</sup> enacted by subjects very different from one another- are not easily predictable, leaving many needs and desiderata subsequently unfulfilled.

In summary, while it remains very difficult to identify all the threads that bind the mentioned disciplinary fields, I believe that the time has come for closer collaboration between the various approaches, already at the stage of setting up the research: a collaboration capable of effectively combining multiple angles of theoretical and methodological analysis.

---

<sup>24</sup> E. Fromm, *Über Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie. Bemerkungen über Psychoanalyse und historischen Materialismus*, Zeitschrift für Sozialforschung, Francoforte 1932; R. Bastide, *Sociologia e psicoanalisi*, Dedalo, Bari 1972; G. Pollini, *Sociologia e psicoanalisi in T. Parsons*, Studi di Sociologia, Milano 2008; A. Russo, *La sociologia di Freud. Una lettura de “Il disagio della civiltà”*, Franco Angeli, Milano 2013; G. Walker, *Jung and Sociological Theory. Readings and Appraisal*, Routledge, London 2018.

<sup>25</sup> A. Mela, E. Battaglini e A. L. Palazzo, *La società e lo spazio. Quadri teorici, scenari e casi di studio*, Carocci, Roma 2024.

<sup>26</sup> A. Vanolo, *Shame, guilt, and the production of urban space*, Progress in Human Geography, London 2021.