

UNIVERSITÀ DELLA CALABRIA



UNIVERSITÀ DELLA CALABRIA

Dipartimento di Studi Umanistici

Scuola Dottorale Internazionale di Studi Umanistici

**Indirizzo: Dinamiche storiche, storia delle idee
e modelli di razionalità**

CICLO XXVII

Le parole e le cose: fonti ed effetti di un testo filosofico

Settore Scientifico Disciplinare M-FIL/01 – Filosofia teoretica

Direttore: Ch.mo Prof. Roberto De Gaetano

Supervisore: Ch.mo Prof. Fabrizio Palombi

Dottoranda: Dott.ssa Deborah De Rosa

Introduzione

*Ho l'impressione che esistano due grandi famiglie
di fondatori: quelli che costruiscono e posano
la prima pietra; quelli che scavano e svuotano.
Forse noi siamo, nel nostro spazio incerto,
più vicini a coloro che scavano.*

Michel Foucault¹

Il brano in esergo, tratto da un'intervista del 1966, è parte della risposta a una domanda circa l'interesse foucaultiano per il surrealismo e il poeta André Breton (1896-1966), all'epoca da poco scomparso. Foucault fornisce una motivazione basata sull'appartenenza a una stessa «famiglia» di pensatori, contraddistinti dall'urgenza di indagare e smontare ciò che è già costruito; più vicini «a Nietzsche (piuttosto che a Husserl), a Klee (piuttosto che a Picasso)». Il bisogno di scavare, scomporre, capire, è il filo rosso che attraversa l'intera opera di Foucault, declinato tra campi del sapere profondamente eterogenei, sempre con la stessa passione.

¹ Foucault, Bonnefoy (1966f), p. 129.

Le parole e le cose (1966) può essere visto come il simbolo di questa attitudine: il libro indaga le condizioni di possibilità della conoscenza, cogliendo la mutevolezza delle sue configurazioni. Come racconta l'autore nella *Prefazione*, l'idea nasce da una lettura borgesiana; il filosofo francese era stato turbato dal racconto di «una certa enciclopedia cinese» che proponeva una classificazione di animali semplicemente 'impensabile'. Da qui una rivelazione: l'ordine delle cose non è universale né definitivo, ma legato alle culture, ai luoghi e alle epoche, sebbene ogni società tenda a credere che quello in cui vive sia l'unico tra quelli possibili.

È proprio per questo motivo che *Le parole e le cose*, a sua volta, turba il lettore: esso rivela l'irrimediabile provvisorietà di quanto crediamo più fermo e saldo, ovvero il codice su cui si regge il nostro sapere. Sono la scienza, la cultura, la verità stesa a essere messe in dubbio; non possiamo più rappresentarci come esploratori in un viaggio progressivo verso la conoscenza esatta perché dobbiamo abbandonare questo ideale. Jean Hyppolite lo definì «un libro tragico», e Foucault disse che il suo maestro era «il solo ad averlo capito».² Questo sentimento di tragicità è legato al fatto che accettare una teoria come quella della variabilità dell'episteme

² Foucault (1996), p. 40.

significa acconsentire a esser privati della terra sotto i piedi: tanti punti fermi vengono messi in crisi, non da ultimo il concetto di uomo consegnatoci da Kant, su cui ancora oggi tanta parte della filosofia contemporanea si fonda.

Crediamo che la riflessione foucaultiana appartenga a un pensiero che ha *ancora* «la nostra età e la nostra geografia»:³ riteniamo, infatti, che *Le parole e le cose* sia quanto mai attuale e che non abbia perso il suo potere straniante. Forse ciò dipende dal fatto che quella che Foucault definisce come età moderna, fondata sulla «produzione dell'uomo da parte dell'uomo», non sembra ancora terminata; cominciava a rendersene conto lui stesso nel 1978, quando dichiarava «mi sono sbagliato, presentando questa “morte” come qualcosa che era già in corso più o meno nella nostra epoca».⁴ Ciò non invalida la proposta filosofica contenuta nel libro del 1966; anzi, almeno ai nostri occhi, la rafforza: condividendo lo stesso codice culturale, la sua demolizione può stupirci oggi come allora.

Le parole e le cose ebbe un successo straordinario e certamente inatteso per un testo così difficile. La nostra ricerca consiste nel tentativo di «scavare» intorno alla nascita di questo

³ Foucault (1966a), p. 5.

⁴ Trombadori (1978), p. 83.

testo fondamentale per il pensiero contemporaneo, per coglierne le principali fonti e comprenderne alcuni effetti. Abbiamo provato a misurare la fama immediata che riscosse e a capire da dove quest'idea sia potuta nascere; per compiere quest'operazione, abbiamo scelto di rimanere in un ambito metodologico foucaultiano: la genealogia. Infine, ci è parso interessante provare a far rimbalzare l'indagine genealogica, guardando al testo come a un trampolino per altre ricerche sviluppate dallo stesso Foucault.

Le ipotesi proposte sono caute, basate quasi esclusivamente su affermazioni dell'autore; queste, provengono da interviste o testi datati prima o intorno al 1966. Speriamo, in questo modo, di non esserci allontanati troppo da quanto Foucault poteva aver studiato, conosciuto o pensato durante la realizzazione del suo libro.

Nel maggio del 1984, un Michel Foucault ormai molto malato e quasi in fin di vita viene intervistato da François Ewald (1946), filosofo, il quale era stato suo assistente al Collège de France. Erano da poco usciti il secondo e il terzo volume della *Storia della sessualità*,⁵ ricerche che avevano condotto il filosofo a volgere il suo sguardo indietro nel tempo fino all'antichità greca e romana. L'intervistatore, anticipando una possibile obiezione dei lettori, gli

⁵ Foucault (1984a) e (1984b).

chiede: «*perché interrogare questi periodi di cui si dirà che sono molto lontani?*»⁶. Al filosofo, che non aveva perso il proprio smalto nonostante la stanchezza della malattia, bastano poche battute per legittimare la sua scelta: «io parto da un problema nei termini in cui esso si pone attualmente [...]. Genealogia vuol dire che io conduco l'analisi a partire da una questione presente»⁷. A dare avvio all'indagine era stata la necessità di problematizzare la sessualità nei termini in cui la sua società contemporanea la conosceva, e cercando di seguirne «la complessa trafila della provenienza».

Similmente, poniamo una questione al nostro stesso progetto di lavoro: perché, oggi, si deve guardare al 1966 foucaultiano?

Per quanto si sia lontani da ogni pretesa di esaustività e di completezza riguardo le questioni sollevate, riteniamo che l'idea di questa genealogia sorga da un'esigenza attuale. Il dibattito sul controverso mondo rappresentato dalla filosofia e dalla vita personale di Michel Foucault è tuttora acceso, e un tentativo in più di cercare chiarezza nei suoi legami con lo strutturalismo, nel suo credo politico, nel suo presunto pessimismo deterministico e nella sua peculiare concezione storica, può forse contribuire a fare luce su tali questioni.

⁶ Foucault (1984g), p. 674, traduzione nostra, corsivo nel testo

⁷ Foucault (1984g), p. 674, traduzione nostra, corsivo nel testo

L'episodio di cui fu protagonista il libro intitolato *Le parole e le cose* costituisce un caso, infrequente e per tale ragione emblematico, di diffusione immediata e spontanea di un contenuto filosofico. Prendendo a prestito un termine utilizzato per i nuovi media rispetto ai contenuti in formato digitale, potremmo dire che questo contenuto teoretico, all'epoca, fu 'virale'. Esso pertanto non poté non condizionare gli equilibri discorsivi del suo contesto epistemico, ed è difficile immaginare che non abbia avuto influenza sull'epoca successiva ovvero, grossomodo, quella che oggi noi abitiamo. Crediamo che questo scavo genealogico possa avere un senso filosofico attuale anche in quanto tentativo di esercizio di un metodo, la genealogia, che ci sembra abbia molto da offrire agli studi filosofici. Esso è d'aiuto nel perseguimento di un obiettivo fondamentale per la filosofia: non tanto dare buone, definitive risposte, ma formulare nel miglior modo efficaci, nuove domande.

1. Le parole e le cose come «oggetto del sapere»

1.1 Un caso editoriale

Bestseller è il termine usato per designare un libro che riesce a raggiungere le prime posizioni delle classifiche di vendita. La parola, inglese ma ormai adottata internazionalmente, serve a riferirsi a un 'prodotto' che abbia dato prova di un'alta resa commerciale, ovvero che abbia spinto un numero ingente di persone all'acquisto. È raro che si possa parlare di *bestseller* per testi scientifici o filosofici: per quanto possa eccellere in contenuti e valore, la scrittura teorica di rado arriva a infiammare l'entusiasmo o a catturare l'attenzione di grandi masse, quanto può invece farlo un testo concepito a fini d'intrattenimento. Accadono però talvolta eventi singolari, congiunture storiche particolari, che permettono ad alcune produzioni teoriche di produrre un'eco che va ben oltre l'usuale potere comunicativo della scrittura scientifica. In simili, infrequenti casi, un nuovo discorso elaborato per una certa area specialistica del sapere può giungere a informare di sé il pubblico più vario, diffondendosi secondo ritmi inaspettati.

Circa quarantamila copie, intorno a nove tirature di ristampa, andate esaurite nel giro di tre anni⁸ non sono un fatto frequente per un saggio filosofico, particolarmente se il testo in questione si presenta estremamente denso, impegnativo e non certo d'immediata e semplice lettura. Eppure *Le parole e le cose*⁹, lunga dissertazione sulla nascita delle scienze umane pubblicata da Michel Foucault (1926-1984) a Parigi nel 1966, appena fresco di stampa gode di questo destino ed è uno dei pochi lavori del suo genere a poter, a buon diritto, fregiarsi dell'appellativo di «*instant bestseller*»¹⁰.

Le statistiche di vendita non sono certo un indice di cui tener conto per stabilire il valore teoretico di uno scritto. Tuttavia, se «un'opera assai difficile, destinata a un pubblico limitato, interessato alla storia della scienza»¹¹ riesce a rendersi praticamente onnipresente nel panorama culturale dell'epoca, oltrepassando la critica di settore e comparando anche in film e romanzi, forse siamo di fronte a un fenomeno filosoficamente e culturalmente molto più interessante di una semplice statistica editoriale o di marketing.

Un successo di questo calibro sarebbe, per un testo come *Le parole e le cose*, a priori totalmente imprevedibile. Le sue pagine

⁸ Eribon (1989), p. 203.

⁹ Foucault (1966a).

¹⁰ O' Farrell (1989), p. 9

¹¹ Eribon (1989), p. 203.

non sono immediatamente accoglienti: i materiali che vi vengono analizzati attraversano tre epoche storiche e spaziano tra i campi più diversi del sapere. Arte, economia, storia naturale, grammatica e psicoanalisi sono solo alcune tra le regioni della conoscenza tra le quali il lettore è chiamato a orientarsi, seguendo l'originale percorso rintracciato da Foucault. Questo stesso libro, *Un'archeologia delle scienze umane*, come recita il sottotitolo, molto complesso e denso nel 1966, e fino a qualche anno più tardi, veniva portato come lettura in spiaggia ed era messo in mostra tra i tavoli dei bar.¹² Un fenomeno inconsueto, che stupisce e diventa motivo di commento e di riflessione. Sui numerosissimi articoli e sulle recensioni che accompagnano l'uscita del libro non si interviene solo a proposito dei nuovi contenuti filosofici in esso proposti, ma anche del fenomeno stesso di questa vendita e diffusione spontanea straordinaria: «la stampa commenta ormai tanto le vendite quanto il libro. Le prime come sintomo, il secondo come rottura»¹³.

Una delle 'malattie' di cui il testo è visto come «sintomo» è lo strutturalismo. Una parte della critica lo saluta come un frutto maturo e prezioso di questo movimento culturale che nel 1966 era al suo apice; altre voci, soprattutto espressioni della sinistra

¹² Eribon (1989), p. 203.

¹³ Foucault (1994), vol. I, p. 29, traduzione nostra.

marxista, tacciano il testo e il movimento stesso di conservatorismo. Eppure, in più interviste, Foucault lascia intendere che questo libro, così letto e frequentato, non è stato fino in fondo capito come lui desiderava, né da chi lo acclama né da chi lo contesta. La ricezione si rivela nei fatti una questione problematica: strabiliante in termini quantitativi, ma difficoltosa in relazione ai rapporti con lo strutturalismo e con la storia, che vengono percepiti in maniera diversa da quelle che erano le intenzioni dell'autore. Questa situazione di fraintendimento portò Foucault a essere etichettato secondo schemi dai quali cercherà per molto tempo, a fatica, di liberarsi ma dai quali non si affrancherà completamente neppure dopo la sua morte.

Vogliamo dunque cercare di rispondere all'esigenza di comprensione del fenomeno rappresentato da *Le parole e le cose* come caso di successo istantaneo di diffusione di un discorso filosofico. Intendiamo farlo, però, impostando il problema foucaultianamente, e cioè ricorrendo a uno dei metodi di ricerca di cui il filosofo stesso si avvale: la genealogia.

1.2 Genealogia

Se proviamo a definire *Le parole e le cose* utilizzando un lessico che Foucault affinerà poco dopo il 1966,¹⁴ possiamo vedere questo testo come un'«unità discorsiva»¹⁵, la quale ha potuto circolare sin da subito con un enorme raggio di diffusione. La proposta teorica che esso contiene viene accolta come soddisfacente da molti e respinta come inadeguata da molti altri; ma essa è «“nel vero” del discorso [...] del suo tempo»¹⁶, e solo grazie a questo può essere primariamente accettata come sensata, e successivamente arrivare a una diffusione rilevante.

Abbiamo appena ridefinito la questione secondo il vocabolario dell'«archeologia», metodo che si fonda sulla considerazione dei «discorsi in quanto pratiche che obbediscono a regole»¹⁷. Il procedimento, di cui Foucault si servì anche per la stessa stesura di *Le parole e le cose*, consiste nella definizione e nell'analisi dei meccanismi che intervengono nella formazione degli enunciati e ne regolano la convivenza in insiemi da essi formati. Il filosofo francese, che si diceva «ossessionato dall'esistenza dei discorsi»¹⁸, era convinto della necessità di studiarli interrogandoli secondo una

¹⁴ Precisamente in Foucault (1969) e in Foucault (1970)

¹⁵ Foucault (1969a) pp. 29-54.

¹⁶ Foucault (1970), p. 29

¹⁷ Foucault (1969a), p. 184

¹⁸ Foucault (1967a), p. 163

duplice prospettiva: per un verso rintracciando, mediante l'archeologia, le dinamiche che governano il funzionamento interno del discorso e la 'vita' stessa degli enunciati; per un altro, ricostruendo le condizioni che ne permettono l'apparizione, dunque le loro possibilità di «emergenza»¹⁹.

Questa modalità di ricerca, denominata genealogia, è volta a ricostruire il percorso di «formazione effettiva dei discorsi»²⁰ cercandone le tracce lungo il sedimentarsi dei resti «archeologici». Attraverso un'efficace operazione filosofica, Foucault estrae dalla *Genealogia della morale*²¹ di Friedrich Nietzsche (1844-1900) quello che considera essere il suo metodo investigativo e lo impiega, nel corso della sua ricerca, su diversi altri «oggetti di sapere»²² ottenendo una procedura utile a interrogare la comparsa e l'affermazione di qualsiasi discorso.

Sebbene il filosofo abbia esternato in maniera formale, e dunque attraverso un saggio dedicato al metodo, la sua intenzione di collocarsi nell'eredità genealogica nietzscheana soltanto nel 1971²³, il termine «genealogia» era già apparso in precedenza, e non è difficile coglierne le tracce già nei suoi scritti anteriori. Hubert

¹⁹ Foucault (1971), p. 37

²⁰ Foucault (1970), p. 50.

²¹ Nietzsche (1887).

²² Foucault (1976a), p. 7

²³ Foucault (1971).

Dreyfus (1929) e Paul Rabinow (1944), nel celebre scritto critico *La ricerca di Michel Foucault*²⁴, affermano che «non ci sono in Foucault periodi pre- e post-archeologici o genealogici»²⁵. Oltre all'indubbia autorevolezza delle due firme sopra citate, il conforto sull'attendibilità di questa riflessione ci giunge dal sapere che essa è contenuta in un saggio scritto confrontandosi direttamente con Foucault stesso, il quale ebbe dunque possibilità di rettifica. Possiamo pertanto considerare la genealogia, in quanto sguardo sul reciproco influenzarsi tra formazioni discorsive e condizioni storico-culturali, come una componente congenita della riflessione filosofica foucaultiana, nata insieme a essa. Il filosofo si serve per ogni sua ricerca di entrambi i tagli d'indagine, preferendo dare spazio, a seconda dei casi, ai risultati derivanti dall'applicazione dell'uno o dell'altro metodo.

Il saggio "Nietzsche, la genealogia, la storia" sembrerebbe avere una funzione di spartiacque non, dunque, tra archeologia e genealogia, ma, come nota Stefano Catucci (1963), in corrispondenza del «riassestarsi di un sistema di priorità»²⁶. Se per affrontare l'«asse della verità» fu necessario un massiccio utilizzo

²⁴ Dreyfus, Rabinow (1983).

²⁵ Dreyfus, Rabinow (1983), p. 160.

²⁶ Catucci (2008), p. 82.

dei procedimenti archeologici, per i successivi studi che avrebbero riguardato i grandi assi del potere e del soggetto esplorare in maniera prioritaria il piano del discorso avrebbe significato non poter adeguatamente considerare altri parametri. Si trattava di fattori diversi da quelli che giocano nel discorso, ma che in questi ambiti d'interesse avevano un forte peso. «Nuove domande richiedono nuovi atteggiamenti teorici»²⁷: rispetto alle precedenti questioni epistemiche, i problemi che Foucault andava ponendosi richiedevano di ponderare un complesso intrico di relazioni e pratiche sociali storicamente condizionate. La genealogia doveva servire precisamente a rispondere a questa esigenza.

Michel Foucault scopre Nietzsche nel 1953, attraverso Georges Bataille (1897-1962) e Maurice Blanchot (1907-2003); la sua lettura suscita un immediato entusiasmo nel giovane filosofo, che all'epoca vantava già una buona conoscenza della lingua tedesca, sviluppata in gran parte da autodidatta²⁸. Questa competenza avrà, con buona probabilità, giocato un ruolo importante nella scrittura del saggio del 1971 sulla genealogia. Il cuore dello scritto consiste, infatti, nell'analisi di alcuni termini che, in lingua tedesca, ritagliano porzioni differenti dell'area semantica relativa

²⁷ Catucci (2008), p. 82

²⁸ Cfr. Foucault (1994), vol. I, p. 18; Trombadori (2005), p. 40; Macey (2005), p. 37.

all'«origine». Scopo dell'argomentazione è quello di spiegare la genealogia nietzscheana e, dunque, anche quella foucaultiana, nei termini di una faticosa, antimetafisica, ricerca «degli inizi»²⁹. Pur trattandosi d'un testo scritto cinque anni più tardi rispetto a *Le parole e le cose*, riteniamo di non poter prescindere dal considerarlo, dal momento che è l'unico testo in cui Foucault tratta sistematicamente l'argomento.

«Origine» si dice in molti modi, parafrasando Aristotele, sebbene questi sembrerebbero un numero inferiore a quelli dell'essere in quanto, stando a Foucault, il tedesco di Nietzsche può utilizzarne almeno cinque.³⁰ Soltanto su tre di essi, tuttavia, il filosofo francese si sofferma per chiarire il fondamento teoretico alla base del metodo di ricerca in questione. Il primo di essi è «*Ursprung*», il «fondamento originario»³¹ da cui Foucault, seguendo Nietzsche, preferisce allontanarsi considerandolo alla stregua d'un miraggio. La storia della metafisica avrebbe vagato per secoli cercandola e illudendosi riguardo l'esistenza dell'«essenza esatta della cosa, [...] la sua forma immobile ed anteriore a tutto ciò

²⁹ Foucault (1971), p. 33.

³⁰ Foucault (1971), p. 30.

³¹ Foucault (1971), p. 30, corsivo dell'autore. Per la complessità dell'argomento e per necessità di competenze più specifiche in materia rispetto alle nostre, evitiamo di affrontare la delicata questione della filologia nietzscheana e ci limitiamo a citare ciò che Foucault cita di Nietzsche.

che è esterno, accidentale e successivo».³² Nell'ottica di colui che annunciò la morte di Dio, una siffatta «origine miracolosa»³³ non può che mostrarsi nella sua natura di chimera, come un ideale privo di fondamento che si regge unicamente sul desiderio dei pensatori di poterlo assumere come confortante verità ultima. La caduta del mito dell'origine non intacca soltanto una lunghissima tradizione filosofica, ma anche una certa maniera, piuttosto consolidata, di fare storia. Il genealogista propone una diversa ricostruzione del passato perché sa

che dietro le cose c'è "tutt'altra cosa": non il loro segreto essenziale e senza data, ma il segreto che sono senza essenza, o che la loro essenza fu costruita pezzo per pezzo a partire da figure che le erano estranee.³⁴

Questo assunto causa conseguenze molto importanti per le scienze storiche e per qualsiasi teoria che si avvalga della riflessione sul passato. Abbandonare l'obiettivo di trovare l'origine significa dover concepire la storia non più come un *continuum* lineare di cause ed

³² Foucault (1971), p. 31.

³³ Foucault (1971), p. 30.

³⁴ Foucault (1971), p. 32.

effetti, ma come una complessa e tortuosa rete di legami plurimi, nodi, ramificazioni a più direzioni e, soprattutto, rotture insanabili.

«L'origine [...] è dal lato degli dèi, e a raccontarla si canta sempre una teogonia»;³⁵ ma allora, in che termini possiamo condurre una ricerca sul passato delle cose? Le parole fondamentali della genealogia sono due: «*Herkunft*», tradotto come «stirpe» o «provenienza»,³⁶ e «*Entstehung*», ovvero «l'emergenza, il momento della nascita».³⁷ Questi due fili rossi devono restare intrecciati, a supporto l'uno dell'altro; non si dà emergenza senza provenienza, e viceversa. Il 'provenire' viene inteso nel senso del gruppo familiare o del clan, di un'appartenenza a un reticolo di cui ogni oggetto o evento rappresenta un nodo e la cui trama deve essere portata alla luce. Si tratta di rintracciare le parentele nascoste, che sono sempre plurime, non lineari e differenti per grado ma tutte importanti e necessarie affinché vi sia emergenza. L'obiettivo non è più «la causa», ma «la proliferazione degli avvenimenti» che ha permesso la formazione «d'un carattere o d'un concetto» e che, a cose fatte, tende a nascondersi sotto di esso.³⁸

³⁵ Foucault (1971), p. 32.

³⁶ Foucault (1971), p. 34, corsivi dell'autore.

³⁷ Foucault (1971), p. 37, corsivi dell'autore.

³⁸ Foucault (1971), p. 35.

L'emergenza viene descritta come il prodotto di «un certo stato delle forze»;³⁹ riunisce il momento finale e lo sguardo retrospettivo, ed è il concetto cui Foucault, sulla scorta di Nietzsche, affida il carattere violento della storia. Eventi, concetti, saperi, istituzioni e relazioni, si affermano solo in seguito a strenue e sorde lotte, dirette e regolate dalla circolazione del potere. «L'emergenza designa un luogo di scontro» che vedrà dei vinti e dei vincitori; questi ultimi sono gli unici che, a posteriori, conosciamo. Solitamente si pensa alla storia soltanto in termini di battaglie tra popoli, ed è risaputo che i condottieri vincitori ottengono un posto più importante tra le pagine dei nostri ricordi comunitari. Nietzscheanamente, Foucault estende il meccanismo anche alla storia della conoscenza: le idee, le invenzioni e i discorsi che troviamo sui libri hanno vinto una lotta per la sopravvivenza, coadiuvate da poteri e istituzioni. La nascita dei concetti si radica in tal modo in un ambito di forte mutevolezza e transitorietà, sotto il segno di un allontanamento definitivo del sogno di una presunta origine immutabile.

Si delinea in tal modo, programmaticamente, una modalità di ricerca che prevede una doppia direzione, di andata e ritorno. Ogni

³⁹ Foucault (1971), p. 38.

problema deve essere sorpreso nella sua attualità: di esso bisogna analizzare la situazione di piena manifestazione per calibrarne il peso sociale e culturale, cogliendone le interazioni con altri discorsi e questioni. In seguito lo sguardo si volge all'indietro, verso il 'passato' dell'«oggetto di sapere» alla ricerca della sua storia articolata, spezzata, mai lineare, cercando di «seguire la trafila complessa della provenienza»⁴⁰.

Alla luce di questi dati, vogliamo provare a rispondere alle nostre domande iniziali sul caso rappresentato da *Le parole e le cose* servendoci del metodo genealogico. Ciò che intendiamo ricostruire è una genealogia di un'opera filosofica che consideriamo in quanto «unità discorsiva». Scegliamo questa procedura poiché il «punto d'attacco»⁴¹ del problema che essa permette ci sembra ottimale per la nostra esigenza, che consiste nel cercare di individuare i motivi dell'enorme e rapida diffusione del testo, passando attraverso un'indagine sulla possibilità stessa della sua comparsa. Una circolazione immediata e fluida come quella del caso in esame non si verifica di frequente per testi così complessi e teoreticamente articolati. Ci interessa provare a capire, filosoficamente e non sociologicamente o economicamente, come,

⁴⁰ Foucault (1971), p. 34.

⁴¹ Foucault (1970), p. 51.

per il volume scritto da Foucault, ciò sia potuto accadere e in che misura questa possibilità sia legata al suo contesto storico. Riteniamo che in un determinato periodo storico-culturale, corrispondente all'incirca ai primi tre anni dalla sua uscita, *Le parole e le cose* si sia configurato come un considerevole «oggetto di sapere», poiché il discorso filosofico che propone ha assunto un peso considerevole, ha contribuito ad aprire più fronti di dibattito e ha costituito uno spunto importante per autorevoli riflessioni teoriche.

Foucault ricorda che «nessuno è [...] responsabile d'un'emergenza, nessuno può farsene gloria; essa si produce sempre nell'interstizio»;⁴² se il suo libro ha potuto non solo vedere la luce, ma entrare nei libri di storia del pensiero e guadagnare una posizione importante da subito, ciò è dovuto a un complesso stato di cose. Proviamo, dunque, a costruire uno studio genealogico che affronti questo problema, componendolo di tre fasi. Ci collocheremo, innanzitutto, nel momento storico-culturale in cui il testo viene alla luce, come in una sorta di ideale macchina del tempo da cui provare a scattare una foto del suo momento di «emergenza». Nell'impossibilità di enumerare tutte le reazioni che

⁴² Foucault (1971), p. 39.

il libro suscita, tenteremo una ricostruzione di alcuni aspetti della sua prima ricezione, per fissare un panorama che, pur senza pretesa di esaustività, possa fornire un'idea generale della situazione di piena manifestazione del fenomeno in esame. Saggeremo il carattere delle reazioni della stampa, mediante uno sguardo alla quantità e al tipo di domande che gli intervistatori pongono a Foucault. Grande attenzione sarà riservata ad alcune celebri reazioni al libro, provenienti da personalità di primo piano nei loro rispettivi ambiti di lavoro: filosofia, psicoanalisi, cinema e pittura.

Il primo, nell'ordine, è Jean-Paul Sartre (1905-1980), che sferrò al testo foucaultiano aspre critiche sul piano politico e storico. Contenuto in un articolo apparso su un numero monografico della rivista *L'Arc* dedicato proprio a Sartre, rimane celebre l'attacco a *Le parole e le cose* attraverso la definizione spregiativa di «ultimo bastione della borghesia»⁴³.

Di grande interesse per gli studi d'intersezione tra filosofia e psicoanalisi sono le lezioni che Jacques Lacan (1901-1981) dedica al quadro *Las Meninas* nel corso del suo XIII seminario; esse vengono dichiaratamente ispirate a Lacan dalla lettura del libro di

⁴³ Sartre (1966), p. 76.

Foucault, particolarmente del primo capitolo dedicato al commento dell'opera di Velázquez.

La copertina bianca con scritte bordeaux e verdi, nello stile essenziale dell'editore Gallimard, poteva essere vista in quegli anni anche al cinema. Jean-Luc Godard (1930), regista di spicco della *Nouvelle Vague*, sente l'esigenza di esprimere il suo disappunto verso le idee filosofiche proposte nel saggio riservandogli un posto non lusinghiero in una scena di *La Chinoise*, film politico a forte connotazione ideologica.

La fama di *Le parole e le cose* si tinge anche di toni surrealisti. Il grande pittore René Magritte dimostra, infatti, l'interesse che la lettura del volume ha suscitato in lui avviando con Foucault uno scambio epistolare, breve ma significativo; in particolare la prima lettera contiene le riflessioni del pittore sui temi foucaultiani della «somiglianza» e della «rappresentazione».

Un secondo momento della nostra indagine genealogica consisterà nel cercare di individuare le «condizioni di emergenza» del libro: proveremo a ipotizzare quali fattori abbiano giocato nel rendere possibile la sua comparsa. In coerenza con il metodo foucaultiano e con la sua componente archeologica, gli elementi decisivi saranno selezionati nell'ordine delle formazioni discorsive.

Alcuni discorsi circolanti nel periodo degli studi giovanili di Foucault, e altri affermatasi nei momenti immediatamente precedenti all'aprile 1966, possono aver avuto un ruolo decisivo nel far sì che il filosofo scrivesse *Le parole e le cose*. Tra i discorsi diffusi negli anni Sessanta sono altresì da cercare le basi che possono aver permesso che i contenuti filosofici e storiografici del saggio venissero compresi, elogiati, criticati, ma soprattutto considerati sensati e rilevanti per diversi ambiti culturali.

Guarderemo innanzitutto, in questa seconda fase, agli insegnamenti che il giovane Foucault riceve in veste di studente e alle letture a cui si appassiona in maniera autonoma. Sarà necessario bussare alla porta di alcuni illustri maestri: Gaston Bachelard (1884-1962), Georges Canguilhem (1904-1995), Jean Hyppolite (1907-1968), Bertrand Russell (1872-1970) e Ludwig Wittgenstein (1889-1951). Siamo certi di trovare tracce interessanti dell'opinione foucaultiana sulla fenomenologia, della visione non continuista della storia e della conoscenza, della provenienza della dicotomia tra l'«Altro» insensato e il «Medesimo» della ragione, e delle riflessioni sul marxismo che valsero a Foucault tante ostilità; ma anche della sua scelta di utilizzare materiali di studio

estremamente eterogenei e di scegliere i problemi da affrontare tra le pratiche e le situazioni quotidiane.

Dovremo poi fare visita al Museo del Prado di Madrid, e sottoporre ad *Altre Inquisizioni* Jorge Louis Borges (1899-1986): sarà utile a indagare i rapporti di Foucault con le arti pittoriche e narrative, e forse a fare luce sui motivi della fama del filosofo in ambiti come la critica d'arte e letteraria.

Un'ulteriore, fondamentale pista di ricerca è rappresentata dallo strutturalismo, a causa della sua straordinaria diffusione, tra i più svariati campi del sapere, nella Francia dei primi anni Sessanta. Ancora oggi il dibattito sul grado di appartenenza e di vicinanza di Foucault a questo ambiente culturale è aperto, e non è facilitato dall'apparente contraddittorietà di alcune dichiarazioni del filosofo. Riteniamo tuttavia che un bandolo della matassa esista e proveremo a seguirlo, considerando e paragonando soprattutto affermazioni e risposte di Foucault a intervistatori che, già prima di noi, cercavano di fare chiarezza su questo tipo di questioni.

Proponiamo, a questo punto, un terzo momento di riflessione, che esula dalla specifica genealogia dell'opera ma che vuole rilanciare questo modo di fare storia all'interno del pensiero foucaultiano. *Le parole e le cose* non è un «oggetto di sapere» solo

per i lettori, ma lo è stato anche per Foucault stesso. Prescindendo dalla quantità di episodi in cui egli tornerà, nel corso della sua vita, a esprimersi retrospettivamente su questo libro, riteniamo che il discorso filosofico proposto in *Le parole e le cose* abbia generato nello stesso Foucault alcuni effetti, che abbia aperto una serie di piste che egli avrebbe affrontato in tempi diversi. Pertanto, crediamo possa essere interessante anche soffermarci sulla potenzialità filosofica di alcuni motivi lanciati da questo testo, tratteggiando brevemente alcune connessioni con i successivi sviluppi teorici foucaultiani. Ci risulta verosimile la presenza nel testo, *in nuce*, di almeno tre piste teoretiche: la questione degli «spazi altri», le conseguenze della «morte dell'uomo» e la riflessione sulla pittura di Magritte.

Le parole e le cose è un libro sull'ordine⁴⁴, che sin dalla citazione borgesiana nelle prime pagine si presenta come la messa a tema dell'esigenza umana di creare sistemi di conoscenza che si basino su alcuni meccanismi: classificazione, distinzione tra vero e falso, partizione tra sensato e insensato. Cosa c'è all'esterno di quello che ogni cultura accetta di conoscere e di riconoscere? Foucault si lascerà rapire dal fascino alieno de *Il pensiero del*

⁴⁴ Foucault (1966a) p. 10, 14.

*fuori*⁴⁵ e dei luoghi ‘altri’ che chiama *Eterotopie*:⁴⁶ una sorta di pista aperta dal saggio del 1966 come sua ‘complementare’, trattando di questo argomento in uno scritto e in occasione di alcune conferenze.

L’idea della «morte dell’uomo»: quest’idea, che nasce in Foucault nel 1966, continuerà a essere messa a frutto e a costituire un sottofondo imprescindibile per i suoi scritti, sviluppato nei termini di una fine della maniera tradizionale di pensare la soggettività e il suo ruolo fondatore. Proveremo a dimostrare come da questa ipotesi discendano in particolare due problemi: la questione della letteratura così come emerge a partire dall’età moderna, che il filosofo affronta con maggiore urgenza fino alla fine degli anni Sessanta, e le dinamiche di soggettivazione, su cui egli lavora a partire dalla fine del decennio successivo. Ne *Le parole e le cose*, il linguaggio letterario ricopre un ruolo ambiguo, poiché nasce solo insieme all’uomo modernamente inteso, ma sembra già precludere a una futura età in cui egli sarà cancellato. Riteniamo che questa sia stata la premessa per riflessioni come

⁴⁵ Foucault (1966d).

⁴⁶ Foucault (1966c).

quella sviluppata nella conferenza dal titolo *Che cos'è un autore*,⁴⁷ e nello stesso testo *Il pensiero del fuori*.

La transitorietà dell'episteme «uomo» implica anche il disvelamento della possibilità di ripensare il soggetto, fino a negarne completamente i trascendentali. In seno alle sue ricerche sulla sessualità, Foucault troverà necessario indagare sui margini di libertà che gli individui possiedono per contrastare le spinte normative e disciplinari del potere e contribuire autonomamente alla propria «soggettivazione».⁴⁸ Considereremo allora gli ultimi scritti foucaultiani, con uno sguardo a materiali meno conosciuti, come una conversazione con il regista Werner Schroeter (1945-2010) e uno scritto sull'artista francese Gérard Fromanger (1939).

⁴⁷ Foucault (1969c).

⁴⁸ Il termine compare anche in altre occasioni, ma rimandiamo in particolare a Foucault (1984c), p. 271.

2. La ricezione del testo

*Un giovane uomo avanza sulla scena del pensiero
per annunciare l'eccellente novella:
la morte dell'Uomo e, contemporaneamente,
il rinnovamento di colui che lo inventa,
poi vuole distruggerlo, il Filosofo.*

Madeleine Chapsal⁴⁹

A fine maggio 1966, nelle edicole francesi uno tra i più noti settimanali reca, sulla pagina culturale, un titolo di forte impatto. La rivista è “L'Express”, testata prestigiosa anche ai nostri giorni; a pagina 119, Madeleine Chapsal (1925), scrittrice e giornalista, proclama il libro di Foucault *La più grande rivoluzione dopo l'esistenzialismo*⁵⁰. Nonostante sia passato poco più di un mese dall'uscita⁵¹ di *Le parole e le cose*, l'articolo non sembra concepito per funzionare da presentazione dell'opera, e non ha la parvenza di una recensione atta a incuriosire o scoraggiare alla lettura. La Chapsal tratta l'opera foucaultiana come un fenomeno culturale

⁴⁹ Chapsal (1966), p.62, traduzione nostra.

⁵⁰ Chapsal (1966).

⁵¹ 8 aprile 1966.

ormai consolidato e sembra assumere implicitamente una qualche conoscenza del libro. Il testo annuncia un'«eccellente novella»: l'Uomo è morto, e «il Filosofo», «che lo inventa», può così rinascere. È così brevemente condensata la proposta teorica foucaultiana, la quale, proponendo una ricostruzione del percorso di nascita delle scienze umane, si spinge a rilevare la loro imminente dissoluzione e a prospettare nuovi modi d'ordine per la conoscenza. L'organizzazione del sapere incentrata sull'Uomo corre inarrestabilmente verso l'anacronismo, e la possibilità che l'Uomo stesso, nel suo ruolo di significato fondante, diventi obsoleto, spalanca uno scenario di nuove consapevolezza sul divenire storico. «Un oceano di pensiero anonimo [...] ci bagna da tutte le parti»⁵²: eccoci dunque costretti ad abbandonare la felice illusione del senso⁵³ onnipresente e antropocentrico, su cui Sartre e Merleau-Ponty tanto avevano scommesso. La misura dell'impatto del libro foucaultiano è saggiabile da questa affermazione: «dopo il successo dell'esistenzialismo [...] nessun libro filosofico si è imposto con tanta ricchezza e forza come *Le parole e le cose*»⁵⁴. Un cambio di scena si profila sul palcoscenico della filosofia; Foucault lo

⁵² Chapsal (1966), p. 59, traduzione nostra.

⁵³ Foucault, Chapsal (1966e), pp. 117-118.

⁵⁴ Chapsal (1966), p. 62. traduzione nostra.

annuncia nella parte finale del suo libro, dopo aver condotto il lettore attraverso un lungo, dettagliato e documentato percorso retrospettivo sulla storia culturale dell'Occidente che occupa più di due terzi dell'intero testo.

Per quanto i precedenti lavori di Foucault non siano certo passati inosservati, è questa la pubblicazione che consacra in via definitiva il suo ruolo filosofico innovatore. La sua giovane età, inoltre, contribuisce a far sì che egli sia visto come simbolo di un cambio generazionale in grado di aprire la strada a 'tempi *ancora più moderni*'. "Les Temps modernes" è il titolo di una rivista, tuttora edita, fondata nel 1945 da Jean-Paul Sartre e dalla sua compagna Simone de Beauvoir (1908-1986); da allora, per i ventuno anni trascorsi sino al 1966, aveva funzionato da bandiera per l'esistenzialismo e la fenomenologia francese. Il gioco di parole proposto sopra è ispirato a una dichiarazione rilasciata da Foucault nel corso di un'intervista concessa alla stessa Chapsal: «in modo improvviso [...] ci siamo accorti di essere molto, molto lontani dalla generazione precedente, quella di Sartre, di Merleau-Ponty, la generazione dei "Temps modernes"»⁵⁵. In parte, forse, come plurale di modestia, in parte, sicuramente, in coerenza con il carattere

⁵⁵ Foucault, Chapsal (1966e), p. 117.

anonimo e imprescindibile dei sistemi di pensiero, il filosofo parla di sé inserendosi in un contesto generazionale deputato a scoprire la trasformazione epistemica in corso.

Una novità sostanziale caratterizza l'approccio che i nuovi pensatori hanno verso i loro campi d'indagine, e possiamo sintetizzarla come una meta-riflessione del pensiero su se stesso in una dimensione retrospettiva, sia diacronica che sincronica. Il sintomo più evidente sembra essere una certa propensione a rintracciare schemi di funzionamento capaci di spiegare quello che Foucault chiama «sistema»; questa «passione» comune sarebbe basata, come spiega il filosofo, su una crescente disillusione riguardo la presunta onnipresenza del senso⁵⁶.

La declinazione che Foucault offre di questa particolare prospettiva sul mondo è quella presentata da *Le parole e le cose*: questa ricerca, infatti, è volta a rinvenire il «sistema» anonimo, la «struttura teorica» che presiede alla comparsa delle scienze umane. Dopo un Rinascimento in cui si conosceva tramite il criterio di «Somiglianza», e un'Età Classica governata dal principio di «Rappresentazione», l'epoca di Foucault si accinge a oltrepassare la più vicina Modernità, sorretta da un centro assoluto chiamato

⁵⁶ Foucault, Chapsal (1966e), pp. 117-118.

«Uomo». Le «epistemi» sono i pilastri della storia, e il loro susseguirsi diacronico ed esercizio sincronico costituiscono il meccanismo essenziale secondo cui procedono i «sistemi» di pensiero. Il senso e i significati allora, di cui l'Uomo è solo una manifestazione transeunte e particolare, si rivelano essere «solo una specie di effetto di superficie»⁵⁷.

Sarebbe semplice e immediato leggere le affermazioni di Foucault sui punti che egli avrebbe in comune con la sua generazione nei termini di una confessione d'appartenenza alla schiera strutturalista. Ciononostante, altre interviste e dichiarazioni rilasciate nello stesso periodo dal filosofo permettono di vedere come egli non si riferisca unicamente ai suoi colleghi francesi, ma coinvolga anche altre provenienze geografiche e teoriche, tra le quali prevalentemente l'ambito della filosofia analitica angloamericana. Della complessa questione riguardante i rapporti di Foucault con lo strutturalismo parleremo diffusamente più avanti; per ora, possiamo limitarci a considerare che, a prescindere dalle reali intenzioni dell'autore, *Le parole e le cose* viene percepito come un libro strutturalista, con conseguenti entusiasmi e critiche a seconda della 'fazione' di provenienza.

⁵⁷ Foucault, Chapsal (1966e), p. 11.

François Châtelet (1925-1985), filosofo della storia, sceglie per il volume in questione parole estremamente lusinghiere: «il *rigore*, l'*originalità*, l'*ispirazione* di Michel Foucault sono tali che immancabilmente, dalla lettura del suo ultimo libro nascono uno sguardo radicalmente nuovo sul passato della cultura occidentale e una concezione più lucida della confusione del suo presente»⁵⁸. L'articolo, con buona probabilità scritto grazie a una lettura in anteprima poiché edito pochi giorni prima dell'uscita del libro, definisce il progetto filosofico come una «completa riuscita». A pubblicarlo è "La Quinzaine littéraire", rivista sulla quale l'anno successivo, ad accompagnamento d'un articolo firmato dallo stesso Châtelet, comparirà la celebre vignetta, disegnata dal pittore surrealista Maurice Henry (1907-1984), in cui Foucault è parte d'un singolare 'quartetto strutturalista' insieme a Lacan, Lévi-Strauss e Barthes, ritratti in strane vesti da selvaggi.

Châtelet mostra grande entusiasmo nella sua critica; ma apprendiamo, appena un anno più tardi, che egli non esita a collocare Foucault tra gli strutturalisti. Oltre a questa scelta, parzialmente comprensibile alla luce di talune dichiarazioni indubbiamente ambigue di Foucault a proposito della sua filosofia,

⁵⁸ Châtelet (1966), p. 52, traduzione nostra.

vi è un altro aspetto interessante. Tra i vari meriti di encomio del testo, Châtelet evidenzia il potenziale contributo di crescita per le stesse scienze umane, che, a suo dire, non potrebbero che beneficiare di questa «analisi teorica» e «*riflessione* che così notoriamente a esse manca»⁵⁹. Una simile opinione risulta indicativa della misura in cui il testo foucaultiano riuscì a spiazzare pubblico e critica, rivelandosi davvero «un libro difficile»⁶⁰ e, forse, non (ancora) totalmente comprensibile. Châtelet infatti, che pure è tra le voci più entusiaste relativamente alla novità pubblicata, pensa a una collocazione di questa ricerca a beneficio delle scienze umane e trascura completamente il fatto che essa è stata scritta proprio con l'intento di mettere in luce la loro fine prossima.

È possibile notare, almeno fino al 1968, che tra le domande più spesso rivolte all'autore vi era la richiesta di chiarimenti sulla posizione teorica della sua ricerca e sulla sua classificabilità o meno sotto l'ambito delle scienze umane stesse. Ciò accadeva nonostante *Le parole e le cose*, e l'ultimo capitolo in modo particolare, siano pieni di riflessioni sull'imminente dissolvimento del principio epistemico assoluto dell'Uomo. La causa di questo e di altri fraintendimenti potrebbe essere, banalmente, una mancata efficacia

⁵⁹ Châtelet (1966), p. 52, traduzione nostra.

⁶⁰ Chapsal (1966), p. 117, traduzione nostra.

nell'argomentazione filosofica e nello stile di scrittura; oppure, più profondamente, la precocità di queste intuizioni rispetto all'effettivo consumarsi dell'episteme della Modernità, situazione che avrebbe impedito ancora, nel 1966, al testo di essere completamente capito. Il filosofo non poteva dunque che approfittare delle numerose interviste proste gli per spiegare le sue intenzioni: alla stessa Madeleine Chapsal, egli racconta come la sua ricerca conti, tra i suoi esiti principali, quello di «rendere inutile, nella ricerca e nel pensiero, l'idea stessa di uomo».⁶¹

Nell'ambito del rapporto di *Le parole e le cose* con le scienze umane si muove anche la critica, molto positiva, di Jean-Claude Margolin (1903-2013), il quale pubblica proprio sulla "Revue de sciences humaines". Il filosofo e umanista si mostra ben consapevole del fatto che, rispetto al suo campo di studi, Foucault «non ami né la parola né la cosa»⁶², ma con grande spirito critico egli riconosce alla «morte dell'Uomo» un'importante funzione d'«esorcizzazione» e di pulizia intellettuale. Margolin accusa infatti «certi 'filosofi'» di aver abusato del concetto onnifondatore di Uomo, utilizzandolo come una sorta di *passpartout* in grado di

⁶¹ Foucault, Chapsal (1966), pp. 119-120.

⁶² Margolin (1967), p. 303, traduzione nostra.

garantire «principi esplicativi o sintesi unificanti» sotto cui nascondere un triste «vuoto intellettuale»⁶³.

Come sottolinea Raymond Bellour (1939), l'accoglienza riservata a *Le parole e le cose* è definibile, con nettezza, «duplice [...] entusiasta e reticente»⁶⁴. Le domande che gli intervistatori pongono a Foucault sollevano questioni ricorrenti, spesso riguardanti chiarimenti sul carattere anonimo e cogente delle epistemi, sulla loro causa fondante e sui motivi del loro cambiamento. Niente e nessuno è «*al di là del sistema*»: neanche Foucault stesso, che ammette: «per pensare il sistema ero già costretto da un sistema dietro il sistema, che non conosco, e che si ritirerà man mano che lo scoprirò, che si scoprirà»⁶⁵.

Altra curiosità comune riguarda i rapporti con lo strutturalismo. In Tunisia, dove Foucault si trasferisce per ragioni universitarie nell'autunno del 1966, la sua fama lo precede: è riconosciuto anche lì come «*il sacerdote dello strutturalismo*». Con sfoggio d'ironia, il filosofo si schermisce definendosi «tutt'al più il chierichetto [...] un osservatore innocente» d'una «funzione [...]

⁶³ Margolin (1967), p. 339, traduzione nostra.

⁶⁴ Foucault, Bellour (1967a), p. 153.

⁶⁵ Foucault, Chapsal (1966a), p. 119.

cominciata da molto tempo», il cui «vero mistero»⁶⁶ è officiato da altri.

La proposta di ridimensionare l'Uomo, riconsiderandolo in quanto «invenzione» di «data recente»⁶⁷ si rivela essere «una delle frasi che ha suscitato maggior subbuglio»⁶⁸. A scoprirsi problematiche sono le conseguenze politiche della presunta mortalità dell'Uomo in quanto concetto: «mostrare la fragilità dell'umanesimo», infatti, implica indirettamente «mostrare la fragilità [...] di tutta la politica, cristiana o marxista, che vuole basarsi su un'immagine, buona o cattiva, che ci si fa dell'uomo»⁶⁹.

Le parole e le cose viene pubblicato in un momento politico particolarmente caldo. Il 1968 era alle porte e di lì a poco sarebbe scoppiato il maggio francese; dalla Cina giungevano gli echi della Rivoluzione culturale maoista e l'ideologia comunista, declinata anche in chiave estremista, viveva uno dei suoi momenti di più grande forza e aderenza sociale. In questo contesto, la morte dell'Uomo e la concezione della storia che ne sta alla base vengono percepite, da molti, come vere e proprie dichiarazioni reazionarie. La più celebre critica in questo senso è firmata da Jean-Paul Sartre.

⁶⁶ Foucault, Fellous (1967d), p. 148.

⁶⁷ Foucault (1966a), p. 414.

⁶⁸ Foucault, Elkabbach (1968a), p. 192.

⁶⁹ Chapsal (1966), p. 62, traduzione nostra.

2.2 Sartre

*Uno strumento d'ottica, che fa comparire
in grande naturale su di una parete bianca delle figure
che si crederebbero avere una specie di vita*

Giacinto Amati⁷⁰

La lanterna magica è uno strumento risalente al XVII secolo, ed è il primo artefatto umano ad aver reso possibile la proiezione luminosa. Fu inventata dal gesuita Athanasius Kircher (1602-1680) nel 1654 e funziona tramite un gioco di luce tra una lente convessa e una lastra di vetro inserite in una scatola chiusa. La fonte luminosa può provenire da una candela, una lampada o dal Sole; il vetro, su cui sia stato eseguito un dipinto, dev'essere posto al contrario per poter venire proiettato su una parete bianca.⁷¹ Dalle prime, poche immagini statiche che i prototipi erano capaci di mostrare, si passa col tempo a ottenere una suggestione di movimento, aumentando la quantità di lastre di vetro e il ritmo con cui esse venivano fatte scorrere. Per avere un'idea dell'effetto prodotto da questo antico macchinario, suggeriamo di pensare a un

⁷⁰ Amati (1830), p. 154, tondo nostro.

⁷¹ Amati (1830), p. 154.

giochino fatto con i fogli di carta, ripetuto ancora oggi ai bambini per simulare il meccanismo del cartone animato. Disegnando su molti fogli una stessa scena, magari una figura animale o umana, riproducendola identica tranne che – ad esempio – per il dettaglio d’un arto che si estende e si ritrae progressivamente, e successivamente facendo scorrere velocemente i fogli su un blocchetto in sequenza con l’aiuto di pollice e indice, è possibile vedere la figura animarsi. La lanterna magica permetteva la proiezione, e dunque l’ingrandimento, di disegni prodotti in sequenza, probabilmente con scatti più bruschi tra una scena e l’altra e una suggestione di movimento ancora meno sofisticata rispetto ai foglietti del giochino sopra descritto. Questo macchinario, che per i suoi effetti ‘magici’ pare abbia provocato inizialmente anche infelici reazioni ecclesiastiche⁷², è a pieno titolo il diretto progenitore del cinema moderno; grazie ad esso i nostri avi poterono sperimentare l’illusione che alcune figure inermi, alcuni piccoli quadri dipinti, riuscissero a prendere «una specie di vita», come riportato nel nostro esergo firmato dall’erudito poligrafo Giacinto Amati (1778-1850).

⁷² Amati (1830), p. 155.

Perché, in una presentazione sulla ricezione critica di *Le parole e le cose*, questa divagazione su un macchinario del Seicento? Il motivo risiede in una tra le critiche più dure subite dal libro del 1966: ad avviso di Sartre, in questo testo Foucault «rimpiazza il cinema con la lanterna magica, il movimento con una successione d'immobilità»⁷³, fallendo completamente la fondazione del suo metodo.

Nel 1966, Jean-Paul Sartre godeva di enorme fama e prestigio come intellettuale; la sua militanza nella sinistra francese, inoltre, riusciva a consolidare la sua credibilità presso un vastissimo pubblico di giovani lettori simpatizzanti o attivi tra le fila del Partito Comunista. Due anni prima, allo scrittore e filosofo era stato attribuito il Premio Nobel per la letteratura, somma onorificenza che egli decise di non accettare, motivando le sue ragioni con una lettera all'Accademia Svedese, pubblicata il 23 Ottobre 1964 su "Le Figaro".⁷⁴ Sartre, all'epoca cinquantanovenne, riteneva che accettare il Premio avrebbe significato legare irrevocabilmente la sua produzione letteraria alla prestigiosa istituzione che lo offre, e pertanto esserne condizionato nella libertà espressiva.

⁷³ Sartre (1966), p. 75, traduzione nostra.

⁷⁴ È possibile leggere il resoconto della comunicazione di Sartre sul sito ufficiale www.nobelprize.org.

Dichiarandosi convinto dell'inopportunità per uno scrittore di accogliere onori e tributi ufficiali, Sartre fa presente all'Accademia Svedese che la sua storia personale non è priva di precedenti in tal senso: egli non accettò di essere decorato con la *Légion d'honneur*, alta onorificenza della Repubblica Francese; e, a differenza – tra l'altro – di Michel Foucault, non volle entrare tra i docenti del Collège de France, istituto di ricerca d'alta eccellenza in cui numerosi celebri intellettuali hanno tenuto e tengono i loro corsi.

Nell'ottobre del 1966, la celebre rivista trimestrale "L'Arc" sceglie di dedicare a Sartre il suo trentesimo numero. Il filosofo, che evidentemente non giudicava la rivista sufficientemente prestigiosa per dover rifiutare l'onore d'un numero monografico, concede a Bernard Pingaud (1923) un'intervista in cui espone le sue opinioni in merito a temi ed esponenti del panorama filosofico e culturale di quegli anni. *Le parole e le cose* era disponibile nelle librerie già da alcuni mesi, pertanto, per quanto Foucault si dirà convinto del contrario,⁷⁵ Sartre aveva avuto l'occasione di prendere visione del testo che tante copie stava vendendo. Nell'intervista con Pingaud vengono avanzate critiche molto dure e rimaste celebri, a

⁷⁵ «Sartre è un uomo che ha un'opera troppo importante da realizzare [...] perché abbia avuto il tempo di leggere il mio libro. Non lo ha letto. Di conseguenza, quello che egli ne dice non può sembrarmi molto pertinente». Foucault, Elkabbach (1968a), p. 195.

proposito di due questioni: la concezione della storia e il problema politico.

Il primo di questi problemi è strettamente connesso con il metodo scelto da Foucault per condurre la sua indagine sul variare del «campo epistemologico»⁷⁶ nella storia della cultura occidentale. Nella *Prefazione a Le parole e le cose*, il filosofo definisce il suo studio nei termini di un rinvenimento degli elementi «a partire da cui conoscenze e teorie sono state possibili», dello «spazio d'ordine» sulla base del quale i saperi hanno potuto formarsi e organizzarsi, dell'«*a priori* storico» che ha fatto da «sfondo» per la costituzione di «positività», scienze e «razionalità»⁷⁷. Consapevole del carattere di novità dell'impostazione teorica da lui proposta, Foucault evidenzia come essa non sia catalogabile come una «storia delle idee o delle scienze»: per questo tipo di analisi egli brevetta il termine metodologico di «archeologia». Con una scelta di cui, in parte, riconoscerà a posteriori la poca opportunità⁷⁸, il filosofo evita di delineare i dettagli del procedimento archeologico, sbrigando la questione con una nota a piè di pagina: «i problemi di metodo posti da una tale “archeologia” saranno esaminati in una prossima

⁷⁶ Foucault (1966a), p. 12.

⁷⁷ Foucault (1966a), p. 11.

⁷⁸ Foucault (1967b), p. 134.

opera»⁷⁹. Lo scritto a cui si riferisce sarà pubblicato tre anni più tardi, con il titolo *L'archeologia del sapere*.⁸⁰ Un fattore fondamentale distingue decisamente l'archeologia dalle più tradizionali storie delle idee o delle scienze: la prima non cerca di ricostruire una linea evolutiva progressiva, e non si basa sull'idea che la conoscenza si muova secondo una «perfezione crescente»⁸¹. Nonostante ciò, essa è definibile come una forma di ricerca storica poiché tratta di «mutazioni», «sconvolgimenti topografici», «organizzazioni di spazi nuovi» nella loro successione cronologica, stratificandosi nel «“suolo” sul quale si esercita il pensiero»⁸² della cultura occidentale.

Questo nodo teorico non trova l'approvazione di Jean-Paul Sartre per il quale, infatti, l'impresa foucaultiana non può dirsi 'archeologica'. Se tale è il progetto volto al rinvenimento dei resti materiali di un popolo del passato per tentare di metterne in piedi un quadro più fedele possibile, allora questa etichetta non sarebbe consona all'impresa foucaultiana. Con il suo lavoro di scavo nella «serie di strati successivi che formano il nostro “suolo”», la carta d'identità di Michel Foucault sarebbe, sempre secondo Sartre, più

⁷⁹ Foucault (1966a), p. 12, n.1.

⁸⁰ Foucault (1969a).

⁸¹ Foucault (1966a), p. 12.

⁸² Deleuze (1966), p. 70, traduzione nostra.

veritiera se qualificasse la professione di geologo⁸³. Il problema risulterebbe avere radici più profonde, e coinvolgerebbe una buona parte della «giovane generazione» di filosofi e pensatori, tra i quali il libro di Foucault non sarebbe che un sintomo «caratteristico». Per Sartre, *Le parole e le cose* manifesta un'imponente mancanza: nel testo vengono presentati tre grandi periodi, segnati da due importanti spartizioni, ma non c'è traccia del tentativo di fornire una spiegazione o un'ipotesi sulle cause che hanno permesso questi mutamenti. Ecco dunque il senso del paragone con la lanterna magica: in maniera simile alle proiezioni eseguite attraverso questo strumento, il libro di Foucault presenta tre quadri immobili, tre 'vetrini dipinti', che si muovono a scatto e con brusche interruzioni di continuità. Distinguere «delle epoche, un prima e un dopo» per Sartre non basta a rendere conto delle dinamiche della storia: la teoria delle epistemi, così sviluppata, è un inutile rimpiazzare «il cinema con la lanterna magica, il movimento con una successione d'immobilità»⁸⁴

Ciò vale a Foucault un'accusa, quella di «rifiuto della storia»⁸⁵, da condividere con il resto del panorama strutturalista, di

⁸³ Sartre (1966), p. 75, traduzione nostra.

⁸⁴ Sartre (1966), p. 75, traduzione nostra.

⁸⁵ Sartre (1966), p. 75, traduzione nostra.

cui egli per Sartre fa senza dubbio parte. Nulla di nuovo s'agiterebbe sotto il sole: il clamore che segue l'uscita del libro non sarebbe dovuto all'originalità delle proposte filosofiche, ma all'esatto contrario, ovvero al fatto che questo libro «lo si attendeva». *Le parole e le cose* sarebbero, dunque, una minestra riscaldata, solo una riformulazione, in termini più graditi al pubblico, di motivi strutturalisti antistorici e antiumanistici già popolari⁸⁶.

Sartre ritiene che lo strutturalismo si distingua dalla storia poiché si serve del «concetto», statico e «a-temporale», e non della «nozione», più adatta a specchiare e seguire il mutamento delle cose. Per il filosofo, solo una «struttura pratico-inerte» può accontentarsi dei concetti, confermandosi inevitabilmente inadatta a rendere conto della dinamicità e della dialetticità dello sviluppo umano.⁸⁷ Tale critica è rivolta sia a Foucault che ad Althusser: indubbiamente il nesso è costituito da Marx e dalla maniera, per Sartre erronea, con cui i due filosofi si rapporterebbero al pensatore tedesco. Mentre nel caso di Althusser l'intenzione sarebbe quella di una promozione del pensiero marxista, ma irrimediabilmente viziata dagli schematismi strutturalisti, lo scritto di Foucault

⁸⁶ Sartre (1966), p. 75, traduzione nostra.

⁸⁷ Sartre (1966), p. 85, traduzione nostra.

testimonierebbe invece, per Sartre, una precisa volontà antimarxista, con forte connotazione politica reazionaria. «Dietro la storia [...] c'è il marxismo che è preso di mira. Si tratta di costruire un'ideologia nuova, l'ultimo baluardo che la borghesia può ancora innalzare contro Marx»⁸⁸.

Il legame tra la presunta a-storicità delle ricerche foucaultiane e una pretesa propaganda conservatrice sembra dipendere dall'incompatibilità tra la concezione storica dialettica marxiana e l'opposizione di Foucault all'idea di progresso e di finalismo nel dispiegamento storico. Per il filosofo francese la storia delle forme e delle produzioni culturali, nonché delle distribuzioni d'ordine che esse assumono nei vari periodi, non segue una logica di crescita, di sviluppo o di positività crescente. Nel corso di un'intervista con Bellour, Foucault sintetizza così i motivi che presume siano alla base degli attacchi ricevuti, nei quali lo si accusa di «assassinio della storia»⁸⁹:

Credo che la storia si sia trovata ad essere oggetto di una strana sacralizzazione [...] per alcuni la storia come disciplina costituiva l'ultimo rifugio dell'ordine dialettico:

⁸⁸ Sartre (1966), p. 75, traduzione nostra.

⁸⁹ Foucault, Bellour (1967a), p. 153.

lì si poteva salvare il regno della contraddizione razionale
[...] questa storia [...] per alcuni è diventata intoccabile:
rifiutare una simile forma di dire storico sarebbe come
attaccare la grande causa della rivoluzione.⁹⁰

La maniera di intendere la logica sottostante la cronologia degli eventi è uno dei temi più caldi nel dibattito suscitato da *Le parole e le cose*. Come viene fatto notare a Foucault, nella quasi totalità degli articoli che esprimono giudizi negativi sul libro, si nota la stessa accusa: «“paralizzare la storia”». Molto interessante notare, invece, che l'autore preferisca definirsi uno 'storico' e faccia rientrare il proprio lavoro proprio nell'ambito di ricerca che gli si rimprovera di immobilizzare⁹¹; altrettanto interessante rilevare che egli afferma che tali critiche gli vengano rivolte in prevalenza rivolte da filosofi, e mai da chi si occupa di tale campo per professione. Di lì a qualche anno, un caso gli permetterà di suffragare questa tesi con maggiore forza: l'illustre archeologo e storico Paul Veyne (1930) gli dedicherà nel 1978 una conferenza

⁹⁰ Foucault, Bellour (1967a), p. 154.

⁹¹ Foucault, Bellour (1967a), pp. 153-154.

dal titolo *Foucault rivoluziona la storia*, significativamente pubblicata in appendice a *Come si scrive la storia*⁹².

In una lettera privata inviata a Michel Amiot, in risposta a un articolo in cui si avanzava questa critica sulla paralisi storica, tra l'altro comparso sulla rivista "Les temps modernes" del cui comitato direttivo faceva parte Sartre, Foucault propone la sua autodifesa. Egli paragona il suo studio delle epistemi alla costruzione di altrettanti «modelli teorici» che permettano «di descrivere lo stato A e lo stato B da una parte e dall'altra di questa rottura»⁹³. Il sistema e i parametri d'analisi vanno a configurare non un «modello d'evoluzione», come per il più tradizionale approccio alla storia delle idee, ma un «modello di trasformazione» atto a individuare la «regola» per ogni «discontinuità empirica»⁹⁴. Questo tipo d'impostazione può essere riconosciuto come valido soltanto al prezzo di ammettere, come ribadisce Foucault in altra sede, che anche «discipline non formalizzate come la storia» possano sfruttare «i compiti primi della descrizione»⁹⁵. È una peculiarità foucaultiana quella di condurre le proprie ricerche non accontentandosi di utilizzare metodi e fonti dal valore consolidato,

⁹² Veyne (1970), seconda edizione 1978.

⁹³ Foucault (1967b), p. 136, traduzione nostra.

⁹⁴ Foucault (1967b), p. 138, traduzione nostra.

⁹⁵ Foucault, Bellour (1967a), p. 157.

ma schierando in campo armi di nuova forgia. In tal modo, la storia delle idee è ritradotta in “storia dei sistemi di pensiero”, come accade, quasi simbolicamente, qualche anno più tardi anche per la cattedra di Hyppolyte al Collège de France. Quando gli successe il professor Foucault, infatti, il nome del corso fu cambiato, con maggiore aderenza alle sue ricerche, in “storia dei sistemi di pensiero”.

Nel contributo che anch'egli scrive in occasione dell'uscita di *Le parole e le cose*, Gilles Deleuze evidenzia due importanti conseguenze implicate dal peculiare e originale metodo foucaultiano. Lo studio delle condizioni del sapere presentato in *Le parole e le cose* redistribuisce l'ordine gerarchico di rilevanza tra le questioni e tra gli autori. Foucault non si lascia accecare dalla celebrità dei grandi nomi e dei temi più dibattuti, ma persegue «una genealogia sotterranea»⁹⁶ che lo porta a effettuare scelte alternative. Egli può pertanto stabilire posizioni e attribuire ruoli, che generano tra l'altro la furia di molti: come, ad esempio, decretare che relativamente al campo epistemologico chi ricopre un ruolo d'innovazione e d'apertura non è Marx ma il meno celebre

⁹⁶ Deleuze (1966), pp. 70-71, traduzione nostra.

Ricardo⁹⁷. Sartre non digerisce questo e altri ‘affronti’, tra cui l’affermazione, certamente temeraria da pronunciare in quegli anni, per cui «il marxismo è nel pensiero del XIX secolo come un pesce nell’acqua: cioè, fuori di lì cessa ovunque di respirare»⁹⁸. Egli tenta una riabilitazione *in extremis* del personaggio simbolo del suo credo politico portandolo a combattere sullo stesso terreno foucaultiano: si spinge a sostenere che Marx, lungi dall’essere un «pesce» nel mare dell’episteme regolata sull’“Uomo”, avrebbe predetto la sua morte anzitempo, nel dire che gli risultava impossibile vedere ‘uomini’ ma soltanto «operai, borghesi, intellettuali»⁹⁹. Ad avviso di Sartre è impensabile, indipendentemente dal credo comunista, la pretesa di occuparsi di storia ignorando la priorità della struttura materiale e dei «rapporti di produzione»¹⁰⁰: di quella prassi, insomma, che dovrebbe essere utilizzata per motivare quei passaggi epistemici che Foucault si limita a proiettare come immobili vetrini attraverso una lanterna magica.

Nel corso di un’intervista tenuta nel 1968, pubblicata con il titolo *Foucault risponde a Sartre*¹⁰¹, il filosofo di Poitiers confessa che il più pesante attacco sferratogli contro dal suo antagonista non

⁹⁷Foucault, Bellour (1967a), p. 155, traduzione nostra.

⁹⁸ Foucault (1966a), p. 283.

⁹⁹ Sartre (1966), p. 84, traduzione nostra.

¹⁰⁰ Sartre (1966), p. 77, traduzione nostra.

¹⁰¹ Elkabbach (1968).

gli suona nuovo. Stando al suo dire, ai tempi della sua breve, giovanile militanza nel PCF, era proprio a Sartre che veniva indirizzata la targa di «ultimo baluardo dell'imperialismo borghese»¹⁰². A proposito delle accuse sul «disprezzo» per la storia, invece, egli si mostra quasi comprensivo e condiscendente verso i 'limiti' del suo collega: Sartre forse è affascinato da una «specie di mito della storia» in cui i filosofi credono, dal momento che, come spiega all'intervistatore con una battuta pungente: «vede, i filosofi sono, in linea di massima, molto ignoranti nei confronti di tutte le discipline che non sono le loro»¹⁰³.

2.3 Lacan

C'è un passaggio per entrare nella Casa dello Specchio:

se ne vede un pezzo quando si lascia aperta

la porta del nostro salotto [...]

al di là di esso deve essere tutto molto differente.

Lewis Carroll¹⁰⁴

¹⁰² Foucault, Elkabbach (1968a), p. 195.

¹⁰³ Foucault, Elkabbach (1968a), p. 195.

¹⁰⁴ Carroll (1871), p. 124.

Alice Liddell (1852-1934) era la figlia del rettore Henry George Liddell (1811-1898) del Christ Church College, presso il quale insegnava matematica il reverendo Charles Lutwidge Dogson (1832-1898). Questi, diventato amico di famiglia, soleva intrattenere la piccola Alice e le sue due sorelle con fantasiosi racconti.¹⁰⁵ All'età di dieci anni, Alice ebbe l'occasione di guadagnarsi un posto imperituro nella storia della narrativa. Durante una delle gite in barca che il reverendo era solito offrire alle Liddell, Dogson s'inventò una storia intricata e affascinante, che raccontava del viaggio fantastico di una bimba nel sottosuolo. Nasce così la fiaba di *Alice nel paese delle meraviglie*, e con essa la grande fama dell'*alter ego* del timido reverendo, l'estroso scrittore Lewis Carroll, che pubblicò il suo racconto nel 1865. Qualche anno più tardi, in seguito all'enorme successo editoriale, l'autore decise di scrivere il seguito della sua storia. Carroll inventò un secondo viaggio per la sua musa, che cresceva e andava trasformandosi giorno dopo giorno in una giovane donna, che intitolò *Attraverso lo specchio e quel che Alice vi trovò*. Egli trasformò la protagonista nella pedina di un surreale gioco di scacchi viventi e ne seguì le

¹⁰⁵ D'Amico (2006), pp. 12-13.

avventure fino all'ultima riga della scacchiera, quando, diventata regina e ormai alla soglia dell'età adulta, Alice non avrebbe più gradito intrattenersi con le fiabe.

Margherita Teresa d'Asburgo (1651-1673), figlia del re Filippo IV e della regina Marianna, ebbe, da bambina, una sorte simile a quella della giovane Liddell, essendo polo dell'attenzione di un genio dell'arte: si tratta in questo caso di Diego Velàzquez. Sono diversi i ritratti che il pittore dedicò all'Infanta; uno tra questi, in particolare, godette da subito di una fama talmente grande da rendere immortale la piccola Margherita. Non si teme di esagerare, infatti, se si afferma che *Las Meninas* (1656, *fig. 1*) è una tra le tele più apprezzate, commentate, ammirate e discusse nella storia della pittura. Il quadro raffigura l'Infanta al centro di un'ampia sala ornata da diversi quadri e circondata da servitori. Alla sua destra è collocato invece un elemento del tutto insolito: un autoritratto di Velàzquez, munito di pennello e tavolozza, in posizione frontale rispetto a un'enorme tela della quale è possibile vedere soltanto il retro. La postura sembra suggerire che il pittore stia lavorando, ma non siamo in grado di sapere a quale soggetto. Sul muro di fondo, inoltre, uno specchio ospita il riflesso dei volti di re e regina di Spagna.

La definitiva inaccessibilità che Velàzquez ha attribuito al suo ‘quadro nel quadro’ costituisce ormai da secoli motivo di svariate congetture e di accesi dibattiti artistici e filosofici. La posizione dello specchio, frontale allo spettatore, rinnova il suo tiro mancino a ogni visitatore che passi di fronte al capolavoro esposto al Museo del Prado.

Come nota lo psicoanalista Jacques Lacan, ritrovarsi davanti a una superficie riflettente, seppure disegnata, e vedersi restituire un’immagine diversa dalla nostra, «potrebbe dare le vertigini»¹⁰⁶. A causa della disposizione ingegnosa e insolita dei suoi elementi, *Las Meninas* non si lascia semplicemente ammirare, ma pretende un coinvolgimento più profondo da parte dei suoi spettatori, catturandoli «come mosche nella colla».¹⁰⁷ Silenzioso ma evidente, tanto suadente quanto surreale, emerge dalla scena un invito a entrare al suo interno, e a scoprire quale immagine si stagli sulla superficie della tela. L’impossibilità di individuare la fonte del riflesso nello specchio genera un senso d’«angoscia»: ¹⁰⁸ come fantasmi, i Reali compaiono nel quadro senza corpo, assenti tra le

¹⁰⁶ Lacan (1965-66), lezione del 25 maggio 1966, traduzione nostra.

¹⁰⁷ Lacan (1965-66), lezione del 18 maggio 1966, traduzione nostra.

¹⁰⁸ Lacan (1965-66), lezione del 25 maggio 1966, , traduzione nostra.

figure dipinte ma presenti lì dove, se lo specchio dipinto fosse un'effettiva superficie riflettente, dovremmo esserci noi spettatori.



fig.1

Al Prado di Madrid, Foucault aveva potuto osservare quel quadro così celebre, al quale in passato il Museo aveva riservato un'intera stanza. Lì, il dipinto troneggiava in esposizione solitaria, accompagnato da una targa che lo descriveva come «l'opera

culmine della pittura universale. È curioso rilevare che inizialmente Foucault si mostrò poco propenso all'inclusione del capitolo nel suo libro. *Le damigelle d'onore* avevano fatto la loro prima comparsa come articolo separato sulla rivista "Le Mercure de France",¹⁰⁹ e il filosofo, ritenendo il suo scritto «troppo letterario»¹¹⁰, correva il rischio di escludere dal suo libro uno tra i passi filosofici che maggiormente avrebbero contribuito alla sua notorietà.

L'interesse foucaultiano nei confronti del quadro di Velázquez è dato da ciò che la rappresentazione pittorica in esso contenuta è in grado di rappresentare, a un livello altro rispetto a quello della scena principesca. Non è la perizia tecnica ad affascinare Foucault, quanto l'effetto che risulta dalla disposizione degli elementi, primi fra tutti lo specchio e l'alta tela a rovescio. «Vediamo il pittore che ci osserva»;¹¹¹ trovandosi egli in posizione da lavoro, con pennello e tavolozza in mano, realizziamo di trovarci nella posizione abituale del modello che viene ritratto. Ma un secondo fattore interviene a turbare ulteriormente la già insolita idea di un pittore che accetterebbe «altrettanti modelli quanti sono gli spettatori che gli si offrono».¹¹² Si tratta del posto dello specchio, o meglio, del «posto

¹⁰⁹ Foucault (1964).

¹¹⁰ Eribon (1989) p. 202.

¹¹¹ Foucault (1966a), p. 18.

¹¹² Foucault (1966a), p. 18.

del re»: ¹¹³ questi, come già ricordato, campeggia insieme alla sua consorte come immagine nello specchio, ma senza che i loro corpi siano mostrati in quanto fonte del riflesso. Immaginiamo che la scena sia la ripresa d'una telecamera, e che sia in nostra facoltà di spostare l'inquadratura per vedere cos'altro succede oltre lo spazio delimitato dalla tela e chi sono i modelli del quadro. Ebbene, neanche in tal caso possiamo avere certezze riguardo ciò che troveremmo. Forse sarebbe logico che vi fossero posizionati i reali di Spagna, a giustificare il riflesso sullo sfondo. Ma in tal caso, come ignorare il fatto che quel posto ci spetta, in quanto spettatori frontali alla scena? Considerando inoltre l'aspetto realizzativo della pittura, sappiamo anche che lo stesso posto ortogonale alla tela, in una certa fase, sarebbe stato proprio dell'artista stesso. Non è infatti un aspetto trascurabile, la parte di scena rappresentata nel quadro alla nostra sinistra: si tratta di qualcosa che di solito nei dipinti è implicito ma invisibile, ovvero il pittore nell'atto di realizzarli.

Proseguendo nel nostro esempio, si tratta d'una situazione simile a quella in cui, per errore o per scelta deliberata, nell'inquadratura compaiono il cameraman, gli strumenti di ripresa o persino il regista stesso. Ma questo tipo di metacomunicazione

¹¹³ Foucault (1966a), p. 332.

comincia ad assumere un senso soltanto nella modernità; la pittura dell'età classica non può tollerare il conflitto generato dalla presenza contemporanea del pittore e della tela. «Non è possibile che la pura felicità dell'immagine dia mai in piena luce il maestro che rappresenta e il sovrano rappresentato», nota drasticamente Foucault.

Il primo capitolo de *Le parole e le cose*, intitolato *Le damigelle d'onore*, è dedicato a un'approfondita analisi di questo quadro, nel quale Foucault vede «una sorta di rappresentazione della rappresentazione classica e la definizione dello spazio che essa apre».¹¹⁴ Secondo il filosofo, la configurazione epistemica che regge i saperi tra Seicento e Settecento risulterebbe ordinata proprio secondo il principio della pura «rappresentazione». Gli uomini del tempo non si sarebbero mai interrogati sulle sue origini e sui suoi fondamenti, poiché l'episteme stessa non prevedeva una problematizzazione dell'«Uomo» in quanto soggetto che la rende possibile. Il dipinto di Velàzquez raffigura, oltre a numerose «rappresentazioni», costituite dal riflesso nello specchio e dai numerosi quadri nella sala, tra cui il più grande è di spalle, anche la rappresentazione in sé come processo, attraverso un autoritratto del

¹¹⁴ Foucault (1966a), p. 30.

pittore in posizione da lavoro. Ma nello spazio pittorico sono assenti il Re e la Regina, la fonte del riflesso nello specchio nonché i presunti modelli – secondo Foucault – del quadro che viene dipinto. Il filosofo vede in essi il soggetto indispensabile alla rappresentazione, e nella loro mancanza legge lo stesso principio che regge l'episteme classica. In *Las Meninas* «un vuoto essenziale è imperiosamente indicato da ogni parte»: si tratta della «sparizione» del soggetto che istituisce la rappresentazione, «di colui cui essa somiglia e di colui ai cui occhi essa non è che somiglianza».¹¹⁵

A pochi giorni dall'uscita di *Le parole e le cose*, lo psicoanalista Jacques Lacan, impegnato nelle lezioni del suo tredicesimo seminario presso l'ospedale di Saint-Anne, chiede ai suoi studenti di prepararsi alla lezione successiva con la lettura del primo capitolo dell'ultimo libro del filosofo Michel Foucault. Seguiranno cinque lezioni in cui, ispirato dalla lettura foucaultiana, Lacan condurrà il suo pubblico nei meandri psicoanalitici della scena di Velàzquez, in un mondo che acquista senso e fascino alla luce di quanto si cela – come per Alice – al di là dello specchio. L'accostamento tra la piccola Alice Liddell carrolliana e l'Infanta

¹¹⁵ Foucault (1966), p. 30.

Margherita non è una nostra idea. È proprio Jacques Lacan a proporre questo paragone, come affascinante espediente per chiarire alcuni aspetti della relazione tra soggetto e superficie speculare. Per addentrarci nel discorso lacaniano, è necessario fare alcuni passi indietro e risalire all'inizio della vicenda che lo porta a interessarsi del quadro che viene riconosciuto come il capolavoro di Velàzquez.

È estremamente interessante, ai fini della nostra ricerca, notare che, con tutta probabilità, Lacan non aveva preventivato dall'inizio del seminario nel dicembre 1965 di dedicare ben quattro lezioni all'analisi del quadro di Velàzquez. Nel 1966, come ricorda Georges Canguilhem, si teneva a Parigi una mostra di Picasso, la quale «riproponeva l'enigma sempre attuale del messaggio affidato al quadro *Las Meninas*»¹¹⁶. Eppure non sembra essere stato neanche questo evento ad accendere l'interesse dello psicoanalista verso il capolavoro pittorico del 1656: fu invece proprio la recente uscita di *Le parole e le cose*. Il primo capitolo del libro è tuttora una delle parti più conosciute del volume. Diverse edizioni collocano la riproduzione del quadro in copertina, o tra le primissime pagine, tanto che sembra quasi che il dipinto si sia trasformato nell'illustrazione ufficiale di *Le parole e le cose*, e ci si dimentica in

¹¹⁶ Canguilhem (1967), p. 418.

prima battuta che sarebbe il testo a dover funzionare da 'illustrazione' teorica del quadro.

Il 27 aprile 1966, Lacan termina la sua lezione raccomandando ai suoi studenti, come compito da svolgere in preparazione all'incontro successivo, la lettura del «libro davvero brillante» che l'«amico Michel Foucault ha appena pubblicato». Lo psicoanalista non si mostra avaro di complimenti in quest'occasione: egli trova che il titolo del libro sia «bellissimo» e che la descrizione del quadro di Velàzquez sia «straordinariamente elegante»; si dice certo, inoltre, che una volta letto il primo capitolo, gli studenti si sarebbero gettati «voracemente su tutti gli altri».¹¹⁷ A una lezione preparatoria sulla geometria proiettiva, strumento di cui Lacan si avvale per dare forma alla sua lettura di *Las Meninas*, ne seguiranno altre quattro durante le quali Lacan esporrà la rilevanza psicoanalitica riscontrata nella struttura del celebre dipinto del Seicento.

Le lezioni del tredicesimo seminario dedicate a *Las Meninas* nascono in 'reazione' alle pagine foucaultiane de *Le parole e le cose*. Esse costituiscono pertanto un importante documento da sottoporre ad analisi, per calibrare gli effetti immediati della

¹¹⁷ Lacan (1965-66), lezione del 27 aprile 1966, traduzione nostra.

ricezione del volume nel panorama culturale dell'epoca. Il volume foucaultiano, in questo caso soprattutto in virtù dei contenuti del suo primo capitolo, risulta capace di ispirare riflessioni e sconvolgere positivamente il programma del seminario dello psicoanalista. Non si tratta in questo caso, dunque, di un commento positivo al volume, ma di una vera e propria spinta speculativa mossa dalla lettura del testo. Pertanto, nonostante la nota difficoltà e complessità della teoria lacaniana, è importante provare a seguire gli aspetti più rilevanti delle novità con cui Lacan, in seguito alla lettura di *Le parole e le cose*, arricchisce il percorso preparato per il suo tredicesimo seminario.

Il ciclo di lezioni tra 1965 e 1966 è dedicato a *L'oggetto della psicoanalisi*:¹¹⁸ si tratta di «*a*», ovvero di un simbolo che nella pseudoalgebra lacaniana si legge come «oggetto *a* piccolo», uno tra i concetti più interessanti e importanti formulati dallo psicoanalista. Esso designa una mancanza originaria, «causa del desiderio»¹¹⁹, oggetto perduto già da sempre in quanto mai stato posseduto, descrivibile pertanto solo nei termini di un'assenza. Per questo motivo *a* non può essere rappresentato; ma può essere considerato secondo le cinque forme che esso è in grado di assumere. Si tratta di

¹¹⁸ Lacan (1965-66).

¹¹⁹ Lacan (1965-66), lezione del 22 dicembre 1965, traduzione nostra.

un'elaborazione teorica non priva di legami con la teoria kleiniana degli oggetti parziali, ma che viene rielaborata, trasformata e profondamente arricchita nella teoria psicoanalitica lacaniana. Parliamo infatti di parti e proprietà del corpo umano: il seno, le feci, il fallo, lo sguardo e la voce.¹²⁰

Nel corso di uno degli ultimi incontri dell'anno, Lacan specifica che la «relazione d'oggetto» di cui ci si è occupati nel seminario è stata affrontata preferendo, in particolare, una tra le cinque possibili prospettive date dalle forme dell'oggetto *a*. Così spiega Lacan: «abbiamo insistito di preferenza, quest'anno, sulla pulsione scopica e sul suo oggetto immanente, lo sguardo», fornendo una «topologia che s'inscrive nella geometria proiettiva».¹²¹ Lo psicoanalista lavora, in questo seminario, sulla spinta pulsionale che cerca il suo soddisfacimento mediante la funzione dello sguardo.

Punto di partenza dell'analisi è, per Lacan come per Foucault, un punto esterno al quadro. Si tratta della posizione dello spettatore, che lo psicoanalista ribattezza «punto S». Entrambi i pensatori convengono nel ritenere questo punto il vero fulcro della rappresentazione, pur non appartenendo a essa. Foucault lo

¹²⁰ Cfr. Palombi (2009), pp. 39-43.

¹²¹ Lacan (1965-66), lezione del 25 maggio 1966, traduzione nostra.

definisce «luogo perfettamente inaccessibile in quando esterno al quadro, ma imposto da tutte le linee della sua composizione».¹²²

Anche Lacan prende le mosse da questo punto, considerandolo in quanto sorgente di ogni costruzione prospettica. Per permettere agli studenti di seguire correttamente il percorso che intende delineare, egli fornisce delle lunghe e complesse istruzioni per familiarizzare con le nozioni base della geometria proiettiva.¹²³

Durante la lezione del 18 maggio 1966, incontro particolarmente interessante dal momento che vide la partecipazione dello stesso Foucault, Lacan espone la costruzione prospettica che ritiene d'aver rinvenuto in *Las Meninas*. Come premessa, lo psicoanalista considera che «la prospettiva è il modo – “in un certo tempo, in una certa epoca”, come direbbe lei – attraverso il quale il pittore come soggetto si mette nel quadro». Com'è chiaro, l'inciso è rivolto a Foucault: Lacan cerca un contatto tra le sue riflessioni e gli assunti di base del filosofo, e con questo breve passaggio sembra accordare il suo favore alle basi della teoria foucaultiana delle epistemi. Definire in questi termini la prospettiva significa non limitarsi a evidenziare l'arbitrarietà della scelta del

¹²² Foucault (1966a), p. 27.

¹²³ Per un approfondimento della questione prospettica proposta da Lacan in queste lezioni del seminario, rimandiamo al nostro De Rosa (2014b).

punto di fuga da parte dell'artista, o il suo ruolo nella scelta della scena similmente alla decisione di un regista sull'inquadratura migliore. Nella frase di Lacan sopra riportata, il termine 'soggetto' è da intendersi in senso psicoanalitico, e la sua entrata nel quadro è una questione ben più profonda d'una scelta prospettica di disegno.

Partendo dal punto di vista dell'osservatore, Lacan considera l'intera scena del quadro come «campo percepito»¹²⁴ dallo sguardo. È importante sottolineare che in gioco non è il mero «campo della visione», quanto, attraverso di esso, la stessa «struttura del soggetto scopico», il quale è interessato principalmente dalla «funzione del segno».¹²⁵ L'ambito di interesse che Lacan lega a *Las Meninas* ha come protagonista lo sguardo in quanto forma dell'oggetto *a*, che nel suo complicato interagire con la persona contribuisce a formare una «storia della soggettività». Questa definizione fornisce a Lacan l'occasione di una battuta, attraverso la quale egli mostra non poca lungimiranza nei riguardi di quello che sarebbe stato il prosieguo delle ricerche foucaultiane. Riferendosi alla «storia della soggettività» come problema da affrontare, lo psicoanalista aggiunge rivolgendosi a Foucault e al suo più recente libro: «è un titolo che lei accetterebbe, non come sotto-titolo perché credo che

¹²⁴ Lacan (1965-66), lezione del 25 maggio 1966, traduzione nostra.

¹²⁵ Lacan (1965-66), lezione del 18 maggio 1966, traduzione nostra.

ve ne sia già uno, ma come sotto-sotto-titolo».¹²⁶ In effetti, anche se nel 1966 non lo si poteva immaginare, Foucault avrebbe dedicato gli ultimi anni della sua vita proprio a cercare di definire i modi in cui i soggetti possono costruire loro stessi. Pur essendo distante dall'approccio psicoanalitico, e più vicino a considerare gli effetti dell'interazione sociale, sostanzialmente la «storia della soggettività» non è un modo troppo diverso per chiamare la «soggettivazione».

Foucault rammenta che in ogni istante in cui teniamo gli occhi aperti, ci troviamo nella stessa, eterna, immutabile situazione senza via di scampo: «nel punto cieco, nel nascondiglio essenziale ove il nostro sguardo sfugge a noi stessi nel momento in cui guardiamo».¹²⁷ Il nostro stesso sguardo è qualcosa che ci manca ma che non abbiamo mai effettivamente avuto, poiché in nessun caso ci è dato di osservarlo direttamente. Lacan evidenzia che, contrariamente a quanto si potrebbe credere, nella soddisfazione di questo desiderio lo specchio non ci è d'aiuto. Esso ci permette di vedere i nostri occhi, ma non il nostro sguardo in quanto fonte del nostro «campo del percepito»¹²⁸. Semplicemente aprendo gli occhi,

¹²⁶ Lacan (1965-66), lezione del 18 maggio 1966, traduzione nostra.

¹²⁷ Foucault (1966a), p. 18.

¹²⁸ Lacan (1965-66), lezione del 18 maggio 1966, traduzione nostra.

noi costituiamo per noi stessi una «finestra», altro nome lacaniano per la forma scopica dell'oggetto *a*. Se rimanessimo fermi a questa descrizione, qualsiasi quadro organizzato secondo una prospettiva coerente avrebbe un legame con lo sguardo, in quanto ogni costruzione prospettica dipende dalla scelta di un'«inquadratura» per la scena. Ciò che invece rende interessante *Las Meninas* è il fatto che in esso non trova posto soltanto lo sguardo, ma anche la rappresentazione della sua invisibilità costitutiva. Questa proprietà è resa simbolicamente dall'artificio dello specchio che, sebbene sia frontale allo spettatore, non restituisce i suoi occhi ma quelli di *Altri* volti, illustrando la tesi lacaniana secondo la quale «l'oggetto *a* è ciò che non possiamo mai cogliere e specialmente non nello specchio». ¹²⁹

Ma questa non è che la prima e la più immediata delle forme in cui la scena delle *damigelle d'onore* suggerisce la «latenza» di *a* e insieme «l'intensità della sua presenza». La complessa struttura rintracciata da Lacan, nella quale fanno corpo lo specchio, il riflesso dei Reali, la tela rovesciata, l'Infanta, il pittore nel quadro e la «finestra» costituita dallo sguardo del soggetto che osserva dall'esterno, riproduce infatti «sia il posto dell'oggetto *a*, che la sua

¹²⁹ Lacan (1965-66), lezione del 18 maggio 1966, traduzione nostra.

relazione con la scissione del soggetto». ¹³⁰ È molto difficile pensare di attribuire un posto all'oggetto *a*: la problematicità è dovuta alla sua natura di mancanza originaria e incolmabile, e anche alla difficoltà di attribuire a esso un'immagine definitiva e più esaustiva delle cinque forme parziali che esso può assumere.

Lacan propone di guardare alla questione nei termini del rapporto che il soggetto, con la sua complessa struttura, intrattiene con *a*, e di aiutarci in questo con alcune figure topologiche. Una di queste è il «nastro di Moebius» (*fig.2*), figura che si ottiene effettuando un numero dispari di semitorsioni su una banda rettangolare e unendo le sue estremità.

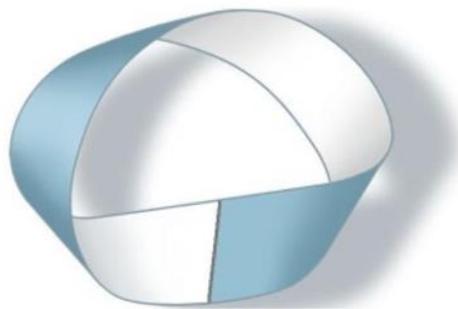


fig. 2

Questa particolare superficie è dotata di un unico lato e un unico bordo; essa, pertanto, può essere percorsa interamente attraverso un «doppio giro» senza doverla attraversare, poiché possiede una

¹³⁰ Lacan (1965-66), lezione del 25 maggio 1966, traduzione nostra.

faccia sola. Il nastro di Mœbius condivide questa particolare proprietà topologica con un'altra figura, che prende il nome di «cross-cap». Da quest'ultima, il nastro può essere ricavato mediante un'operazione di taglio: si otterrà in questo caso anche un particolare «resto» a forma di rondella (*fig. 3*).

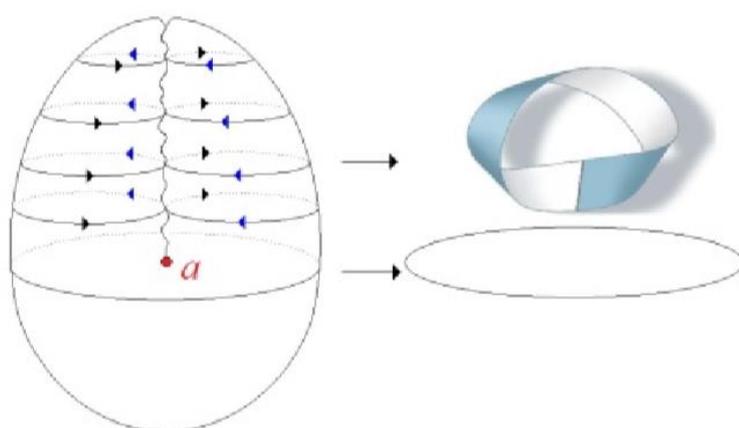


fig. 3

Grazie alla sua struttura, il nastro di Mœbius è capace di rappresentare un rapporto spaziale simile a quello che il soggetto intrattiene con l'alterità da cui è abitato. Quest'ultima, infatti, connessa all'oggetto *a* e all'inconscio, non delimita una sorta di 'zona interna' definitivamente inaccessibile come una seconda faccia del rettangolo, ma può essere avvicinata e meglio decifrata, pur considerando che alcune sue parti saranno sempre 'in ombra'.

La rondella avanzata dal taglio del cross-cap, invece, rappresenta l'oggetto *a*. Lacan si riferisce alla relazione tra nastro e rondella, ossia tra soggetto e *a*, con il termine «fantasma».¹³¹ Possiamo, a questo punto, iniziare a comprendere un'affermazione decisiva di Lacan riguardo *Las Meninas*: egli afferma che nel quadro è inscritta «la struttura dei rapporti dello sguardo con quello che chiamiamo fantasma».¹³²

Il nastro di Mœbius costituisce, per Lacan, un complesso percorso da seguire per sfruttare tutte le questioni psicoanalitiche messe in luce dal quadro, o meglio, nascoste in esso. Questa superficie entrerebbe dall'esterno nel quadro, s'inabisserebbe fino al punto di fuga, attraverserebbe lo specchio e tornerebbe all'esterno, coinvolgendo il punto S esterno al dipinto. L'alta tela, di cui Velàzquez ci mostra solo il retro, ha un ruolo strategico: essa, agendo come un'esca che suscita la nostra curiosità e il desiderio di conoscenza, rappresenta la parte in ombra di questo grande nastro che Lacan suggerisce d'immaginare. Tra l'altro, dopo aver spiegato che sul nastro di Mœbius «il ritorno non è identico all'andata», Lacan coglie l'occasione per affermare che anche il suo stesso «metodo riguardo ciò che ha insegnato Freud» è definibile, allo

¹³¹ Cfr. Palombi (2009), 103-117; Chemama, Vandermersch (1998), p. 78.

¹³² Lacan (1965-66), lezione del 18 maggio 1966, traduzione nostra.

stesso modo, nei termini «d'una lunga esplorazione, quella di tutta la sua carriera, verso un punto originale – in senso completamente trasformato», precisando che, vissuta in tal modo, tale operazione «non ha assolutamente il senso d'un puro e semplice raddoppiamento».¹³³

Las Meninas è un quadro che non permette di guardarlo senza immergervi. La sua struttura ci convoca al suo interno per «un doppio giro». Durante il primo *tour* l'orientamento sarà invertito, esattamente come lo erano tutte le cose nel mondo attraverso lo specchio visitato da Alice nel racconto di Lewis Carroll. Ma la superficie su cui Lacan c'invita a viaggiare per renderci conto della complessa struttura della soggettività è topologicamente non orientabile: ciò significa che a percorso intero compiuto, dunque dopo il secondo giro, avremo ritrovato il nostro orientamento: «bisogna fare due giri pulsionali per compiere qualcosa che ci permetta di cogliere cosa è davvero la scissione del soggetto».¹³⁴

La reazione inevitabile di fronte alla scena delle *meninas* viene riassunta da Lacan tramite una richiesta: «Fa vedere!».¹³⁵ L'imperativo sarebbe pronunciato da noi, spettatori, ma anche

¹³³ Lacan (1965-66), lezione del 1 giugno 1966, traduzione nostra.

¹³⁴ Lacan (1965-66), lezione dell'11 maggio 1966, traduzione nostra.

¹³⁵ Lacan (1965-66), lezione del 18 e del 25 maggio 1966, traduzione nostra.

dall'Infanta stessa. Infatti, come lo psicoanalista evidenzia, la piccola protagonista non ha lo sguardo rivolto verso il quadro e dunque, nella posizione in cui è fissata dall'immutabilità della traccia pittorica, ella è destinata tanto quanto noi a ignorare cosa il pittore stia dipingendo. La scena ci chiama, ci invita a ignorare la rigida barriera della tela con la stessa forza e attrattività con cui il mondo al di là dello specchio chiamava la piccola Alice di Lewis Carroll:

per dire il suo «Fa vedere!», dal nostro lato, non evochiamo, a suo proposito, la stessa immagine, la stessa favola del salto di Alice, che ci raggiungerebbe, [...] secondo un artificio di cui la letteratura carrolliana [...] ha il suo uso e abuso: l'attraversamento dello specchio? [...] la via che, dopo tutto ci sembra aperta e ci chiede d'entrare, noi, nel quadro: non c'è¹³⁶

Non è possibile accedere realmente a ciò che vediamo nella superficie speculare e nello specchio: si tratta, come per la celebre

¹³⁶ Lacan (1965-66), lezione del 25 maggio 1966, traduzione nostra.

«fase dello specchio» lacaniana, di fare i conti con il Reale e di riuscire a ‘digerirlo’ come Simbolico.

Se è vero che Lacan raccomanda ai suoi allievi di leggere il primo capitolo di *Le parole e le cose*, è altrettanto vero, ed evidente, che egli ha invece letto il volume con attenzione per intero. Lo psicoanalista, infatti, nota che «al momento d’arrivare [...] al suo scopo, [...] d’introdurci la funzione e il carattere profondamente ambiguo e problematico di quelle che si chiamano “le scienze umane”, qui il signor Michel Foucault si ferma e riprende il suo quadro delle *Meninas*», portando in gioco “la funzione del re”». Lacan è concorde con Foucault nel riservare al re una posizione strategica, e utilizza il sovrano e la sua collocazione come elementi principali di connessione con «il tema del narcisismo dello specchio». ¹³⁷

Nella *Nota sulla relazione di Daniel Lagache* viene proposta una rivisitazione del macchinario ottico ideato dal fisico francese Henry Bouasse (1866-1953), allo scopo d’illustrare le dinamiche del narcisismo. Sono diverse le versioni che Lacan propone di questo schema, e numerose le sfumature d’interesse psicoanalitico

¹³⁷ Lacan (1965-66), lezione del 18 maggio 1966, traduzione nostra.

che esso è capace di evidenziare.¹³⁸ In quest'occasione ci limiteremo a descrivere essenzialmente il gioco di riflessioni, ricordando che questo esperimento prevede uno specchio curvo e uno piano, un vaso capovolto nascosto sotto una tavoletta e un mazzo di fiori sopra di essa. In un determinato assetto, viene sfruttata la proprietà dello specchio curvo di generare un'immagine virtuale in cui il vaso risulta in assetto diritto, e i fiori risultano al suo interno (fig. 4).

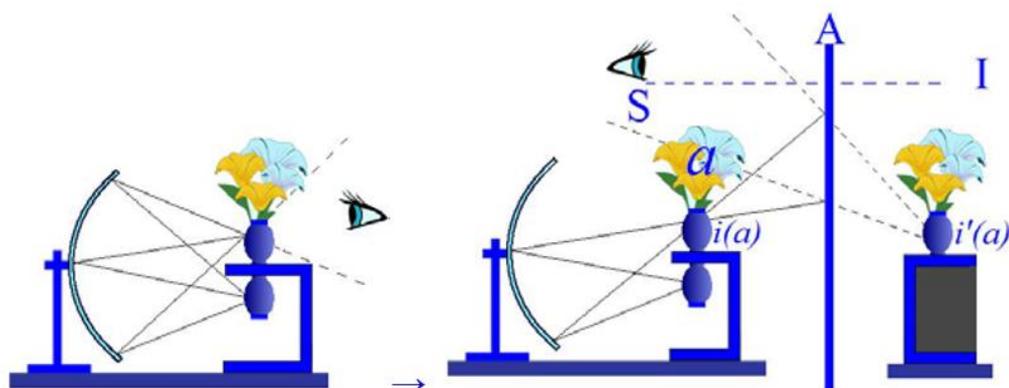


Fig. 4

¹³⁸ In proposito rinviamo all'ampia disamina proposta in Palombi (2009), pp. 119-136.

È importante sottolineare che l'illusione ottica è visibile soltanto da uno sguardo posizionato in una particolare porzione conica di spazio. Ebbene, per Lacan «il gioco di questo modello corrisponde alla funzione di misconoscimento che la nostra concezione dello stadio dello specchio pone alla base della formazione dell'Io».¹³⁹ Sulla figura rappresentante il dispositivo, lo specchio piano è designato con una 'A' maiuscola: si tratta del «grande Altro», sfera da intendersi come strettamente connessa all'inconscio. Nello schema, «“l'Altro” [...] è il luogo cui [...] corrisponde lo spazio reale cui si sovrappongono le immagini virtuali” dietro lo specchio».¹⁴⁰

Anche in *Las Meninas* abbiamo uno specchio, che lascia presagire dietro di sé un'area in cui, forse – o almeno così siamo tentati di credere – potrebbero avere materializzazione le immagini virtuali che vediamo, ovvero Re e Regina di Spagna. Lacan spiega allora il nesso del quadro con il suo dispositivo ottico: «questa visione regale [...] è esattamente ciò che corrisponde alla funzione [...] del grande Altro nella relazione del narcisismo».¹⁴¹ Il gioco tra spettatore e riflesso nello specchio è duplicato dal gioco tra Infanta

¹³⁹ Lacan (1961), p. 671.

¹⁴⁰ Lacan (1961), p. 674.

¹⁴¹ Lacan (1965-66), lezione del 25 maggio 1966, traduzione nostra.

e pittore con la sua tela che solo lui può osservare. La posizione assunta dall'alterità che abita il soggetto nei suoi confronti è sintetizzata da Lacan mediante un'affermazione, particolarmente efficace, che egli immagina pronunciata dal pittore nel quadro: «Tu non mi vedi da dove io ti guardo». Si tratta della drastica e definitiva risposta al soggetto che, pieno di desiderio, implora «Fa vedere!», ma che non può essere accontentato, perché il suo bisogno è destinato a non essere mai pienamente soddisfatto e sempre rilanciato.

Il contatto di Foucault con *Las Meninas* va certamente oltre il piano della raffigurazione pittorica, cogliendo nel quadro un aspetto allegorico estremamente utile in appoggio alle sue dissertazioni filosofiche. L'operazione di Lacan fa sfoggio di un ardire ancora maggiore, spingendosi a leggere nel quadro strutture decisamente lontane dalle intenzioni di Velàzquez in vista di quanto aveva da dimostrare. Quasi porgendo una *excusatio non petita*, lo psicoanalista afferma che la sua «è un'interpretazione strutturale e strettamente scopica» del quadro per sottolineare, tuttavia, subito dopo, la sua esigenza di andare oltre il piano dell'evidenza, e qualificare il suo lavoro come l'introduzione di «tutt'altra dimensione» nel «campo visivo in se stesso». In questo *modus*

operandi, Lacan si sente simile a Foucault: a suo avviso, anche il suo collega pensatore è interessato al soggetto soprattutto per «la funzione del segno». In quest'occasione, che – a quanto ci risulta – non conoscerà seguito o ripetizione nella vita personale di Lacan e Foucault, lo psicoanalista parla usando la prima persona plurale: «quando dico noi, dico lei e me, Michel Foucault, che ci interessiamo al rapporto tra *le parole e le cose*, perché in fin dei conti, non si tratta che di questo nella psicoanalisi». ¹⁴²

2.4. Godard

Sul numero dell'ottobre 1967 della rivista “Cahiers du cinéma” compare una lunga intervista al regista francese Jean-Luc Godard, intitolata *Lottare su due fronti*. ¹⁴³ Si tratta di citazione maoista: la frase appartiene infatti al *Libretto Rosso* ¹⁴⁴ di Mao Tse-Tung, raccolta di stralci di scritti e discorsi, pubblicata in Cina nel 1966 e massicciamente diffusa sin da subito anche in occidente. I *due fronti* in questione erano quelli della «forma artistica» e del «contenuto politico»: il rivoluzionario Mao, all'epoca già

¹⁴² Lacan (1965-66), lezione del 18 maggio 1966, traduzione nostra.corsivo nostro.

¹⁴³ Godard (1967).

¹⁴⁴ Mao Tse-Tung (1966).

Presidente della Repubblica Cinese, si era espresso in favore dell'«unità tra politica e arte»¹⁴⁵, ovvero di una condizione sociale ideale in cui la produzione artistica avrebbe dovuto mantenere un livello alto viaggiando al contempo di pari passo con una diffusione del contenuto militante. L'imperativo maoista sembra, in effetti, quanto di più adatto a rappresentare l'allora recente uscita cinematografica di Godard, argomento principale della lunga intervista.

Il 30 agosto 1967 le sale cinematografiche francesi avevano proiettato per la prima volta *La chinoise, ou plutôt à la chinoise: Un film en train de se faire*; il titolo può essere tradotto come *La cinese, o piuttosto alla cinese: un film mentre viene girato*, oppure *che si sta girando*. Il gallicismo del sottotitolo, grossomodo assimilabile alla funzione del nostro gerundio, è da intendersi in maniera letterale, poiché il film è per davvero, in buona parte, una ripresa delle sue stesse riprese: a differenza della consuetudine filmica, in esso non vengono sempre nascosti cameraman, regista e ciak. Godard racconta che la «continuità» della storia è emersa soltanto alla fine, quando le singole scene girate «senza particolare ordine»

¹⁴⁵ Mao Tse-Tung (1966).

sono state unite:¹⁴⁶ anche in questo senso, il prodotto finale che vediamo svela ampiamente il ‘farsi’ del film.

Protagonisti della storia sono cinque ragazzi che, riunitisi in un appartamento ottenuto in prestito dai familiari di una di loro, si costituiscono in un gruppo politico maoista e si attribuiscono il nome di “Nucleo Aden Arabia”, ispirandosi all’omonimo romanzo di Paul Nizan (1905-1940). I giovani militanti della sinistra estremista rivoluzionaria si preparano scrupolosamente alla rivoluzione attraverso una serie di atti ed esercizi: studiano, organizzano letture e dibattiti, e simulano simbolicamente barricate e situazioni di guerriglia armata, brandendo e ostentando innumerevoli copie del “Libretto Rosso” di Mao. Obiettivo del gruppo è quello di rendersi fisicamente e intellettualmente pronti al giorno della rivoluzione: non soltanto studiano i concetti fondamentali del comunismo maoista, ma svolgono persino veri e propri esercizi d’allenamento. In una scena rimasta celebre, quattro di loro eseguono sul balcone una serie di movimenti ritmici, scanditi da spezzoni di uno slogan propagandistico: una vera e propria “ginnastica marxista-leninista”, come è stata ribattezzata in seguito la scena.

¹⁴⁶ Godard (1967), p. 18, traduzione nostra.

Sembra che prima di girare *La chinoise* Godard non avesse avuto contatti con i gruppi politici da lui descritti; il regista si sarebbe avvicinato ai giovani marxisti-leninisti e maoisti francesi proprio per realizzare questo film, cercando persone e informazioni utili a costruire una storia verosimile¹⁴⁷. Stando così le cose, sarebbe necessario scindere le convinzioni politiche attribuite ai personaggi da quelle personali del regista. Non si può dunque affermare a cuor leggero che la “ginnastica marxista-leninista” fosse una pratica auspicata da Godard in persona. Egli, tuttavia, credeva profondamente nell’importanza degli esercizi pratici e, nel corso dell’intervista citata per i “Cahiers du cinema”, afferma di ritenerli estremamente utili «in tutti i campi»¹⁴⁸. Il regista crede a tal punto nel valore dell’esercitazione, da essere solito assegnare agli attori dei compiti e da aspettarsi che essi li svolgano con la stessa assiduità con cui i ballerini praticano lo *stretching*¹⁴⁹. A differenza dei danzatori o dei ginnasti, gli attori, che per lavoro hanno il compito di interpretare una persona diversa da se stessi, hanno bisogno di esercizi «fisici o intellettuali». Esempi ne sono il camminare a piedi fino al luogo delle riprese, ascoltare un disco, o

¹⁴⁷ Brody (2008), p. 232.

¹⁴⁸ Godard (1967), p. 70 traduzione nostra.

¹⁴⁹ Godard (1967), p. 70.

mangiare con calma «senza leggere il giornale» e senza fare altro nel frattempo.

Godard paragona questi stratagemmi a «ciò che i surrealisti chiamano “esercizi pratici”»¹⁵⁰: gli artisti surrealisti, infatti, solevano utilizzare procedure o performances, di gruppo o individuali, strutturate e organizzate di modo da favorire l’«accesso all’inconscio» e «connettersi con quella che credevano essere la fonte della creatività»¹⁵¹. Pur con le rispettive specificità del caso, possiamo notare come non soltanto le azioni consigliate da Godard ai suoi attori fossero simili ai giochi surrealisti, ma anche la ginnastica marxista-leninista praticata dai protagonisti di *La Chinoise*. Tutti questi esercizi, infatti, hanno in comune la funzione di permettere a chi li esercita di entrare in una certa modalità d’azione e di pensiero. La dimensione attiva in cui i giovani del gruppo Aden Arabie si allenano a entrare è quella del passaggio «dalla teoria alla pratica» e della conversione della «loro autorità intellettuale in autorità attuale»¹⁵².

Per alcuni aspetti, *La Chinoise* si rivelerà a posteriori una sorta di profezia pre-sessantottina, capace di fotografare tratti importanti

¹⁵⁰ Godard (1967), p. 70 traduzione nostra.

¹⁵¹ Flanagan (2009), pp. 156-157.

¹⁵² Brody (2008), p. 232.

della militanza comunista francese althusseriana nel momento in cui nel Paese giungono gli echi della Rivoluzione Culturale cinese. I giovani dei “Cahiers marxistes-léninistes” mal si adattavano alle scelte di coesistenza pacifica dettate dal Partito Comunista Francese, e accusavano di «revisionismo» quanti, spingendo in favore del dialogo e contro il ricorso alla violenza, sembravano tentare una sorta di «revisione» dell’originale teoria marxiana¹⁵³. Questo clima si specchia nelle dure parole pronunciate da Veronique, protagonista del film, contro il PCF: il partito viene accusato di saper parlare soltanto la «lingua morta» delle riforme, e di remare contro la lotta di classe assumendo un atteggiamento poco attivo. Convinti della necessità di rompere il ghiaccio, i suoi compagni incaricano la giovane dell’assassinio di un diplomatico sovietico, portando nella conclusione della storia una svolta violenta e tristemente maldestra: le vittime, per errore, finiscono per diventare due.

Godard sceglie Veronique per rivolgere dal grande schermo un duro attacco anche a Michel Foucault, accomunandolo all’immobilismo del PCF. La ragazza infatti, nel constatare l’inabilità della forza politica di sinistra al sovvertimento dello

¹⁵³ AA.VV. (2009), pp. 10-11 traduzione nostra.

status quo, fa presente ai suoi compagni che soltanto un paio di settimane prima nel Partito si lodava «un libro che confonde le parole con le cose». Obiettivo polemico è proprio *Le parole e le cose*, che, pubblicato pochi mesi prima dell'uscita di *La chinoise*, era già molto celebre nel periodo in cui si allestivano le riprese del film.

Nel corso dell'intervista sui “Cahiers du cinema”, a Godard viene chiesto se la battuta scritta per Veronique a proposito del filosofo e del suo recente libro fosse anche una sua opinione personale. Il regista risponde affermativamente, mostrando di sottoscrivere pienamente l'attacco e soprannominando il filosofo «reverendo don Foucault»¹⁵⁴. Godard non gradisce infatti la certezza, quasi dogmatica, con cui Foucault nel suo libro del 1966 propone presunte verità sui sistemi di pensiero delle società del passato, senza mai mettere in dubbio le proprie analisi. Il regista afferma chiaramente di non apprezzare la filosofia foucaultiana: il motivo consiste nello stile argomentativo foucaultiano che, a suo parere, con infondata convinzione, formula sentenze secondo le quali «a tale epoca, le persone pensavano questo e quello, e poi a

¹⁵⁴ Godard (1967), p. 21 traduzione nostra.

partire da tale data, si è pensato che...». Come «si può esserne così sicuri?»¹⁵⁵, chiede provocatoriamente.

Godard non tenta di mettere in dubbio il successo ottenuto da *Le parole e le cose*, ma ne valuta negativamente gli effetti. Egli ritiene che il libro abbia provocato enormi «danni su studenti e professori» in ambito universitario, che racconta di aver avuto modo di sondare personalmente in occasione di una visita a Nanterre. Stando alla battuta al vetriolo scritta per Veronique, Foucault avrebbe «scambiato le parole con le cose», poiché avrebbe sostituito l'aderenza ai fatti con delle elucubrazioni teoriche a posteriori. Secondo il regista francese, è improbabile che si possa ricostruire correttamente l'intero quadro delle credenze, delle convinzioni e delle opinioni che gli uomini avevano in un periodo precedente a quello in cui viviamo: Foucault sarebbe reo del tentativo di far passare per verità di fatto delle mere ipotesi. «É proprio per questo che proviamo a fare film», afferma Godard, «perché i futuri Foucault non possano affermare tali cose con tanta presunzione»¹⁵⁶. Il regista, dunque, non colloca soltanto la sua opera in netta contrapposizione con la teoria epistemica foucaultiana, ma sembra implicitamente suggerire che i suoi film

¹⁵⁵ Godard (1967), p. 21 traduzione nostra.

¹⁵⁶ Godard (1967), p. 21, traduzione nostra.

metterebbero in seria difficoltà l'individuazione di una *episteme*. Egli lascia infatti intuire che lavori come *La chinoise* non sarebbero compatibili con i codici a cui sembrerebbe obbedire il resto dell'«archivio» dell'epoca, qualificandosi indirettamente come autore anticonvenzionale.

È interessante ai fini della nostra ricerca notare come Godard indirizzi anche a Jean-Paul Sartre la stessa accusa mossa a Foucault. D'altra parte, abbiamo già avuto modo di ricordare che il più giovane filosofo aveva dichiarato d'aver udito chiamare il suo collega più anziano «ultimo baluardo della borghesia» tra le fila del Partito Comunista, prima che l'irrisione fosse rivolta a lui. Godard riserva lo stesso trattamento ai due pensatori in una scena molto interessante del suo film, in cui protagonista è una particolarissima parete 'militante': il muro dei "Nemici pubblici". Su di esso è dipinta la figura d'un uomo in giacca e cravatta che porta sparse su di sé foto, scritte e copertine di libri; un vero e proprio «muro della vergogna»¹⁵⁷, sul quale, in mezzo ai supposti simboli del conservatorismo e del revisionismo, compare anche la copertina di *Le parole e le cose*. Godard include Foucault nella lista dei "Nemici Pubblici", affiggendo il suo libro sulla parete dell'infamia e

¹⁵⁷ Brody (2008), pp. 236.

rendendolo parte di un collage che funge da bersaglio. Guillaume, uno dei cinque protagonisti, è ripreso infatti mentre mira alla parete munito di un arco e una freccia con all'estremità una ventosa. Più simile a un giocattolo che a un'arma, la freccia assume una valenza simbolico: mentre mira, il giovane esclama che «unire la teoria alla pratica» è come «sparare a un obiettivo», e che «così come si punta un bersaglio, il marxismo-leninismo deve mirare alla rivoluzione».

Nella sezione *Cronologia dei Dits et Écrits (1954-1988)*, importante raccolta di testi foucaultiani, parzialmente tradotti in italiano con il titolo di *Archivio Foucault*, i curatori scrivono che nel film di Godard il personaggio interpretato da Anne Wiazemski, cioè Veronique, lancerebbe «dei pomodori contro *Les Mots et les choses*, libro simbolo della negazione della storia».¹⁵⁸ Non siamo riusciti a trovare questa scena nelle edizioni del film a nostra disposizione, ma non sappiamo se essa sia stata tagliata in seguito.

Come la ginnastica marxista-leninista, anche il tiro con l'arco è un esercizio pratico studiato per convertire la teoria in azione; tra l'altro, non è l'unica scena del film in cui dei gesti violenti vengono mimati con l'ausilio di giocattoli. Nel film compaiono modellini di aerei da guerra, armi giocattolo, carri armati in plastica che vengono

¹⁵⁸Foucault (1996), p. 42.

annientati con un lancio massiccio di copie del *Libretto Rosso*. Ciò che vediamo è un gruppo politico convinto di potersi seriamente preparare alla rivoluzione simulandola al chiuso d'un appartamento e con l'ausilio di strumenti ludici; per questo motivo, tra le fila della sinistra estremista il film venne visto come l'espressione di un intento parodistico, e non come un racconto onesto dei metodi di attivismo maoista¹⁵⁹. I giovani marxisti-leninisti che s'ispiravano a Mao avevano avuto la percezione di essere sonoramente derisi: essi venivano rappresentati attraverso la messinscena di un gruppo che s'illude di avviare la rivoluzione con dei giocattoli, e dal chiuso della comoda fortezza d'un appartamento concesso per le vacanze in prestito dalla famiglia borghese di Veronique. Per di più, l'esito mostrato è particolarmente scoraggiante: i frutti dell'esperimento rivoluzionario si riducono a un suicidio, un abbandono della causa per scoperta vocazione teatrale, un ritorno al PCF, l'assassinio erroneo d'un innocente e la pulizia a fine vacanze dell'appartamento.

Godard è consapevole di essere responsabile, almeno parzialmente, del fraintendimento del suo film. Nel corso dell'intervista per i "Cahiers du cinéma", egli si rammarica per non

¹⁵⁹ Rancière (1996), p. 47, traduzione nostra.

aver chiarito sufficientemente il fatto che i «personaggi non facevano parte d'un vero gruppo marxista-leninista»¹⁶⁰, condizionando a monte la comprensione del film in maniera negativa. Gli obiettivi narrativi del film oltrepassavano la semplice descrizione degli usi e delle abitudini d'uno specifica fazione politica molto in voga negli anni Sessanta; eppure Godard è convinto che ciò non avrebbe comunque potuto essere comunicato efficacemente al pubblico. Egli ritiene che vi siano delle difficoltà imprescindibili dovute ad alcuni limiti propri del pubblico medio di quegli anni: «non si è ancora in grado di ascoltare e guardare un film», afferma il regista. Egli aggiunge un giudizio molto severo verso i militanti e gli attivisti politici, sostenendo che «le persone formate politicamente di rado lo sono cinematograficamente e viceversa»¹⁶¹, quasi a restituire l'affronto ai marxisti e a rispondere a un attacco con un altro.

Godard pone invece le mani avanti quando si tratta di letteratura e saggistica: «io non so leggere»¹⁶², dice di sé, sottolineando la differenza radicale tra la forma espressiva propria del cinema e quella scritta, estremamente distante lui. Utilizzando

¹⁶⁰ Godard (1967), p. 15, traduzione nostra.

¹⁶¹ Godard (1967), p. 15, traduzione nostra.

¹⁶² Godard (1967), p. 21, traduzione nostra.

in sua difesa questa ostentata incomprensione per la carta stampata, il regista ammette di aver avuto difficoltà a leggere per intero *Le parole e le cose* e di essersi limitato al primo capitolo, dedicato all'analisi critica del quadro *Las meninas* di Velàzquez, e a poco altro. Il giudizio che ne dà è quello di un testo «bello» ma inutile: il regista non ne vede «la necessità», lo trova «discutibile», riduce la questione delle scienze umane a una «moda» del momento fomentata dalla stampa; alla risolutezza con cui Foucault propone le sue ipotesi, poi, egli obietta che, in fondo, «altre cose sarebbero ugualmente vere»¹⁶³.

Per sintetizzare la posizione critica di Godard nei confronti di Foucault, prendiamo in prestito una frase che venne utilizzata per l'apertura del numero 18 della rivista cinematografica "Trafic", che dedicava a Godard più d'un articolo. Essa, letta retrospettivamente, ci sembra suoni come un monito all'audacia foucaultiana nell'individuazione delle *epistemi* come spezzoni della storia della cultura umana. Per di più, strano scherzo del destino, l'ammonimento è firmato dal suo caro amico Deleuze: «Non è facile sapere ciò che ci appartiene, e per quanto tempo».¹⁶⁴

¹⁶³ Godard (1967), p. 21, traduzione nostra.

¹⁶⁴ Trafic n. 18 (1996).

2.5 Magritte

Il 23 maggio del 1966, a distanza di poco più di un mese dalla pubblicazione di *Le parole e le cose*, Michel Foucault riceve una lettera da parte di un illustre lettore: René Magritte. Il pittore belga, che all'epoca viveva la fase finale della sua carriera e della sua esistenza, desiderava condividere con il filosofo alcune considerazioni scaturite dalla lettura del suo libro così fresco di stampa. La breve missiva prende le mosse da una questione di presunta sinonimia. Magritte sembra notare, infatti, come Foucault utilizzi indifferentemente i termini di «similitudine» e «somiglianza» nella descrizione dell'episteme rinascimentale, e propone pertanto all'autore un'originale riflessione sull'argomento.

“Essere somigliante” ed “essere simile” sono, secondo Magritte, due qualità profondamente differenti; questa diversità dipenderebbe principalmente dai soggetti a cui le due proprietà possono essere attribuite. Mentre le cose possiedono o meno delle similitudini tra loro, la somiglianza sarebbe prerogativa del pensiero e non potrebbe dunque essere attribuita anche agli oggetti. Magritte sembra attribuire al ‘somigliare’ un carattere attivo, descrivendolo

in termini di una sorta di immedesimazione e trasformazione da parte del pensiero nell'oggetto cui si volge.

Magritte non ritiene che l'aver sottinteso un'identità tra i due termini sia un demerito di Foucault: il pittore non esita ad accusare anche «i dizionari» di non essere «affatto edificanti riguardo a ciò che le distingue».¹⁶⁵ D'altra parte, diversi anni prima, egli scriveva in merito a questa stessa questione, guardando a essa come a un problema consolidato tra le pieghe del linguaggio quotidiano: «la similitudine di due gocce d'acqua, per esempio, viene chiamata familiarmente somiglianza».¹⁶⁶

È molto interessante notare come le meditazioni magrittiane sulla questione possano essere fatte risalire a diversi anni prima della sua lettura foucaultiana. Nel 1959 il pittore scriveva in merito alla differenza tra immagine e pensiero, attribuendo rispettivamente a questi le proprietà di essere simile e di somigliare, senza possibilità d'interscambio: «somigliare, è un atto, ed è un atto che non appartiene che al pensiero. Solo, il pensiero può divenire la cosa che esso prende con sé».¹⁶⁷ Questo breve scritto, intitolato proprio *La Ressemblance* e redatto in occasione di una conferenza

¹⁶⁵ Foucault (1968c), p. 89.

¹⁶⁶ Magritte (1979), p. 493, traduzione nostra.

¹⁶⁷ Magritte (1979), p. 493, traduzione nostra.

presso l'Académie Picard, verrà rimaneggiato e rielaborato in più occasioni; ciò a prova del fatto che le questioni in oggetto stavano particolarmente a cuore al pittore, e che ritrovarle su *Le parole e le cose* non poteva che suscitare il suo interesse. La proprietà peculiare del pensiero di essere somigliante, esplicantesi nel potere di «divenire la cosa che esso prende con sé»,¹⁶⁸ ha un nome ed è quello di «conoscenza». La facoltà di conoscere sarebbe, per il pittore, strettamente connessa alla possibilità di somigliare, intesa in termini di una sorta di mimetizzazione attiva nell'oggetto da parte del pensatore. Il pensiero «somiglia essendo ciò che vede, intende o conosce, esso diventa ciò che il mondo gli offre».¹⁶⁹

Magritte continua la sua scrittura privata per Foucault osservando come l'arte della pittura sia quello strumento capace di offrire visibilità al pensiero, che per sua natura è invisibile; unica condizione sarebbe, ad avviso del pittore, che si tratti di un pensiero «costituito esclusivamente di figure visibili».¹⁷⁰ In un testo del 1960, Magritte descriveva il pensiero capace di somiglianza, e dunque passibile di raffigurazione pittorica, come limitato in maniera esclusiva alle «figure che il mondo ci offre».¹⁷¹ Questa

¹⁶⁸ Magritte (1979), p. 493, traduzione nostra.

¹⁶⁹ Foucault (1968c), p. 89.

¹⁷⁰ Foucault (1968c), p. 90.

¹⁷¹ Magritte (1979), p. 518, traduzione nostra.

considerazione apre a importanti riflessioni sullo stesso stile pittorico di Magritte, caratterizzato da quella quasi ostentata semplicità e didascalicità che lo ha reso celebre. L'enunciato appena citato, inserito nella lettera a Foucault, risulta essere anch'esso un riferimento a precedenti riflessioni, questa volta in merito all'«originalità» delle opere. Nel 1960 Magritte scriveva: «La descrizione di un tale pensiero non ammette originalità. L'originalità o la fantasia non apporterebbero che debolezza e miseria. La precisione e il fascino della somiglianza dipendono dalla somiglianza e non da un modo originale di descriverla».¹⁷² Per Magritte, dunque, provare a tratteggiare il mondo circostante cercando stili pittorici nuovi, inconsueti o estrosi, sarebbe pura velleità lontana dall'arte. Non a caso, dunque, le copie dei suoi quadri che propone a Foucault vengono introdotte da Magritte precisando che sono state dipinte senza preoccupazione «di una ricerca pittorica originale»: il motivo risiede in una convinzione teorica profonda, per la quale l'immagine dipinta sarebbe solo quella determinata da una «coincidenza, che risulta dalla descrizione del mondo visibile».¹⁷³

¹⁷² Magritte (1979), p. 518, traduzione nostra; cfr. anche p. 494.

¹⁷³ Magritte (1979), p. 494, traduzione nostra.

La lettera a Foucault propone un ulteriore spunto teorico, che ci sembra non privo di riferimento allo scritto del filosofo francese in oggetto. Il celebre mittente scrive: «è evidente che un'immagine dipinta – che per sua natura è intangibile – non nasconde nulla, mentre il visibile tangibile nasconde immancabilmente un altro visibile – se prestiamo fede alla nostra esperienza».¹⁷⁴ Ancora una volta, si tratta di uno spunto su cui il pittore doveva avere a lungo meditato, poiché si trovano tracce di analoghe riflessioni già nel celebre articolo del 1929 *Les mots et les images* (fig. 5). In questo scritto particolarmente suggestivo che fonde disegni e parole, Magritte abbinava alla raffigurazione di un muro fatto di mattoni, questa frase: «Un oggetto fa supporre che ve ne siano altri dietro di sé» (fig. 6).¹⁷⁵

Nella lettera al filosofo, scritta 37 anni più tardi, egli prosegue le sue considerazioni intorno a pittura e pensiero seguendo questa direzione e aggiungendo un'osservazione di natura ontologica, che ci sembra non priva di riferimento al celebre commento foucaultiano a *Las meninas*. Un disegno non è un oggetto, e pertanto esso non può porre il problema di eventuali misteri o oggetti nascosti poiché si presenta già da subito in tutta la sua

¹⁷⁴ Foucault (1968c), p. 90.

¹⁷⁵ Magritte (1979), p. 60, traduzione nostra.

verità, mostrando in maniera esauriente tutto ciò che ha da dire. Risulta inevitabile, a questo punto, ricordare le numerose occorrenze in cui Foucault utilizza la dicotomia visibile/invisibile nel primo capitolo del suo *Le parole e le cose*, in cui si discorre molto a lungo dell'alta tela rappresentata sul lato sinistro nel quadro di Velàzquez e di come di essa ci sia concesso di vedere unicamente il retro. Nella sua convivenza di luce e ombra, la figura dell'autoritratto dell'artista spagnolo è definita «uno spartiacque tra il visibile e l'invisibile»,¹⁷⁶ aggettivi con cui qualifica rispettivamente tutto ciò che è disegnato nel quadro e il soggetto misterioso della grande «tela invisibile [...] il luogo per noi inaccessibile, ove scintilla l'Immagine per eccellenza».¹⁷⁷

La costruzione teorica del commento foucaultiano al capolavoro di Velàzquez trova uno dei suoi punti d'appoggio più importanti nell'impossibilità costitutiva di guardare alla parte frontale della tela. Il fatto che i sovrani di Spagna, simboli del «soggetto» che fonda la «rappresentazione», siano riprodotti unicamente tramite un flebile riflesso sul piccolo specchio della parete di sfondo, è proprio il motivo per cui Foucault vede in questo dipinto il funzionamento stesso dell'episteme classica.

¹⁷⁶ Foucault (1966a), p. 17.

¹⁷⁷ Foucault (1966a), p. 20.

Eppure, ad un mese dall'uscita del libro, Magritte giunge affermando che «l'immagine dipinta [...] non nasconde nulla», e questo proprio perché essa è, per sua natura, «intangibile».¹⁷⁸ Parafrasando uno dei più noti enunciati magrittiani, si potrebbe dire che il pittore forse ammonisce Foucault, ricordandogli che “questa non è una tela”.

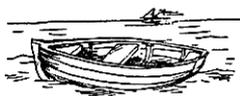
¹⁷⁸ Foucault (1968c), p. 90.

LES MOTS ET LES IMAGES

Un objet ne tient pas tellement à son nom qu'on ne puisse lui en trouver un autre qui lui convienne mieux



Il y a des objets qui se passent de nom :



Un mot ne sert parfois qu'à se désigner soi-même :



Un objet rencontre son image, un objet rencontre son nom. Il arrive que l'image et le nom de cet objet se rencontrent :



Parfois le nom d'un objet tient lieu d'une image



Un mot peut prendre la place d'un objet dans la réalité :



Une image peut prendre la place d'un mot dans une proposition :



Un objet fait supposer qu'il y en a d'autres derrière lui :



Tout tend à faire penser qu'il y a peu de relation entre un objet et ce qui le représente



Les mots qui servent à désigner deux objets différents ne montrent pas ce qui peut séparer ces objets l'un de l'autre



Dans un tableau, les mots sont de la même substance que les images



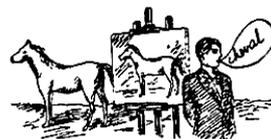
On voit autrement les images et les mots dans un tableau :



Une forme quelconque peut remplacer l'image d'un objet



Un objet ne fait jamais le même office que son nom ou que son image



Or, les contours visibles des objets, dans la réalité, se touchent comme s'ils formaient une mosaïque :



Les figures vagues ont une signification aussi nécessaire aussi parfaite que les précises :



Parfois, les noms écrits dans un tableau désignent des choses précises, et les images des choses vagues :



Ou bien le contraire :



René MAGRITTE.

fig. 5

Un objet fait supposer qu'il y en a d'autres derrière lui :



fig. 6

Ma allora il pittore starebbe suggerendo che la lettura foucaultiana di *Las meninas* sarebbe basata su un artificio inconsistente e ingannevole? Non sembra si possa trarre una conclusione così drastica. Infatti la missiva prosegue difendendo il «diritto» del pensiero di evocare «il mistero»: per Magritte visibile e invisibile possono essere all'origine di impressioni enigmatiche a causa dell'attività del pensiero, il quale «unisce le “cose” nell'ordine che evoca il mistero».¹⁷⁹ Ancora una volta, è responsabilità del pensiero la sensazione d'arcano che emerge da un contrasto tra visibile e invisibile, poiché è esso a costruire un particolare ordine tra le immagini dipinte. Sarebbe da rintracciare in questa direzione, allora, il motivo della spinta che si prova di fronte a *Las meninas* a voler immaginare cosa nasconda il retro della tela; Magritte sente però l'esigenza di far presente al filosofo che non può darsi reale celamento in questo come in altri quadri, per la semplice ma profonda ragione per cui il disegno non deve mai essere confuso con un oggetto tangibile.

Le parole e le cose fu anche, quindi, ottimamente accolto da un eccelso artista come René Magritte, che lo riconobbe come

¹⁷⁹ Foucault (1968c), p. 90.

occasione di riflessione teorica sulla natura delle cose e sull'arte pittorica stessa, tanto da sentire la necessità di scrivere a Foucault. Questa lettera e la seguente, poche tracce che ci restano di un breve ma intenso scambio epistolare che non poté portare ad una conoscenza personale, costituiscono un prezioso documento relativo alla ricezione immediata de *Le parole e le cose*, che ci permette di saggiare un altro lato della situazione delineatasi nel momento dell'emergenza dell'opera. Quello che abbiamo provato a definire il "piano del presente" del libro, un presente che per noi è passato poiché risale al 1966, poteva fregiarsi della voce di uno tra i più grandi pittori del Novecento; noi, raccogliendo anche questo aspetto, arricchiamo la nostra ricostruzione – necessariamente parziale – del momento di uscita del libro in nostro interesse, confermandone l'importanza e la configurazione a pieno titolo in quanto «oggetto di sapere».

3. Per una genalogia foucaultiana

*I miei libri [...] funzionano come inviti, come gesti, fatti in pubblico, per coloro che vogliono eventualmente fare la medesima cosa, o una che le somigli; o, in ogni caso, intendano scivolare in questo tipo di esperienza.*¹⁸⁰

Michel Foucault

Duccio Trombadori una volta chiese a Foucault se fosse sua intenzione proporre una metodologia per la ricerca, o se invece fosse avverso a qualunque tipo di discorso prescrittivo: la citazione in esergo è parte della sua risposta. Il filosofo ci sorprende, anche in questa occasione, proponendo una “terza via”: considerare i suoi scritti come possibili fonti d’ispirazione, gesti iniziatori che non pretendono fedeltà o imitazione, ma si propongono di dissodare terreni forse allora quasi vergini.

¹⁸⁰ Trombadori (1978), p. 37.

Raccogliamo, dunque, con umiltà l'invito di Foucault, addentrandoci nel viaggio alla ricerca delle possibili fonti genealogiche de *Le parole e le cose*. I risultati della nostra ricerca non potranno che essere parziali e incompleti: sarebbe presuntuoso pretendere di ricostruire la totalità dei fattori che sono entrati in gioco nel far sì che, avvicinati ai quarant'anni, Michel Foucault abbia pensato di scrivere quello che sarebbe diventato il suo libro di maggior successo, e di redigerlo esattamente nei termini che conosciamo. Ci sembra però possibile provare a individuare alcuni elementi che ragionevolmente possono aver avuto un certo influsso su questa decisione e su questo risultato, senza pretesa di esaustività, ma con l'intenzione di offrire qualche spunto utile agli studi foucaultiani. E, perché no, per il piacere di raccogliere e far rivivere, con tutta l'umiltà del caso, il suo invito.

In questa «complessa trafila della provenienza», ci sembra che si possano individuare quattro importanti piste di ricerca, senza temere di abbandonarci all'interpretazione fantasiosa e di allontanarci troppo dallo stato dei fatti. La prima questione che considereremo consiste nell'influenza che possono aver esercitato, sul giovane Foucault, i maestri ai quali era più legato e cui esprime riconoscenza più di frequente: Hyppolite e Canguilhem. In seguito,

prenderemo in considerazione un tema sviluppato dallo stesso Foucault nei suoi testi precedenti, *Storia della follia e Nascita della clinica*, tentando di rintracciarne i legami con la sua prima formazione psicologica e psicoanalitica. Affronteremo poi la delicata questione dei rapporti con lo strutturalismo, provando a proporre una visione alternativa a quella più consolidata che lo riduce a esponente di questo movimento. In ultimo, proveremo a comprendere le fonti d'ispirazione del suo modo, molto contestato, di intendere e scrivere la storia.

Si tratta di grandi e complesse questioni, che potremo tentare di abordare attraverso una paziente ricerca delle dichiarazioni rilasciate dallo stesso filosofo in merito al suo lavoro e al suo stile, servendoci anche di poche righe, frasi rubate a interviste, lettere, e aneddoti biografici apparentemente casuali. D'altronde la genealogia «non teme di guardare in basso»,¹⁸¹ né di rovistare tra «una miriade d'avvenimenti aggrovigliati».¹⁸²

Prima di entrare nel cuore del nostro programma, raccogliamo qualcuno di questi spunti che, forse, possono aver contribuito a determinare alcune idee poi sviluppate ne *Le parole e le cose*. Il primo di questi, riferito da Didier Eribon, riguarda il periodo

¹⁸¹ Foucault (1971), p. 45.

¹⁸² Foucault (1971), p. 44.

trascorso dal filosofo a Uppsala, in Svezia, durante il quale egli era solito organizzare alcune gite fuori porta. La meta di questi brevi viaggi era l'abitazione di Carl von Linné, a noi meglio noto come Linneo (1707-1778), naturalista e medico svedese che viene scelto, nel saggio del 1966, come iniziatore ed emblema della *ratio* tipica della storia naturale durante l'età classica. Il soggiorno svedese risale alla fine degli anni Cinquanta, e dunque la cronologia ci permette d'ipotizzare che le passeggiate fino a casa di Linneo possano essere state fonti d'ispirazione.¹⁸³

Un altro interessante accadimento, del tutto casuale, si configura come determinante per la costruzione di quello che è forse il capitolo più famoso de *Le parole e le cose*, ovvero il primo, dedicato a *Le damigelle d'onore* del quadro di Velàzquez. In un'intervista¹⁸⁴ concessa al critico letterario Claude Bonnefoy (1929-1979), l'autore racconta il suo primo incontro con *Las Meninas* per le stanze del Museo del Prado:

Avevo guardato questo quadro molto a lungo, così, senza pensare di parlarne un giorno, né tantomeno di descriverlo, cosa che mi sarebbe sembrata derisoria e ridicola. E poi un

¹⁸³ Cfr. Eribon (1989), p. 121.

¹⁸⁴ Foucault, Bonnefoy (2011).

giorno, non so più bene come, senza averlo rivisto, senza nemmeno averne osservato una riproduzione, mi è venuta voglia di parlare a memoria di questo quadro, di descrivere cosa conteneva. Dal momento in cui ho cercato di descriverlo, ecco che allora un certo colore del linguaggio, un certo ritmo, una certa forma di analisi soprattutto mi hanno dato l'impressione, la quasi-certezza, forse errata, di poter trovare proprio lì il discorso attraverso il quale potesse sorgere e misurarsi la distanza che ci separa dalla filosofia classica della rappresentazione e dal pensiero classico dell'ordine e della somiglianza. È così che ho cominciato a scrivere *Le parole e le cose*.¹⁸⁵

Senza quella visita al museo di Madrid, probabilmente ora non disporremmo di questa celeberrima analisi del capolavoro spagnolo, e forse una piccola parte della critica d'arte avrebbe preso una strada differente.

¹⁸⁵ Tr. it. in Defert (2011), pp. 25-26.

3.1 Hyppolite

In un'aula del prestigioso Collège de France, nel 1970, Michel Foucault pronuncia la lezione inaugurale del suo corso dal nome "Storia dei sistemi di pensiero". Il professore, che aveva già costruito un'esperienza di ricerca e insegnamento piuttosto notevole per la sua giovane età, è chiamato a succedere al celebre Jean Hyppolite, venuto a mancare un paio di anni prima. Nonostante il suo carattere non sempre morbido e la sua tendenza a mostrarsi irriverente, Foucault accoglie l'incarico mostrando grande rispetto e ossequio verso il ruolo che si accinge a ricoprire e nei confronti del luogo in cui è chiamato a prendere la parola. Questo compito genera in lui quasi un senso d'inadeguatezza, una «difficoltà a cominciare», causata dal desiderio impossibile, dice, di «insinuarmi surrettiziamente» in un *Ordine del discorso* già aperto da Hyppolite, di raccogliere silenziosamente l'eredità e, magari, poter anche essere ascoltato dal suo vecchio maestro.

Al di là degli ovvi motivi formali dovuti alla situazione cerimoniale, possiamo ragionevolmente credere che Foucault fosse sincero nel voler dedicare tali parole di encomio verso il suo predecessore. Hyppolite è infatti una figura fondamentale, oltre che per la filosofia contemporanea francese, anche per molte delle

decisioni professionali e di ricerca intraprese dal filosofo di Poitiers, prima fra tutte la stessa scelta di dedicarsi alla filosofia¹⁸⁶.

I due filosofi si conoscono durante la fase in cui il giovane Foucault preparava il suo *khâgne*, ovvero l'esame di ammissione all'École Normale Supérieure. Per un periodo molto breve, durato due soli mesi, a Hyppolite viene affidata la preparazione della classe di filosofia presso il liceo Henri-IV di Parigi; gli allievi che gli vengono affidati potranno beneficiare di una lettura hegeliana d'eccezione, che accenderà il loro interesse e quello di almeno una generazione intera di filosofi francesi verso il pensatore tedesco.

Come sottolinea Eribon, biografo di Foucault, Hyppolite non propone una propria filosofia; eppure, attraverso traduzioni e scritti, in particolar modo con il suo lavoro su Hegel, egli esercita un influsso la cui forza si potrà soppesare soltanto a posteriori. Uno dei modi per comprendere la misura dell'influenza di Hyppolite nella Francia dal secondo dopoguerra fino alla fine degli anni Sessanta è mettersi sulle tracce di quanto, più o meno esplicitamente, personaggi come Foucault mostrano di aver assorbito e ri-lavorato. Evidentemente, entrare nel merito del complesso sistema hegeliano e della variegata critica che da esso discende è un compito

¹⁸⁶ Eribon (1989), p. 39.

estremamente delicato che esula dagli interessi della nostra attuale ricerca. Tuttavia è utile evidenziare, come dato biografico, che Foucault riceve il suo *imprinting* filosofico da quello che è considerato il ‘portavoce’ di Hegel in Francia.

Considerando la quantità e la durezza delle critiche ricevute dall’autore de *Le parole e le cose* per la concezione della storia adombrata in questo testo, ricondurre le origini di una teoria epistemica caratterizzata dalla discontinuità a un battesimo filosofico nel segno del sistema storico hegeliano non è certo un’operazione scontata. Ci si potrebbe attendere che l’entusiasmo e la stima manifestata in molteplici occasioni verso Hyppolite da parte del suo allievo fossero dovute unicamente al talento d’insegnante, alla sua personalità o alla sua «retorica un po’ magniloquente, esoterica e ispirata».¹⁸⁷ Invece Foucault mostra di apprezzare proprio il lavoro teoretico del suo maestro, fino al punto di dichiararsi convinto che la sua generazione debba considerarsi in debito con Hyppolite per aver individuato e formulato per primo i problemi su cui i suoi allievi si sarebbero in seguito interrogati, ponendo le basi per la totalità delle questioni che avrebbero impegnato il mondo della filosofia francese dopo di lui.

¹⁸⁷ Eribon (1989), p. 38.

In un discorso di omaggio a Hyppolite, pronunciato all'École Normale Supérieure poco dopo la sua morte, Foucault enuclea alcuni capisaldi del lavoro che egli aveva compiuto sul pensiero hegeliano, evidenziando come il centro dell'attenzione del suo maestro per Hegel, fosse il rapporto tra la filosofia e il suo contrario. Foucault infatti afferma: «per lui Hegel ha segnato il momento in cui il discorso filosofico stesso ha posto, e al suo interno, il problema del suo inizio e della sua fine: il momento in cui il pensiero filosofico si dà come lavoro inesauribile di dire il campo totale della non-filosofia».¹⁸⁸ Si tratta della dinamica in azione tra la filosofia e il suo Altro, il suo opposto, giocata all'interno di un pensiero che è «non soltanto coscienza di questo rapporto, ma [ne è] discorso effettivo».¹⁸⁹

In che modo questo 'battesimo filosofico' hegeliano, impartito da Hyppolite, può aver condizionato la successiva ideazione e scrittura de *Le parole e le cose*? La domanda non è –semplice, poiché il nesso non si mostra con evidenza. Eppure la questione deve essere posta, per un motivo fondamentale: è Foucault stesso a dircene la necessità e l'importanza. Lo fa, inequivocabilmente, nelle battute finali de *L'ordine del discorso*, quando dichiara di aver

¹⁸⁸ Foucault (1969b), p. 783, traduzione nostra.

¹⁸⁹ Foucault (1969b), p. 784, traduzione nostra.

«preso a prestito» dal suo maestro «il senso e la possibilità di quello che faccio», e per questo d'aver inteso porre il proprio «lavoro sotto il suo segno».¹⁹⁰

Queste dichiarazioni non lasciano spazio a dubbi, e ci costringono a rubricare la riflessione e l'insegnamento di Hyppolite tra le condizioni di possibilità de *Le parole e le cose*. Tra le ipotesi che possiamo formulare in merito, sembra giungere in nostro aiuto un dato in apparenza trascurabile: si tratta di alcuni dettagli legati al saggio *Nietzsche, la genealogia, la storia*. Questo breve scritto del 1971, come già ricordato, gode di particolare celebrità poiché è l'unico in cui Foucault offra una descrizione della genealogia, spiegandone la filiazione nietzscheana e la visione della storia che ne discende. Il saggio sembrerebbe inscrivere in un orizzonte teorico lontano, per lo meno, da quella che è la *vulgata* hegeliana; basti leggere questa affermazione su tutte: «la genealogia non si oppone alla storia [...]; s'opponesse al contrario al dispiegamento metastorico dei significati ideali e delle indefinite teleologie».¹⁹¹ Eppure, è necessario ricordare che il saggio *Nietzsche, la genealogia, la storia* è stato scritto da Foucault come contributo a una raccolta intitolata *Omaggio a Jean Hyppolite*.

¹⁹⁰ Foucault (1970), p. 59.

¹⁹¹ Foucault (1971), pp. 29-30.

La questione è particolarmente complessa e delicata, ma siamo convinti della necessità di affrontarla, seppure con estrema cautela, applicando un'interessante proposta teorica di Réal Fillion.¹⁹² Per accostarsi alla problematica della traccia hegeliana in Foucault, riuscendo forse a ottenere uno strumento utile, lo studioso propone di individuare una sorta di 'minimo comun denominatore' tra la concezione della storia di Hegel e quella di Foucault. Egli suggerisce, infatti, di vedere la dimensione storica in entrambi i filosofi «non come una cronaca di eventi a cui si debba conferire un ordine e un senso ma come una pratica problematizzata e problematizzante del dare un senso al mondo». Al netto di rilevanti diversità concettuali, metodologiche e sistematiche, l'obiettivo comune a Foucault e a Hegel – per lo meno a quello trasmesso da Hyppolite a Foucault – potrebbe essere visto in termini di una ricerca di «intelligibilità [...] della nostra esperienza del mondo vissuto»,¹⁹³ in cui il confronto con il divenire storico è ritenuto imprescindibile. Come sottolinea Fillion, «la filosofia deve confrontarsi con la storia nell'opera di Foucault (così come fa in quella di Hegel), non come una cronaca di eventi a cui si debba

¹⁹² Fillion (2005).

¹⁹³ Fillion (2005), p. 82, traduzione nostra.

conferire un ordine e un senso ma come una *pratica* problematizzata e problematizzante del dare un senso al mondo»¹⁹⁴

Vi sono anche studi che propongono una visione di Hyppolite come anti-umanista, impegnato a difendere l'idea di uno Hegel ostile all'antropocentrismo;¹⁹⁵ tuttavia crediamo sia meno avventato e più utile non spingersi troppo con le speculazioni e limitarsi a seguire le indicazioni lasciate, più o meno consapevolmente, dallo stesso Foucault. D'altronde, come riportato da Eribon, fu il filosofo stesso a inviare alla moglie del suo maestro, insieme a una copia in dono di *Sorvegliare e punire*, un bigliettino con su scritto: «A madame Hyppolite, in ricordo di colui a cui devo tutto».¹⁹⁶ In un'indagine sui fattori più rilevanti che portarono Foucault a scrivere *Le parole e le cose*, dunque, riteniamo che una menzione a Jean Hyppolite non possa mancare.

3.2 Canguilhem

In un celebre contributo, scritto all'indomani della pubblicazione di *Le parole e le cose*, Georges Canguilhem si fa cura di riprendere

¹⁹⁴ Fillion (2005), p. 83 , traduzione nostra.

¹⁹⁵ Cassinari (2005), p. 20; Lawlor (2002), p. 90.

¹⁹⁶ Eribon (1989), p. 40.

punto per punto le affermazioni e le ipotesi foucaultiane che hanno suscitato maggior clamore e critiche, assumendo quasi le vesti di avvocato difensore e proponendo alcune interpretazioni atte a rendere giustizia al volume del suo, ormai famoso, allievo. Una delle prime osservazioni riguarda una caratteristica piuttosto particolare dello stile di ricerca che traspare dalle pagine di Foucault, ovverosia la disinvoltura con cui il giovane filosofo utilizza e accosta alcuni nomi e opere della tradizione filosofica e letteraria. Canguilhem si riferisce innanzitutto all'inusuale scelta di Foucault di riconoscere «al *Don Chisciotte* di Cervantes la portata di un avvenimento filosofico», e in secondo luogo al fatto che egli abbia dedicato allo scrittore spagnolo ben quattro pagine, contro le «due o tre volte»¹⁹⁷ in cui il grande filosofo Descartes viene nominato.

Il capolavoro letterario del Seicento apre, infatti, il terzo capitolo de *Le parole e le cose*, intitolato *Rappresentare* e dedicato all'episteme in vigore nell'età classica. L'eroe a cavallo di Cervantes, con il suo comportamento ingenuo e la sua sincera fede nelle somiglianze, costituisce per Foucault un perfetto simbolo dell'ordine epistemico rinascimentale che ancora si attardava alle

¹⁹⁷ Canguilhem (1967), p. 417.

soglie della successiva era, con le difficoltà che ne conseguono per un uomo talmente abituato alla similitudine da non riuscire a integrarsi in un regime fatto di rappresentazioni. L'aspetto messo in evidenza da Canguilhem non riguarda l'interesse verso *Don Chisciotte* in sé, quanto la scelta foucaultiana, piuttosto originale, di affidare un ruolo così importante, di simbolo della rottura epistemica, a un romanzo piuttosto che a un trattato filosofico.

È una costante foucaultiana quella di rompere con le tradizionali cronologie, instaurare nelle periodizzazioni nuovi punti di rottura che egli ritiene più consoni all'effettivo svolgersi degli eventi, e non seguire alcun ordine consolidato di priorità nella selezione delle opere e dei personaggi di cui parlare. Egli fa filosofia utilizzando la Grammatica di Port Royal e le classificazioni di Linneo, e a chi gli chiede come possa essersi spinto a collocare l'economia marxiana in subordine a quella di Ricardo, risponde candidamente che non ritiene «di averla detta così grossa».¹⁹⁸ Per descrivere questo particolare talento nel mettere in dialogo autori e scritti in maniera fruttuosa senza farsi condizionare dalle gerarchizzazioni consolidate, si potrebbe usare una similitudine coniata da lui stesso, e pensare «a quei giocatori di

¹⁹⁸ Trombadori (1978), p. 72.

scacchi abili che arrivano a prendere i pezzi grossi con i piccoli pedoni».¹⁹⁹

Com'è ovvio, queste parole non sono state pronunciate da Foucault con intenti autocelebrativi, ma per rendere il giusto tributo a un'importante figura della filosofia francese: Gaston Bachelard. L'illustre pensatore non fu maestro di Foucault; eppure, in maniera indiretta, qualcosa del suo insegnamento gli era giunto, nonostante i due pensatori fossero separati da ben due generazioni. Questa ipotesi viene esplicitamente formulata da Palombi, proponendo anche alcune analogie tra «vizi e virtù» dello stile dei due studiosi. Come Bachelard, Foucault ama mettere insieme «argomentazioni artistiche, antropologiche, economiche, giuridiche e storiche [...] talvolta disordinatamente e con una certa trascuratezza per fonti e riferimenti bibliografici», riuscendo a ottenere da simili intrecci «s sofisticate analisi storiche da punti di vista inusitati».²⁰⁰

Il filosofo di Poitiers non si dilunga mai, almeno a quanto ci risulta, a proposito di eventuali prestiti teorici che avrebbe attinto da Bachelard, ma racconta di aver letto molto i suoi libri da studente e di aver «fatto tesoro» di alcune idee: in particolare delle ipotesi in merito alla «discontinuità della teoria delle scienze» e dell'«idea di

¹⁹⁹ Foucault (1972), p. 382.

²⁰⁰ Palombi (2014), pp. 61-62

un lavoro della ragione su se stessa nel momento in cui si costituisce degli oggetti di analisi».²⁰¹ Esiste inoltre un articolo scritto nel 1972 da Foucault stesso in memoria dell'autore de *Il nuovo spirito scientifico*: nel breve testo, da cui la definizione dell'epistemologo come abile scacchista è tratta, viene per l'appunto lodata l'inusuale capacità bachelardiana di considerare alla pari «i grandi e i piccoli» della propria cultura e saper così metterli a «giocare tutti contro tutti».²⁰² Egli sconvolge l'ordine gerarchico di «tutto il mondo celeste con i Troni, le Dominazioni, gli Angeli e gli Arcangeli»: nomi con cui, sarcasticamente, Foucault si riferisce a libri e autori riconosciuti come celebri e maggiormente importanti, tanto da formare una ristretta élite a cui, normalmente, ci si sente in obbligo di ricorrere in sede accademica per qualsivoglia discorso che aspiri a una qualche scientificità o credibilità. Questa tendenza nel metodo rappresenta un importante punto in comune con il lavoro foucaultiano, in generale, e con *Le parole e le cose*, in particolare.

Tuttavia, se possiamo ipotizzare che questo *modus operandi* teorico possa avere una qualche provenienza bachelardiana, non sarà sufficiente affidarci unicamente a un breve articolo, per quanto

²⁰¹ Trombadori (1978), p. 52.

²⁰² Foucault (1972), p. 382, traduzione nostra.

denso, e a poche altre dichiarazioni. C'è, in effetti, una via che ci sembra decisamente più verosimile, per la quale si possa giustificare questa similitudine teorica tra i due pensatori nei termini d'una eredità: si tratta di notare come essa possa essere passata attraverso la mediazione di un terzo nome altrettanto importante, che in quanto allievo di Bachelard e maestro di Foucault si pone in una perfetta posizione di passaggio, ovvero Georges Canguilhem.

Il celebre filosofo della scienza intrattiene con Foucault un rapporto duraturo, nato tra i banchi di scuola e proseguito per tutta la vita. Egli è suo esaminatore prima in occasione della prova d'ammissione all'École Normale Supérieure nel 1946, in seguito nel 1951 in occasione dell'esame di abilitazione all'insegnamento; nel 1961, infine, riveste il ruolo di relatore della tesi dottorale intitolata *Storia della follia*; ne seguirà una lunga e solida amicizia.²⁰³

Leggendo alcuni scritti di Canguilhem su Bachelard, e di Foucault su Canguilhem e a sua volta su Bachelard, è possibile notare un'interessante ricorrenza di temi. Anche Canguilhem parla del suo maestro puntando l'attenzione sull'abilità nel «richiamarsi a

²⁰³ Foucault (1996), p. 29, 35; Eribon (1989), p. 46.

filosofi piccoli o grandi, antichi o contemporanei [...] con molta libertà»;²⁰⁴ quest'attitudine diventa motivo di lode in quanto prova di totale originalità di pensiero, e di estrema aderenza alla sua disciplina. Bachelard infatti dà vita a una filosofia interamente basata sulla storia delle scienze, campo di studi che grazie alla sua attività è stato per la prima volta promosso «al rango di una disciplina filosofica di primo piano»²⁰⁵. Pertanto, la sua fama non può che trarre giovamento dall'evidenziare, come fa Canguilhem, la sua scelta di un approccio che oltrepassi le gerarchie riconosciute, per andare a utilizzare ciò che più ritiene utile soprattutto nella «scienza degli scienziati».²⁰⁶ Nell'articolo citato in apertura di questo paragrafo, ovvero *Morte dell'uomo o estinzione del cogito?*, si noterà che, questa volta, è Canguilhem ad attribuire al suo allievo lo stesso tratto distintivo del suo antico maestro.

Un altro punto in comune tra i tre grandi pensatori riguarda i presupposti teorici del modo di fare storia, e, crediamo, ci aiuterà a comprendere parte della provenienza della teoria della discontinuità epistemica contenuta ne *Le parole e le cose*. Illustrando in un articolo gli effetti provocati dalla ricezione de *Il nuovo spirito*

²⁰⁴ Canguilhem (1963a), p. 82.

²⁰⁵ Canguilhem (1963b), p. 69.

²⁰⁶ Canguilhem (1963a), p. 82.

scientifico, Canguilhem spiega come lo scritto di Bachelard abbia condizionato irrevocabilmente la maniera di fare storia in ambito scientifico: «la storia delle scienze [...] non può più essere una collezione di biografie, né un quadro di dottrine [...]. Deve essere una storia di filiazioni concettuali». Una volta diffuse alcune fondamentali intuizioni bachelardiane, sarebbe impossibile tornare a pensare alla successione di eventi e scoperte come a un *continuum*, cercando «precursori per tutto»; grazie a Bachelard ci si trova invece a dover ammettere che le scienze si trovano in «uno statuto di discontinuità, esattamente come l'eredità mendeliana».²⁰⁷

Sette anni più tardi rispetto alla pubblicazione di questo articolo, nel 1970, durante la famosa lezione introduttiva al corso del Collège de France, Foucault ringrazia il suo maestro Canguilhem dicendosi suo debitore per un nodo teorico che costituirà uno dei segni distintivi del suo modo di fare ricerca. Egli infatti afferma:

devo a lui d'aver capito che la storia delle scienze non è necessariamente irretita nella alternativa: cronaca delle scoperte, o descrizione delle idee e opinioni [...] ma che si

²⁰⁷ Canguilhem (1963b), p. 67.

poteva, che si doveva, fare la storia della scienza come d'un insieme, coerente e trasformabile ad un tempo, di modelli teorici e di strumenti concettuali.²⁰⁸

Il binomio formato dagli aggettivi «coerente e trasformabile» è senza dubbio il fulcro del discorso; potremmo, anche, vederlo come una sintesi dei tratti basilari della teoria delle epistemi. Le connessioni e le corrispondenze tra le formazioni culturali che emergono in una episteme richiede di essere osservata alla luce della consapevolezza che l'intero sistema non è una configurazione definitiva, ma radicalmente e imprescindibilmente transitoria. La scoperta della discontinuità, unita alla necessità di localizzare i punti di rottura, sembrerebbero dunque due ipotesi strettamente legate tra loro, che attraversano l'asse diacronico costituito da Bachelard, Canguilhem e Foucault.

Uno tra gli assunti fondamentali su cui *Le parole e le cose* si regge è costituito dalla convinzione che non si dia un movimento di progresso per le scienze, ovvero che esse non avanzino verso un perfezionamento graduale. La «localizzazione delle discontinuità», come a esempio la nascita del concetto moderno di Uomo, non è

²⁰⁸ Foucault (1970), p. 54.

una procedura atta a scovare qualche scomodo imprevisto o deviazione, pur di natura strutturale e non accidentale, su un cammino di evoluzione. Al contrario, Foucault sostiene che «la storia delle scienze [...] non è la storia del vero, della sua lenta epifania», ma il faticoso tracciato di un percorso definito, di fase in fase, da nuove sistemazioni del «rapporto con il vero e dell'opposizione vero-falso».²⁰⁹

Nell'introduzione all'edizione in lingua inglese de *Il normale e il patologico*, scritta da Foucault nel 1978, egli spiega come questa concezione di discontinuità sia dovuta a Canguilhem, il quale riprende il tema da Bachelard e da Alexandre Koyré (1892-1964). Valutare affinità e differenze teoriche in merito al problema del progresso nelle scienze in questi due autori, e di conseguenza di quanto effettivamente da essi Canguilhem sia andato distaccandosi, è una questione interessante ma complessa, per l'approfondimento della quale rimandiamo ad altri studi.²¹⁰ Di certo, ci interessa per i nostri scopi mettere sulla bilancia queste dichiarazioni di Foucault su Canguilhem, e considerare il peso che questi nodi concettuali possono aver avuto nella fase ideativa di *Le parole e le cose*. Questo volume infatti pensa la storia della cultura occidentale come

²⁰⁹ Foucault (1978a), p. 435, traduzione nostra.

²¹⁰ Suggeriamo Bonicalzi (2007), in particolare pp. 38-41; Quarta (1998), p. 18.

una successione di configurazioni epistemiche, tra esse eterogenee e non disposte in linea evolutiva; i codici culturali di ciascuna età vengono colti attraverso un'indagine genealogica che si pone il fine di mostrare retrospettivamente la linea di eventi e rotture che ha preceduto il sorgere delle scienze umane. A tale scopo vengono interrogate alcune discipline, prime fra tutte quelle relative ai campi della vita, del lavoro e del linguaggio: tra esse Foucault evidenzia i punti di contatto sincronici durante le tre epistemi considerate. Di esse, inoltre, egli mostra i periodi di formazione e trasformazione tracciandone un quadro diacronico senza presupporre alcun principio evolutivo o di progresso.

È evidente che questa modalità operativa è basata su una precisa idea del concetto di conoscenza e, ancora più a fondo, del problema della verità. In questa visione, il dispiegamento delle varie forme assunte dalle scienze non può, costitutivamente, celare o ostacolare verità che attendono di essere svelate, poiché il vero non ha una forma definitiva, ma è sempre soltanto in un determinato rapporto con il falso.

Per avvicinarci a tali questioni ci sarebbe da interrogare un altro illustre nome, quello di Nietzsche; tuttavia la rielaborazione del suo concetto di conoscenza è oggetto di una conferenza del

1973²¹¹ e non abbiamo certezza che Foucault si sia soffermato a riflettere sulla questione prima del 1966. Ci limitiamo a proporre una considerazione foucaultiana, ancora più tarda ma emblematica, in cui il filosofo tedesco viene accomunato al maestro francese: «Nietzsche diceva della verità che era la più profonda menzogna. Canguilhem direbbe forse, lui che è insieme lontano e vicino a Nietzsche, che essa è, sull'enorme calendario della vita, il più recente errore».²¹²

La citazione si conclude con una parola chiave: il concetto di errore, il quale detiene un ruolo di primo piano nella riformulazione canguilhemiana della teoria della discontinuità nelle scienze. Attribuendo a esso lo statuto e la potenza di sconvolgimento dell'evento, lo storico delle scienze fornisce un'interpretazione inedita della funzione dell'errore tra le possibilità umane della conoscenza. Per capire di cosa si tratta, è necessario tenere presente che ci troviamo in un orizzonte teorico che nega l'esistenza di verità assolute dotate di validità in ogni tempo, e che mira a sostituire questa convinzione con l'idea di una continua ri-formazione di nuovi modi di «dire vero».²¹³ In un simile quadro, la condizione di

²¹¹ Foucault (1973).

²¹² Foucault (1978a), p. 441, traduzione nostra.

²¹³ Foucault (1978a), p. 435, traduzione nostra.

esistenza dell'errore non solo smette di essere assoluta e diventa totalmente relativa, ma si rivela anche in quanto «dimensione propria alla vita degli uomini».²¹⁴ Non solo: essendo un'esperienza costitutivamente ineliminabile, ma non potendo essere conservato e accettato come tale, l'errore, per Foucault lettore di Canguilhem, appare come la spinta più propria al sovvertimento epistemico: «il concetto, è la risposta che la vita stessa dà a quest'alea [...] l'errore è alla radice di ciò che fa il pensiero umano e la sua storia. L'opposizione del vero e del falso, [...] è la risposta [...] a questa possibilità di errore intrinseca alla vita».²¹⁵ Lo sbaglio non è dunque sintomo di un'inadeguatezza della conoscenza umana che potrebbe, sotto determinate condizioni, essere totale e definitiva; esso è un elemento intrinseco di questa stessa conoscenza ramificata nelle varie scienze, e prenderne atto significa dover adeguare al principio di discontinuità anche il modo in cui, di queste scienze, si fa la storia.

Foucault non ha mai fatto mistero di quanto decisivo sia stato l'incontro con Canguilhem per i suoi studi. Il modo in cui questo esimio maestro si rapportava alla biologia e alla medicina non si limitava allo studio e al novero di scoperte e scienziati, ma

²¹⁴ Foucault (1978), p. 441, traduzione nostra.

²¹⁵ Foucault (1978a), p. 441, traduzione nostra.

includeva la questione dell'uomo come soggetto e poneva la questione di quanto i cambiamenti nel sapere sull'uomo determinassero altrettanti mutamenti nell'uomo stesso.²¹⁶ Questo importante spunto di riflessione non sembra estraneo al problema della comparsa dell'Uomo come episteme moderna, e all'ipotesi della transitorietà della sua forma.

Guardando alle considerazioni che Foucault esprimerà negli anni a venire, retrospettivamente, in merito al suo libro del 1966, notiamo con chiarezza ancora maggiore l'influenza che Canguilhem poteva esercitare su di lui in quegli anni. Nel corso di un'intervista, egli racconta che *Le parole e le cose* era stato concepito come un «libro molto tecnico, che si rivolgeva soprattutto a specialisti di filosofia della scienza».²¹⁷ Foucault si colloca dunque, senza ambiguità, nella famiglia di pensatori più attenti al concetto che al soggetto; quegli intellettuali che arrivano a riflettere sul soggetto proprio in conseguenza di una meditazione preventiva sul concetto. Foucault prende atto di una simile «linea di separazione»²¹⁸ confrontando i già citati Bachelard e Canguilhem con la filosofia di Sartre e Merleau-Ponty: la doppia ramificazione corrisponde, a suo

²¹⁶ Trombadori (1978), p. 52.

²¹⁷ Trombadori (1978), p. 69.

²¹⁸ Foucault (1978a), p. 430, traduzione nostra.

avviso, a due diverse letture della fenomenologia husserliana, penetrata in Francia attraverso le *Meditazioni cartesiane*.

Secondo Foucault, esistenzialismo e filosofia della scienza avrebbero un genitore comune, eppure sarebbero iniziatori di due stirpi quanto mai differenti: in conseguenza al pensiero fenomenologico, il primo avrebbe preferito intraprendere l'indagine del senso, dell'esperienza e del soggetto, mentre la seconda avrebbe deciso d'indagare i problemi relativi al sapere, alla razionalità e al concetto.²¹⁹ È di questa seconda famiglia che Foucault prende i natali, e già nel 1965 confida la scelta a Canguilhem: in una lettera egli spiega al suo maestro che l'aver letto i suoi libri ha reso possibile il suo lavoro, il quale «porta la sua impronta», e che «la *Clinica* e ciò che segue vengono proprio da lì e forse vi sono interamente compresi».²²⁰ Questa dichiarazione è per noi particolarmente interessante, poiché nel 1965 Foucault aveva già terminato di scrivere *Le parole e le cose*, quello chiamava all'epoca il suo «libro sui segni»;²²¹ sappiamo, pertanto, che già all'epoca egli riconosceva l'importanza e il peso dell'ereditàanguilhemiana.

²¹⁹ Foucault (1978a), p. 430.

²²⁰ Eribon (1989), p. 141.

²²¹ Foucault (1996), p. 39.

3.3 *L'Altro, il Medesimo e il soggetto*

L'introduzione de *Le parole e le cose* è molto celebre: il discorso prende le mosse da una singolarissima, a tratti inquietante, enciclopedia cinese che conterrebbe una classificazione di animali del tutto priva di logica; o, per lo meno, priva di una logica a noi familiare. Si tratta di una citazione dal racconto di Jorge Louis Borges (1899-1986) intitolato *L'idioma analitico di John Wilkins*, incluso nel libro *Altre Inquisizioni*:²²² la breve storia di un tentativo di costruire una lingua universale. L' «Emporio celeste di conoscenze benevoli», questo il nome dell'enciclopedia, compare nel racconto in quanto emblema di un'organizzazione problematica e tortuosa, simile a quella predisposta dal protagonista come base del suo linguaggio. Questo, infatti, avrebbe dovuto funzionare tramite la combinazione di monosillabi significativi, guidata appunto da una fitta rete di categorie e sotto-categorie in cui tutti gli enti conosciuti sarebbero dovuti essere organizzati.

Le parole e le cose, indagine sugli ordini degli enti e sulle possibilità del pensiero, propone nella sua prima pagina questa mitica, borgesiana classificazione cinese di animali:

²²² Borges (1952).

(a) appartenenti all'Imperatore, (b) imbalsamati, (c) ammaestrati, (d) lattonzoli, (e) sirene, (f) favolosi, (g) cani randagi, (h) inclusi in questa classificazione, (i) che s'agitano come pazzi, (j) innumerevoli, (k) disegnati con un pennello finissimo di pelo di cammello, (l) eccetera, (m) che hanno rotto il vaso, (n) che da lontano sembrano mosche.²²³

Il problema, per un qualsiasi lettore, è «l'impossibilità pura e semplice di pensare *tutto questo*»;²²⁴ non sono particolarmente strane o incomprensibili tanto le singole categorie, quanto la loro convivenza in un elenco, su uno stesso piano, poiché ciò che manca, che non riusciamo a vedere, è « il loro *luogo comune*».²²⁵ Foucault prosegue la riflessione con una frase bizzarra, che risulta oscura poiché non accompagnata da una nota bibliografica: «come sulla tavola operatoria l'ombrello e la macchina da cucire; se la stranezza del loro incontro è lampante, lo è sullo sfondo di quell'*e*, di quell'*in*, di quel *su*».²²⁶ Il brano è, tratto da *I canti di Maldoror*²²⁷ di Isidore Ducasse, vero nome del Conte di Lautréamont; un poema in prosa composto da sei canti dalle tinte cupe, che narra la storia

²²³ Foucault (1966a), p. 5.

²²⁴ Foucault (1966a), p. 5, corsivo dell'autore.

²²⁵ Foucault (1966a), p. 6.

²²⁶ Foucault (1966a), p. 6, corsivi dell'autore.

²²⁷ Lautréamont (1869).

blasfema di una rivolta contro Dio. Lo stravagante accostamento tra una macchina da cucire e un ombrello, che avverrebbe sopra un tavolo da dissezione, diviene termine di paragone per descrivere la bellezza dell'adolescente Mervyn nel poema; viene invece scelto da Foucault come simbolo della mancanza di luogo comune. Lo spazio su cui si stagliano i due oggetti, la tavola operatoria, non è capace di dirci nulla in proposito della loro relazione; allo stesso modo, pensando all'ombrello e alla macchina da cucire, nessuna intersezione ci viene in mente. Si riproduce lo stesso meccanismo improduttivo dell'elenco di animali, per i quali l'enciclopedia, nonostante l'apparente maggiore "scientificità" e "linguisticità", svolge una funzione analoga a quella della tavola operatoria: funziona, per elementi che ci risultano assolutamente imparagonabili, come spazio d'appoggio a sua volta eterogeneo.

Le parole e le cose si basa sull'assunto per cui ogni cultura sarebbe fondata su un'«esperienza nuda dell'ordine»,²²⁸ una sorta di conoscenza implicita del modo che condizionerebbe l'impostazione dei modi in cui le cose possono e devono essere ordinate, raggruppate, diversificate o assimilate. Foucault chiama questa profonda e sotterranea base conoscitiva «il Medesimo»; ci spiega

²²⁸ Foucault (1966a), p. 11.

inoltre, ancora nella sua *Prefazione*, che si tratta di uno studio complementare a una questione già affrontata nella *Storia della follia: «l'Altro»*.²²⁹

La prima pubblicazione della *Storia della follia* e l'uscita de *Le parole e le cose* sono intervallate da soli cinque anni e dalla pubblicazione di un altro testo di grande importanza, *Nascita della clinica*, che si colloca in una certa continuità con le ricerche del primo. Vi è un'interdipendenza tra questi momenti di ricerca, come esplicita più volte Foucault e anche nella *Prefazione* al testo del 1966:

mentre nella storia della follia si ricercava il modo in cui una cultura può porre in forma generale e massiccia la diversità che la limita, si tratta ora di osservare il modo in cui essa sperimenta l'affinità delle cose, il modo in cui si instaura il quadro delle parentele e l'ordine in cui bisogna seguirle. Si tratta insomma di una storia della somiglianza²³⁰

Le parole e le cose viene presentato dallo stesso autore come una sorta di conseguenza dei suoi precedenti studi, o meglio come una

²²⁹ Foucault (1966a), p. 14.

²³⁰ Foucault (1966a), p. 14.

ricerca a essi complementare, che doveva essere affrontata per non lasciare incompleta quell'importante sentiero ormai inaugurato.

La follia, grande Alterità che da molti secoli abita la società secondo ruoli di volta in volta diversi, nacque in seguito a una «partizione», ossia un gesto divisorio. L'«Altro» sorge insieme e in relazione a un «Medesimo», uno 'stesso' che costituisce, di epoca in epoca, quello che viene percepito come lo stato di 'normalità' delle cose. È possibile, pertanto, affermare che senza una *Storia della follia* non ci sarebbe stata neanche una «storia della somiglianza»: se Foucault non avesse lavorato durante gli anni del dottorato a quella ambiziosa e monumentale ricerca, con buona probabilità i suoi studi non avrebbero preso la direzione che conosciamo. L'idea di follia come «Altro» della ragione costituirebbe, dunque, a pieno titolo una condizione di possibilità per la scrittura di *Le parole e le cose*.

A questo punto della nostra ricerca sulle tracce della provenienza di questo testo, sorge un quesito: cosa può aver condotto Foucault a pensare alla follia nei termini di una radicale differenza? Non è semplice rispondere a questa domanda; possiamo, in maniera meno pretenziosa e forse più utile, raccogliere alcuni dati biografici capaci di gettare una qualche luce sui possibili

motivi dell'interesse foucaultiano verso la malattia mentale e la diversità in generale.

Il giovane Foucault viene affascinato dalla psicologia nel 1947, da studente dell'École Normale Supérieure: le lezioni tenute da Maurice Merleau-Ponty lo ispirano a progettare una tesi «sulla nascita della psicologia nei postcartesiani»; nella stessa scuola, nel 1951, terrà a sua volta un corso della stessa materia, in qualità di assistente.²³¹ Il 1947 è anche l'anno dell'istituzione, in Francia, della *licence* di psicologia, che Foucault deciderà di conseguire nel 1949, aggiungendola a quella di filosofia; ai suoi titoli si sommerà nel 1952 un diploma in psicopatologia.

La fine degli anni Quaranta coincide per il giovane con un momento di grande disagio personale, che lo porta a sottoporsi a una psicoterapia.²³² Una seria dipendenza dall'alcol e alcuni tentativi di suicidio²³³ spingono suo padre Paul-André, medico chirurgo, a suggerirgli un ricovero presso il Saint'Anne, noto ospedale psichiatrico di Parigi; sarà l'amico Althusser (1918-1990) a dissuadere Foucault evitandogli questo trattamento. Dal 1951 per un breve periodo Foucault esercita anche la professione di

²³¹ Foucault (1996), p. 27.

²³² Foucault (1996), p. 28.

²³³ Foucault (1996), pp- 27-29.

psicologo, dapprima presso un laboratorio di elettroencefalografia e, più avanti, a diretto contatto con le nuove sperimentazioni di farmaci psichiatrici neurolettici.²³⁴

I primi due saggi pubblicati da Foucault, tuttora poco noti e studiati, si stagliano su uno sfondo teorico costituito da psicologia e psicoanalisi: essi sono *Malattia mentale e personalità* e la corposa *Introduzione* alla traduzione francese di *Sogno ed esistenza* di Ludwig Binswanger (1881-1966). Il lavoro sulle teorie dello psichiatra svizzero, in particolare, si rivelerà di grande peso sulle successive ricerche del filosofo francese. Come racconterà più tardi, l'accostamento e l'utilizzo della fenomenologia agli studi sulla malattia mentale appaiono a Foucault come «qualcosa di diverso dalle tradizionali griglie dello sguardo medico, un contrappeso»,²³⁵ che gli permette di inquadrare la follia in maniera alternativa allo sguardo dominante nell'ospedale in cui all'epoca lavorava.

Come rievoca Eribon, gli anni Cinquanta, durante i quali Foucault muove i suoi primi passi filosofici, vedono un proliferare di riflessioni sul «tema dell'alienazione». Lo stesso maestro Hyppolite se ne occupa contestualmente al suo allievo, con il quale ne discute sovente; molto interessante appare ai nostri fini il modo

²³⁴ Foucault (1996), p. 29.

²³⁵ Trombadori (1978), p. 54.

con cui egli mostra di inquadrare la questione, estremamente vicino a quello che sarà poi adottato da Foucault. Già nel 1955, infatti, Hyppolite posiziona lo studio dell'alienazione «al centro di un'antropologia, di uno studio dell'uomo», interpreta i manicomi come «il rifugio di coloro che non si può più lasciar vivere nel consorzio umano» e colloca l'approfondimento di questi problemi tra gli strumenti adatti a capire anche «l'uomo normale».²³⁶

Una parte delle domande da porsi circa le condizioni di possibilità de *Le parole e le cose* sembra coincidere con quelle relative ai presupposti della ricerca sviluppata in *Storia della follia*. Così tratteggiato, il nostro abbozzo sembra avvicinarsi alla risposta che, a questa seconda parte del problema, dà Jacques Derrida (1930-2004) nel far presente la necessità, posta dallo stesso Foucault, di *essere giusti con Freud*.²³⁷ Il filosofo franco-algerino sostiene che l'«età della psicoanalisi» non costituirebbe soltanto uno degli oggetti di cui Foucault si occupa, ma, molto più in profondità, il suo stesso punto di partenza, come condizione sicuramente non sufficiente, eppure imprescindibile. Per Derrida, il discorso foucaultiano intorno alla follia non avrebbe potuto prendere forma se non dall'interno di uno spazio culturale e

²³⁶ Eribon (1989), p. 104

²³⁷ Derrida (1992).

scientifico che iniziava a guardare alla psiche in maniera inedita, instaurando un «regime di visibilità che permette a Foucault di vedere quello che vede».²³⁸

In ogni caso, l'aspetto che ci interessa in questa sede non è tanto quello di una presunta giustizia dovuta a Freud e non resa, per cui Foucault avrebbe sottostimato il debito nei confronti del padre della psicoanalisi. Oltretutto, in un'ottica foucaultiana, riteniamo che questo effetto sia prevedibile: non è scontato che gli attori appartenenti a un'epoca possano individuare i codici culturali da cui dipendono, o l'influenza subita da quest'opera o da quell'idea. Questo tipo di situazione viene definita da Foucault nei termini di una «duplice articolazione della storia degli individui sull'inconscio delle culture, e della storia di queste sull'inconscio degli individui»²³⁹.

Foucault non ignorava che, «nel pensare il sistema», egli era «già costretto da un sistema dietro il sistema», i cui caratteri fondamentali non gli si sarebbero rivelati prima di un certo tempo e di una certa distanza.²⁴⁰ L'aspetto della questione che maggiormente ci preme evidenziare è di carattere epistemico, e può

²³⁸ Rovatti (1994).

²³⁹ Foucault (1966a).

²⁴⁰ Foucault, Chapsal (1966e), p. 119.

essere sintetizzato grazie alle parole utilizzate da Rovatti nella sua *Introduzione a Essere giusti con Freud*: «l'età della psicoanalisi» è anche quella stessa che ci permette di porgere l'orecchio per ascoltare le voci della follia»²⁴¹. Intendiamo sottolineare il nodo teorico portato alla luce da Derrida non per riscontrare, come il filosofo franco-algerino, un limite d'autoanalisi in Foucault, ma per poter raccogliere un importante elemento in più nella nostra ricostruzione genealogica.

Sin qui, abbiamo provato a definire quale possa essere stato il ruolo della Ragione e del suo «Altro» nell'economia generale della ricerca presentata ne *Le parole e le cose*. I due concetti possono essere visti come vertici di una triangolazione, che trova nella questione del "soggetto" il suo terzo elemento: il Medesimo e la sua relativa Alterità costituiscono la dinamica da cui emerge un certo tipo di soggetto. La questione sarebbe stata iniziata da Foucault parallelamente a *Storia della follia*, durante la stesura della sua tesi complementare, come previsto dal modello di dottorato francese: la traduzione dell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* di Kant, corredata da un apparato di note e da un saggio introduttivo. Come riportato nella *Presentazione* alla pubblicazione dell'opera, curata

²⁴¹ Rovatti (1994), p. 12.

dopo diversi anni da Daniel Defert, François Ewald (1946) e Frédéric Gros, sembra che che Jean Hyppolite e Maurice de Gandillac (1906-2006), nella veste di commissari per la tesi complementare durante la seduta di dottorato di Foucault, abbiano visto nel lavoro del giovane «l'abbozzo di un saggio autonomo da sviluppare».²⁴² I tre curatori dell'edizione di questo lavoro foucaultiano, fino a qualche anno fa poco conosciuto, ritengono che il saggio in questione sarebbe poi stato proprio *Le parole e le cose*: quei primi passi contenevano già in nuce una precisa fotografia del pensiero a lui contemporaneo come contrassegnato da un processo di «crescente antropologizzazione».²⁴³ Il primato dell'uomo, inteso nei termini kantiani, diventerà il nome più adatto a indicare un'età del pensiero scambiata per eterna, ma condannata, come tutte le altre, a lasciare il proprio posto ad altri sistemi di pensiero.

Ne *Le parole e le cose* la nascita dell'«età dell'antopologia»²⁴⁴ viene fatta risalire, infatti, a Kant: egli avrebbe inaugurato la possibilità per l'uomo di pensare a se stesso come oggetto di conoscenza, e quindi di trasformarsi nel “soggetto” come ancora oggi lo intendiamo. L'interesse foucaultiano verso il filosofo di

²⁴² Defert, Ewald, Gros (2008), p. 5.

²⁴³ Defert, Ewald, Gros (2008), p. 6.

²⁴⁴ Defert, Ewald, Gros (2008), p. 7.

Königsberg è profondo e non si ferma a questi aspetti: a destare la sua curiosità intellettuale negli anni successivi sarà il Kant di *Che cos'è l'Illuminismo*, a cui Foucault dedicherà alcuni scritti.²⁴⁵

Probabilmente, il soggetto kantiano gioca lo stesso ruolo del soggetto psicoanalitico: due concetti, in qualche misura collegati, a cui Foucault guarda senza aderirvi, ma soprattutto *da cui* egli guarda in quanto punti di vista troppo radicati per poter essere aggirati. In questo gruppo di idee moderne dell'uomo potrebbe rientrare anche il soggetto fenomenologico, imparentato con i due precedenti poiché, come questi, ricerca nell'uomo connotazioni universali. Si tratta dell'«allotropo empirico-trascendentale»,²⁴⁶ figura fondante dell'episteme moderna, «un essere tale che in esso verrà acquistata conoscenza di ciò che rende possibile ogni conoscenza»²⁴⁷. Il termine «allotropo» viene utilizzato sia in linguistica che in chimica, e indica in entrambi i campi un elemento capace di volgere in forme diverse. Si tratta di termini dallo stesso etimo, come gli aggettivi 'nitido' e 'netto'; o della proprietà chimica di assumere configurazioni differenti, come la grafite o il diamante per il carbonio. Applicando questo nome all'uomo,

²⁴⁵ Foucault (1978c) e (1984f).

²⁴⁶ Foucault (1966a), p. 343.

²⁴⁷ Foucault (1966a), p. 343.

Foucault ne sottolinea il carattere ambiguo di protagonista della conoscenza: egli è colui che ricerca ma anche argomento d'indagine. L'individuazione di questo «allotropo» coincide con la scoperta della radicale contingenza e transitorietà di qualsiasi ordine e principio per la conoscenza. È la certezza foucaultiana di trovare, di volta in volta, oggetti diversi sulla «tavola operatoria» e tavole stesse differenti, del cui accostamento gli uomini di ciascun tempo non si stupiranno.

3.4 Strutturalisti e analitici

«No, Foucault non è stato un pensatore strutturalista»:²⁴⁸ questa frase, che ha la forma di una smentita o, se si preferisce, di una risposta a un quesito non espresso, apre il recente libro omaggio *Michel Foucault* (2008) dello storico e archeologo Paul Veyne (1930). Amico di vecchia data e profondo estimatore dell'impresa filosofica foucaultiana, ad anni di distanza anni dalla stagione dello strutturalismo, Veyne prova a ribaltare la categorizzazione storiografica più accreditata e ribadisce l'esigenza di leggere Foucault al di là di questa. Moltissimi testi a carattere introduttivo o

²⁴⁸ Veyne (2008), p. 9

manualistico collocano l'opera di Foucault nel calderone strutturalista, solitamente accomunandola, quanto a metodo e obiettivi, ad autori come Lacan, Lévi-Strauss, Roland Barthes (1915-1980). D'altra parte, è noto che quella "strutturalista" fu una tra le etichette più labili e problematiche poste dalla storiografia, poiché molti tra gli studiosi a cui sia stata applicata hanno mostrato di volerne prendere le distanze.

Come nota, non senza un certo umorismo, lo stesso Foucault durante la celebre intervista concessa a Duccio Trombadori, «quella dello strutturalismo è una matassa difficile da districare. Se ci si arrivasse però sarebbe molto interessante».²⁴⁹ Invitato, sul finire del 1978, dal giornalista italiano a un commento retrospettivo e pacato, rispetto ai toni accesi del dibattito suscitato dai suoi scritti negli anni Sessanta, il filosofo non nega la complessità della questione e si spinge a una riflessione sulle origini dello strutturalismo, negando la sua adesione al movimento.

In effetti, a quanto ci risulta, non si danno momenti in cui Foucault si sia esplicitamente dichiarato 'strutturalista'. Sono numerosissime le sollecitazioni e le richieste di chiarimenti in merito da parte di intervistatori e critici, i quali si sono visti offrire

²⁴⁹ Trombadori (1978), p. 61

risposte di volta in volta secche e indignate o calme e approfondite, che pertanto potevano prestarsi ad ambiguità. Eppure un assenso in merito non sembra – almeno a quanto ci risulta – essere mai stato concesso dal diretto interessato. Per quale motivo interrogarsi su tale questione nell’ambito di un tentativo di ricostruzione genealogica de *Le parole e le cose*?

Di certo, tra gli scritti foucaultiani, il suddetto testo pare essere quello maggiormente percepito come opera strutturalista; pertanto, come già accennato, ciò non poté non giocare un ruolo decisivo per il successo di pubblico all’uscita del libro nel 1966 e negli anni immediatamente seguenti. Sul piano genealogico dell’analisi del presente, considerando come tempo “presente” il momento d’uscita dell’opera, pertanto, si deve tener conto anche del fatto che il libro fu percepito come strutturalista e venne pubblicato nel pieno dell’entusiasmo per il metodo strutturale; cosa che, come abbiamo provato a dire nelle pagine precedenti, ha indubbiamente condizionato la sua ricezione.

Nel contesto di un esame dei possibili fattori concorrenti all’emergere del libro, e alla luce della forza con cui l’idea di un Foucault strutturalista è ormai radicata nell’immaginario filosofico collettivo, ci sembra importante valutare anche il ruolo che può aver

giocato la corrente culturale tanto in voga nei primi anni della sua attività. Tuttavia, imbarcarsi nell'impresa di stabilire in via definitiva se il testo in questione sia considerabile 'strutturalista' o meno ci sembra una pretesa poco realistica, poiché voci molto più autorevoli di noi vi si sono già cimentate senza raggiungere un accordo generale. Proveremo, quindi, a sospendere il giudizio e ad ascoltare soltanto le testimonianze del diretto interessato, ovvero l'autore; ripercorrendo alcune interviste scopriremo un inaspettato fattore teorico che, a sorpresa, sembra aver concorso a pieno titolo nella provenienza de *Le parole e le cose*.

Come nota Veyne, è importante consultare i *Dits et Écrits* (1994), perché è qui che Foucault «evoca più frequentemente i fondamenti della propria dottrina, più spesso di quanto non faccia nelle opere principali».²⁵⁰ Si tratta di una voluminosa raccolta di quasi tutti i documenti foucaultiani quali articoli, interviste, prefazioni di opere e conferenze, di cui possediamo soltanto una parte in traduzione italiana. Sarebbe impossibile riproporre la totalità delle dichiarazioni del filosofo riguardanti lo strutturalismo; scegliamo, pertanto, alcuni tra i casi che ci sembrano di maggiore

²⁵⁰ Veyne (2008), p. 13.

efficacia nell'indicare lo stato della questione così come emerge dalla voce dell'autore.

Nel 1976, durante un dialogo con gli italiani Pasquale Pasquino (1948) e Alessandro Fontana (1939-2013), curatori di *Microfisica del potere* (1977), Foucault dichiara in maniera perentoria: «se si ammette che lo strutturalismo è stato lo sforzo più sistematico per eliminare non solo dall'etnologia, ma da tutta una serie di altre scienze ed al limite dalla storia stessa il concetto di avvenimento, non vedo chi possa essere più antistrutturalista di me»²⁵¹. La teoria delle epistemi, infatti, si regge sul concetto di «avvenimento» come espressione dell'alea: il caso, l'evento, è per Foucault la caratteristica fondamentale del dispiegamento delle forme della cultura umana nel tempo. Ricercando strutture fisse nell'eterogeneità dei materiali contingenti, il metodo strutturale rinunciarebbe a conteggiare la dimensione aleatoria, perdendo una componente importantissima del processo, sempre transitorio, di costituzione delle forme culturali e sociali.

Un'altra interessante prospettiva del problema è offerta dal filosofo durante un'intervista del 1967: anche il problema del 'senso' divide Foucault dal metodo che gli si vuole attribuire,

²⁵¹ Foucault (1976b), p. 8.

perché diverso è l'interesse di ricerca. Se «lo strutturalismo pone le condizioni formali dell'apparizione del senso», l'obiettivo teorico foucaultiano si disinteressa programmaticamente di questo aspetto, mirando invece alle «condizioni di modificazione o d'interruzione del senso, [...] condizioni nelle quali il senso sparisce per far apparire qualcos'altro».²⁵² È la differenza, il salto, l'inarrestabile riconfigurazione degli assetti, dei codici e degli equilibri a interessare il pensatore francese: il nodo teorico non ha possibilità di essere colto da un punto di vista come quello strutturale, che per Foucault risulta limitato alla sincronia e non aperto alla diacronia. Se nell'occasione appena citata Foucault afferma: «non posso essere assimilato a ciò che è stato definito come “strutturalismo”»,²⁵³ l'anno successivo, sulle pagine della rivista francese “La Quinzaine Littéraire”, egli arriva quasi a negarne l'esistenza, definendolo «una categoria che esiste per gli altri, per coloro che non lo sono».²⁵⁴

Finora abbiamo raccolto alcune risposte decise e perentorie; si sono date, però, anche occasioni in cui il filosofo francese, noto da giovane tra i suoi compagni di studi per il carattere impulsivo e

²⁵² Foucault (1967c), p. 603.

²⁵³ Foucault (1967c), p. 603

²⁵⁴ Foucault (1968b), p. 665

poco disciplinato, mostra di aver imparato con gli anni l'arte diplomatica di saper concedere a lettori, ascoltatori e, soprattutto, intervistatori, un po' di quello che ci si aspetta da lui. Per esempio, nello stesso marzo 1968 in cui ha luogo l'intervista appena citata, Foucault permette all'inviato del "Bonniers Litteräre Magasin" svedese di rivolgersi a lui come "strutturalista" senza obiettare e prestandosi affabilmente a discutere e approfondire il tema. Nel corso del dialogo non sono riscontrabili smentite rispetto alla posizione finora vista, eppure i toni si ammorbidiscono e Foucault si cimenta anche nell'individuazione di alcuni tratti distintivi dello strutturalismo. Questi caratteri, tra l'altro, si rivelano simili ad alcuni motivi celebri della sua ricerca: la messa in discussione del primato del soggetto e l'esplorazione di quello che egli chiama l'«inconscio» sottostante alle forme della conoscenza.²⁵⁵ Ma allora gli obiettivi teorici strutturalisti e foucaultiani coinciderebbero, seppur parzialmente? Riteniamo che la risposta sia ancora una volta negativa, e che si debba prestare attenzione a non confondere le finalità e l'impostazione della ricerca con alcuni risultati parziali. Proviamo a spiegarci meglio, considerando i termini in cui lo strutturalismo compare ne *Le parole e le cose*: esso viene citato,

²⁵⁵ Foucault (1968b), p. 653; 655

poche volte, tra gli aspetti caratterizzanti dell'episteme moderna. Viene definito «non [...] un metodo nuovo» ma «la coscienza desta e inquieta del sapere moderno»;²⁵⁶ è ricondotto alla tendenza, transitoria, di «far affiorare [...] le forme pure»;²⁵⁷ è inoltre visto come strumento dominante dell'etnologia,²⁵⁸ chiaro segno del fatto che anche Lévi-Strauss è stato messo in «archivio» come documento significativo del suo tempo. A nostro avviso, ciò spiega come Foucault possa sostenere di parlare dello strutturalismo «invece di praticarlo direttamente», e di essere «stato portato ad analizzare in termini di struttura», e dunque di ciò che a esso perteneva, «la nascita dello stesso strutturalismo»²⁵⁹. Infatti, diversi anni più tardi, Foucault rivela a Hubert Dreyfus (1929) e a Paul Rabinow (1944) come all'epoca dell'uscita de *Le parole e le cose* egli avesse pensato inizialmente al sottotitolo *Un'archeologia dello strutturalismo*.²⁶⁰ Nonostante egli confessi di non aver «resistito, quanto avrebbe potuto, alla seduzione del lessico strutturalista»²⁶¹

Essersi lasciato sedurre dalla «terminologia strutturalista»: il racconto sul sottotitolo confermerebbe l'attitudine dello studioso ad

²⁵⁶ Foucault (1966a), p. 228.

²⁵⁷ Foucault (1966a), p. 324.

²⁵⁸ Foucault (1966a), p. 403.

²⁵⁹ Foucault (1967d), p. 151

²⁶⁰ Dreyfus, Rabinow (1982), p. 31.

²⁶¹ Dreyfus, Rabinow (1982), p. 32.

accogliere lo strutturalismo come una manifestazione culturale, per quanto molto importante, confinata all'epoca in cui emerge e inadatta allo studio delle precedenti.

Le citazioni sopra riportate sono tratte da un'intervista dal titolo estremamente compromettente rispetto alla posizione extra-strutturalista che Foucault ripete di voler assumere: *La filosofia strutturalista permette di diagnosticare che cos'è "oggi"*. Non si tratta, oltretutto, di un titolo coniato a posteriori da una redazione di rivista, come spesso avviene, ma della citazione di un enunciato pronunciato dal filosofo medesimo durante l'intervista, nell'aprile 1967 in Tunisia. Isolando la definizione dal suo contesto, si può attribuire a essa un significato molto simile a quello della «diagnosi del presente», nome che Foucault attribuisce a una tra le operazioni teoriche a lui più care. Ma, a ben leggere l'intero testo, si nota che anche in questa occasione il pensatore si proclama soltanto un «osservatore innocente»²⁶² di uno strumento teorico, che comunque non esita a definire «rigoroso».²⁶³ Riconoscere a questo metodo la capacità di «diagnosticare che cos'è "oggi"» non significherebbe dunque, a nostro parere, discostarsi dalle precedenti dichiarazioni citate: ci sembra che per il filosofo lo strutturalismo sia in grado di

²⁶² Foucault (1967d), p. 148

²⁶³ Foucault (1967d), p. 150.

leggere bene l'attualità in quanto ne è espressione. Il metodo, tuttavia, non risulterebbe comunque in grado di oltrepassare la dimensione della stretta sincronia e si rivelerebbe inadatto a un'analisi teorica capace di affrontare foucaultianamente la dimensione diacronica della cultura umana.

Nel suo celebre volume intitolato *La struttura assente* (1968), Umberto Eco, il quale possedeva un'ottima e diretta conoscenza dei fatti culturali parigini della fine degli anni Sessanta, racconta di aver avvertito una percezione negativa generale da parte dei lettori nei confronti delle dichiarazioni foucaultiane in merito alla sua non-appartenenza allo strutturalismo. A parere del filosofo italiano, il libro del 1966 del suo collega francese rivelerebbe di fatto una presentazione continua di «griglie strutturali», e questo «in contrasto con le sue sincere professioni pubbliche, che il pubblico crede una civetteria, di non-strutturalismo».²⁶⁴ Pare quindi che l'autodifesa di Foucault non fosse così efficace, e sembra anche che non fosse un pregiudizio da parte dei denigratori a compromettere la credibilità del filosofo in queste affermazioni. Si pensi, per esempio, a Gilles Deleuze, grande amico e ammiratore del pensiero foucaultiano, il quale non esita, nel suo saggio intitolato *Da che*

²⁶⁴ Eco (1968), p. 347.

cosa si riconosce lo strutturalismo?, a utilizzare proprio Foucault tra i suoi casi esemplari.²⁶⁵

D'altra parte, se un'opinione si diffonde e si radica con tale forza, è necessario prenderne atto e riconoscere che il fenomeno avrà avuto solidi motivi per radicarsi. Come evidenzia Judith Revel, se «malgrado le sue ripetute smentite, Foucault viene spesso definito strutturalista, più che per una vera e propria analogia nel pensiero e nel metodo», le ragioni saranno altre. La studiosa francese fornisce un'interpretazione dei fatti basata sul possibile fraintendimento della teoria epistemica:

l'opinione pubblica pensava di aver riconosciuto nei dispositivi di sapere e di potere [...] l'ombra di un determinismo totale, ovvero l'immagine forse storica ma comunque coercitiva di una determinazione univoca di ciò che si è, espressa attraverso la struttura globalizzante dell'*epistème* alla quale si appartiene.²⁶⁶

Forse il concetto di episteme, così come presentato nel libro del 1966, e ribadito più o meno direttamente nell'analisi dei discorsi

²⁶⁵ Deleuze (1972).

²⁶⁶ Revel (1996), p. 15.

proposta nel successivo saggio metodologico del 1969 *L'archeologia del sapere*, non era così peregrino rispetto all'orizzonte strutturalista tanto in voga. Per parte nostra, ci limitiamo a prendere atto delle dichiarazioni di Foucault in merito alla questione, ritenendo comunque significativo il fatto che egli non desiderasse essere chiamato strutturalista.

Proseguendo nella nostra raccolta delle occasioni in cui il pensatore riflette sul proprio lavoro, ci soffermiamo su di un'altra intervista, di poco successiva all'uscita de *Le parole e le cose*, la quale rivela una prospettiva alternativa allo strutturalismo: quella della «ragione analitica contemporanea»²⁶⁷. Con questa definizione, Foucault fa riferimento a una nuova configurazione del pensiero, caratteristica dell'episteme che a suo avviso sarebbe prossima a soppiantare quella dell'età moderna. Questa configurazione della «ragione» si distinguerebbe dalla precedente proprio grazie al suo abbandono dell'idea di «Uomo» e delle sue caratteristiche trascendentali.

Evidentemente, la riflessione si colloca nello stesso orizzonte teorico proposto nelle battute finali di *Le parole e le cose*: per quel «volto di sabbia», la tanto paventata cancellazione «sull'orlo del

²⁶⁷ Foucault (1966b), p. 124.

mare»²⁶⁸ pare essere alle porte, e l'evento responsabile di ciò sarebbe proprio l'avvento di un nuovo tipo di ragione. Fino alla sua piena affermazione, le avvisaglie permettono di definirla unicamente in forma negativa, ossia spiegando cosa *non* è: si tratterebbe di una «cultura non dialettica»,²⁶⁹ «incompatibile con l'umanesimo».²⁷⁰

La scelta dell'attributo «analitica» evoca immediatamente la denominazione attribuita al pensiero filosofico anglosassone e americano, in contrapposizione alla filosofia continentale degli altri Paesi d'Europa. È curioso, invece, notare come Foucault si appropri del termine “analitico”, aggiungendo a esso utili porzioni di significato. La «ragione analitica», di cui Foucault continuerà a parlare talvolta anche negli anni successivi,²⁷¹ si caratterizza, tra gli altri aspetti per non avere «un luogo privilegiato».²⁷² Non è dunque del pensiero contemporaneo tipico dei paesi di lingua inglese che si tratta, o almeno non in maniera esclusiva. Tuttavia, Foucault cita due importanti filosofi analitici: Bertrand Russell (1872-1970) e

²⁶⁸ Foucault (1966a), p. 414.

²⁶⁹ Foucault (1966b), p. 125.

²⁷⁰ Foucault (1966b), p. 124.

²⁷¹ Per rigore metodologico, ci limitiamo in questa sede a considerare le affermazioni foucaultiane vicine al 1966, che con maggiore probabilità contengono informazioni sugli studi e gli interessi coltivati dal filosofo prima e durante la scrittura de *Le parole e le cose*. Per alcuni approfondimenti sulla contaminazione analitica in tutta l'opera di Foucault, rimandiamo al nostro De Rosa (2014a).

²⁷² Foucault (1966b), p. 125.

Ludwig Wittgenstein (1889-1951); il primo per aver «fatto la critica logica della filosofia»²⁷³ e il secondo per aver «posto il problema dei rapporti fra logica e linguaggio».²⁷⁴ Si tratta di operazioni teoriche estremamente interessanti per il filosofo francese, poiché gli appaiono testimoniare una tendenza, fino ad allora inaudita, a superare il paradigma “Uomo” mettendo in discussione i fondamenti della filosofia e del linguaggio.

La disinvoltura con cui Foucault si appropria di un termine-categoria che ha il suo preciso posto nella storiografia, adattandolo alle sue esigenze, si nota con evidenza nell’elenco di nomi citati per l’occasione. Insieme a Russell e Wittgenstein ci sono Nietzsche, Martin Heidegger (1889-1976), «i linguisti» dell’epoca e Lévi-Strauss, considerato come nome-simbolo delle nuove tendenze dell’etnologia.²⁷⁵ Così ridefinita, la «ragione analitica» risulterebbe un raggruppamento almeno a prima vista eterogeneo, che include due celeberrimi nomi della filosofia tedesca insieme ad altrettanti pensatori analitici anglosassoni e a una parte dell’ambiente strutturalista. Il principio su cui si sostiene questa unione è, per Foucault, il ruolo di rottura e di apertura che ognuno degli elementi

²⁷³ Foucault (1966b), p. 125.

²⁷⁴ Foucault (1966b), p. 125.

²⁷⁵ Foucault (1966b), p. 125. Per un approfondimento sul problema di una riflessione antidialettica in Nietzsche e in Heidegger, rimandiamo a Natoli (1981), pp. 53-55.

citati giocherebbe nell'insinuarsi di una nuova configurazione epistemica.

La nuova configurazione del pensiero, della quale i nomi citati rappresenterebbero le prime testimonianze, viene definita come «non dialettica»: si adombra in tal modo un problema estremamente complesso, quale è quello di alcuni grandi sistemi filosofici. Il pensatore francese cita Marx ed Hegel definendoli i «grandi responsabili dell'umanesimo contemporaneo», rei di aver promesso «l'uomo all'uomo»: «perché è sempre, in fondo, una filosofia del ritorno a se stessi, in un certo senso la dialettica promette all'essere umano che egli diventerà un uomo autentico e vero».²⁷⁶ Foucault ama giocare con il fuoco e non teme le contestazioni; non gli crea problemi dunque concedere a questi grandi nomi della filosofia soltanto queste poche battute, dense d'accusa di illusorietà. Egli propone allora, per contrasto, i caratteri fondamentali di questa «ragione analitica»:

mi sembra che il pensiero non dialettico che si costituisce adesso non metta in gioco la natura o l'esistenza, ma ciò che vuol dire sapere. Il suo oggetto specifico sarà il sapere [...]

²⁷⁶ Foucault (1966b), p. 124.

Dovrà interrogarsi, da una parte sui rapporti che possono esistere fra i differenti campi del sapere e, dall'altra, fra sapere e non-sapere.²⁷⁷

Col cambiare delle epoche muta la posta in gioco della conoscenza: non più una «consolante [...] riconciliazione dell'uomo con se stesso in una totale illuminazione», ma l'obiettivo, forse «meno accattivante», di chiarire la natura «del sapere e dei suoi isomorfismi», perché «dopotutto, il ruolo della filosofia non è necessariamente quello di addolcire l'esistenza degli uomini e di promettere loro qualche cosa come la felicità».²⁷⁸

È una bella sfida quella che ci consegna Foucault, proponendoci un elenco di nomi tanto eterogeneo e lontano dalle classificazioni a cui siamo abituati. Nietzsche e Heidegger hanno in comune l'aver problematizzato la questione dell'"origine", stabilendo l'urgenza di rifondare il pensiero. Wittgenstein e Russell, poi, non sarebbero in quest'ottica così distanti dai loro colleghi tedeschi né dal francese Lévi-Strauss, se si guarda alle loro ricerche come a lavori contrassegnati dall'obiettivo di aprire uno spazio nuovo in cui dare forma a un pensiero non più antropocentrico.

²⁷⁷ Foucault (1966b), p. 126.

²⁷⁸ Foucault (1966b), p. 126.

Sarebbe dunque una riformulazione del problema della conoscenza, della possibilità stessa del sapere, a unire questi nomi e questi nuovi momenti del pensiero; una possibilità della conoscenza che porrebbe fine al lungo regno dell'Uomo.

In occasioni successive Foucault tornerà a riflettere sul pensiero analitico, in particolar modo citando Russell e Wittgenstein e rivelando un'affinità, che è anche in parte un debito, verso l'autore di *Ricerche filosofiche* (1953). Maggiormente orientato all'analisi del potere, qualche anno dopo il 1966, si dirà entusiasta dell'attenzione tipica della filosofia analitica angloamericana verso il «linguaggio ordinario» e dell'idea di pensare alle relazioni in termini di «giochi» tra elementi.²⁷⁹ Inoltre, se si pensa alla preferenza accordata dai filosofi analitici al ragionare per “problemi” piuttosto che a muoversi tra l'esegesi agli “autori” e il dialogo con le grandi opere, non è difficile percepire una certa somiglianza tra lo stile di ricerca del filosofo francese e dei suoi colleghi di lingua inglese.

La questione in oggetto viene posta nel corso dell'intervista, sopra citata, del 1966; pertanto ci sembra ragionevole dedurre che le prime letture degli analitici da parte di Foucault fosse precedente

²⁷⁹ Si vedano in particolare Foucault (1973) e (1978b).

o tutt'al più contemporanea a *Le parole e le cose*. Sembra che il concetto siffatto di «ragione analitica» sia stato elaborato conseguentemente all'incrocio di più filoni di ricerca, e che abbia giocato un ruolo importante nella nascita de *Le parole e le cose*, a partire dall'idea della morte dell'uomo.

3.5 *La storia*

In quale misura è possibile intraprendere il delicato compito di una “lettura” del passato? Leggendo *Le parole e le cose*, la faglia che separa un'episteme dall'altra sembra profonda quanto quelle lasciate da un potente terremoto. Ci si chiede, allora, se tra le epoche esistano dei “ponti” in grado di lasciare scorgere, anche se in lontananza e dal vincolo di una prospettiva, qualcuno degli aspetti caratterizzanti degli spazi d'ordine che gli uomini del passato sentivano propri. Il pensatore che volge il suo sguardo ai sistemi di pensiero non più in vigore rischierà sempre «l'anacronismo»,²⁸⁰ correrà inevitabilmente il pericolo di trarre dalle idee «di cui è diventato lo storico, l'idea di una verità che si è

²⁸⁰ Canguilhem (1967), p. 425.

costituita progressivamente?»²⁸¹ Come osserva Georges Canguilhem, la possibilità di una storia delle idee è data dal fatto che, pur non essendoci trasparenza tra un'epoca e l'altra, non è data neanche una totale estraneità. Una ricerca come quella realizzata da Foucault nel 1966 deve poggiare su questo assunto implicito; altrimenti, «come spiegare la comparsa, oggidì, in un campo epistemologico senza precedenti, di un'opera come *Le parole e le cose?*». ²⁸²

Il “fare storia” è una questione delicata, complessa, che nelle mani di Foucault assume toni inediti e spesso scandalosi per chi fa di questo tipo di ricerca il suo mestiere; nonostante il pensatore in diverse occasioni si definisca con piacere uno storico, non sembra essere mai stato recepito come tale. Tale desiderio non è di certo agevolato dal caratteristico stile foucaultiano così carente di riferimenti e note bibliografiche, colmo di documenti e fonti spesso appartenenti a campi estremamente eterogenei, ed espresso mediante lo sfoggio di una scrittura tanto brillante da rasentare il romanzesco. Quando simili osservazioni vengono poste a Foucault da un intervistatore per “*Les Lettres Françaises*”,²⁸³ egli risponde

²⁸¹ Canguilhem (1967), p. 425.

²⁸² Canguilhem (1967), p. 424.

²⁸³ Foucault (1967a).

sostenendo che il suo lavoro sarebbe ispirato a un nuovo modo di fare storia.²⁸⁴ Un profondo mutamento nella *ratio* degli studi storici, una nuova tendenza alla quale egli s'ispira, sarebbe in corso già da diversi anni, ma sarebbe ancora poco noto al grande pubblico.

Come nel caso della «ragione analitica», il pensatore suffraga la propria tesi fornendo alcuni nomi; in questo caso egli parla di Fernand Braudel (1902-1985), François Furet (1927-1997), Denis Richet (1928-1989), Emmanuel Le Roy Ladurie (1929), «la scuola sovietica e di Cambridge»;²⁸⁵ in altre occasioni vengono citati anche Marc Bloch (1886-1944) e Lucien Febvre (1878-1956). Nell'intervista, anche a Louis Althusser viene riconosciuto il ruolo di protagonista del rinnovamento storiografico: la prima parte di *Leggere il Capitale* contiene infatti alcune riflessioni sulla nuova direzione anti-continuista imboccata dalla storia della conoscenza, della quale Althusser indica Foucault come uno dei principali portavoce.

I mutamenti in atto nel fare storia sembrano essere diversi e radicali, a partire da un problema centrale come quello della periodizzazione: essa viene sovvertita, nella convinzione che la

²⁸⁴ Per un approfondimento della nozione di storia in *Le parole e le cose*, rimandiamo al nostro De Rosa (2011).

²⁸⁵ Foucault (1967a), p. 153.

suddivisione tradizionale «scandita dalle rivoluzioni politiche»²⁸⁶ dovesse essere sostituita da altri criteri. A subire consistenti modifiche sarebbe anche la maniera di considerare le scienze umane e la storia, la cui suddivisione tradizionale ascriverebbe alle prime un interesse verso il piano sincronico della cultura, riservando alla seconda il problema del «grande cambiamento incessante».²⁸⁷ La direzione contemporanea volgerebbe invece, secondo Foucault, verso l'abbattimento di questi compartimenti stagni, in direzione di una contaminazione di metodi e strumenti d'analisi. Ne conseguirebbe un'ulteriore innovazione, consistente nell'introduzione di «rapporti e modi di legame molto più numerosi dell'universale relazione di causalità»²⁸⁸: non più solo una catena di cause ed effetti, ma una configurazione frastagliata e discontinua che emergerebbe in tutta la sua complessità.

La concezione foucaultiana del divenire sembra affondare le sue radici ai tempi della formazione giovanile, con i maestri Canguilhem e Dumézil; verso questi giganti del pensiero contemporaneo il giovane allievo non manca di esprimere riconoscenza. L'approccio, tutto bachelardiano, con cui

²⁸⁶ Foucault (1967a), p. 154.

²⁸⁷ Foucault (1967a), p. 155.

²⁸⁸ Foucault (1967a), p. 155.

Canguilhem tratta la storia dei concetti scientifici non poteva non imprimere un effetto profondo sull'idea foucaultiana del fare storia, e sulla feconda disinvoltura nel traslare schemi e idee d'analisi dalle scienze a qualsiasi altro campo.²⁸⁹ Anche il maestro Dumézil si rivela illuminante per il modo d'intendere la ricerca storica: le sue intuizioni sugli «isomorfismi», come quelli riscontrati tra religione romana e leggende proprie di altri popoli, si rivelano utili per individuare modelli teorici comuni a diversi discorsi scientifici e a scoprire, in questa consapevolezza e in questi confronti sinottici, uno strumento irrinunciabile d'analisi.²⁹⁰

²⁸⁹ Cfr. Foucault (1968d), p. 23.

²⁹⁰ Cfr. Foucault (1967a), p. 159.

4. Effetti

*il mondo quale noi lo conosciamo [...] è
[...] una miriade d'avvenimenti aggrovigliati*

Michel Foucault²⁹¹

Il percorso intrapreso finora ci ha permesso di ricostruire elementi importanti del percorso di provenienza del libro *Le parole e le cose*, con l'obiettivo di raccogliere materiali utili per una genealogia dell'opera. Abbiamo colto l'invito di Foucault a collocarci sulla strada da lui intrapresa, provando a vestire i difficili panni del genealogista, che «parte alla ricerca [...] degli innumerevoli inizi»²⁹² che possono aver dato vita all'oggetto che sceglie di indagare. È una via che non consente certezze, ma che la lezione foucaultiana ci insegna a tentare ugualmente, allenandoci a produrre ipotesi quanto più verosimili sulle «forze» in gioco nella dura lotta dell'emergenza.

A questo punto del nostro cammino, guardando a tutte le ricerche compiute dal filosofo francese, ci accorgiamo che il libro stesso di cui ci siamo occupati sinora costituisce, a sua volta, una potente forza risultata decisiva per il prosieguo della sua ricerca filosofica. *Le parole e le cose*

²⁹¹ Foucault (1971), p. 44.

²⁹² Foucault (1971), p. 35.

non sembra configurarsi come opera chiusa: pare piuttosto aver funzionato da apertura ad alcuni tra i discorsi sviluppati da Foucault negli anni successivi. Può essere interessante, allora, non chiudere il nostro studio su questo libro ma rilanciare la genealogia come un'infinita rete, mostrando quel continuo divenire di forze in lotta e intrecci di effetti, su cui il filosofo francese ha lavorato per tutta la vita.

4.1 *Altrove*

Il 1966 non è soltanto l'anno d'uscita di *Le parole e le cose*, ma anche di altri due testi, più agili, che potrebbero essere definiti complementari al celebre libro: un breve saggio intitolato *Il pensiero del fuori*,²⁹³ e una conferenza tenuta su Radio France Culture, dedicata a *Le eterotopie*.²⁹⁴ Focalizzandosi su problemi non sovrapponibili ma intersecati, i due scritti sembrano costituire una più ampia inquadratura sulla questione del Medesimo, descrivendo una regione che pur facendo parte del Medesimo si trova *altrove*.

Queste riflessioni coeve al *bestseller* foucaultiano trovano in esso, particolarmente nel concetto di «ordine», la loro premessa: si tratta della

²⁹³ Foucault (1966d).

²⁹⁴ Foucault (1966c).

«legge interna»²⁹⁵ alle cose, il «reticolo segreto» che ne governa la convivenza e la vicinanza e che predispone per ogni cultura il riconoscimento delle identità. La famosa enciclopedia cinese della *Prefazione*, citata da un racconto di Borges, funziona come motivo ispiratore di tutta la ricerca sull'ordine proprio in quanto ne presenta uno che per noi è assolutamente inconcepibile. L'assurdo elenco di animali, che non possiamo fare a meno di leggere come un'accozzaglia di elementi, genera in noi un'inquietudine dovuta all'«impossibilità pura e semplice di pensare *tutto questo*»,²⁹⁶ ovvero quella che leggiamo, che proviamo inquietudine. Il fatto che si tratti proprio di un'enciclopedia, inoltre, aumenta il senso di smarrimento: il testo per eccellenza riservato alla divulgazione del sapere propone un elenco assurdo, pertanto non ci resta che supporre, con effetto ancora più straniante, che l'ipotetico autore abbia usato un criterio che riteneva logico. Per definire lo strano inventario cinese, Foucault usa due termini: «*eteroclitico*» ed «*eterotopia*»,²⁹⁷ entrambi dotati della stessa radice il cui significato attiene alla sfera semantica del “diverso”. Il primo nome coincide con un'indicazione grammaticale: vengono definiti eteroclitici gli elementi la cui flessione utilizza diverse radici; un esempio molto comune riguarda

²⁹⁵ Foucault (1966a), p. 10, 14.

²⁹⁶ Foucault (1966a), p. 5, corsivo dell'autore.

²⁹⁷ Foucault (1966a), p. 7, corsivo dell'autore.

il verbo italiano “andare”. Il secondo termine è invece legato alla medicina e alla botanica, e indica un’inaspettata produzione di funzioni o di tessuti da parte di organi che normalmente non vi sarebbero destinati. Possiamo supporre che il filosofo si sia appropriato del termine grazie ai suoi studi giovanili molto prossimi alla medicina, servendosi poi della sua componente semantica relativa a *topos*, cioè ‘luogo’, e spostando il suo significato verso altre sfere del sapere. L’enciclopedia cinese ci apre gli occhi di fronte all’eteroclitico, ovvero alla possibilità che esistano ordini totalmente diversi dal nostro, i quali prevedono una disposizione delle cose di cui non riusciamo a scorgere il «luogo comune»:²⁹⁸ si tratta infatti di luoghi totalmente altri, di eterotopie.

Lo spazio eterotopico non è espressione di un Altro che nega il Medesimo; non equivale alla «disragione», ma le è forse legato da una flebile parentela, che si manifesta nel suo potere insieme inquietante e «d’incantesimo».²⁹⁹ Nella conferenza per Radio France Culture, Foucault esalta il fascino degli «spazi altri» e ne evidenzia l’onnipresenza geografica e storica, definendoli «una costante di ogni gruppo umano»³⁰⁰ pur nelle loro diverse forme. È facile cogliere l’assonanza del nome con quello dell’“utopia”: tra i due concetti c’è un nesso importante, che si

²⁹⁸ Foucault (1966a), p. 7, corsivo dell’autore.

²⁹⁹ Foucault (1966a), p. 6.

³⁰⁰ Foucault (1966c), p. 14.

definisce per alcune somiglianze e alcune differenze. Ne *Le parole e le cose* i due termini venivano contrapposti con forza, mediante l'assegnazione a quello utopico di un carattere consolatorio e felice, che verrebbe sostituito per l'eterotopia da una profonda sensazione d'inquietudine. Durante l'occasione radiofonica, invece, il neologismo foucaultiano viene distinto dall'utopia per il possesso di «un luogo preciso e reale» e di «un tempo determinato».³⁰¹ Esempi ne sono «i giardini, i cimiteri, i manicomi, le case chiuse, le prigioni, i villaggi del club Méditerranée»,³⁰² ma anche i teatri, i cinema o i giardini; tutti posti caratterizzati da una realtà che contesta quella quotidiana. Ciò avviene per la capacità dell'eterotopia di concentrare più luoghi in un luogo, più tempi in un tempo; a causa della manifesta illusorietà di ciò che vi avviene, o anche per un'insolita e incompiuta possibilità di entrarvi, la quale ne fa «un luogo aperto, ma che ha la proprietà di farvi restare fuori».³⁰³ Queste «contestazioni mitiche e reali dello spazio in cui viviamo»³⁰⁴ sarebbero una costruzione di cui nessun gruppo sociale abbia mai potuto fare a meno: come se la possibilità di sbirciare su ordini, spazi, cronologie completamente differenti da quella in cui si vive ordinariamente fosse un'imprescindibile necessità umana.

³⁰¹ Foucault (1966c), p. 11.

³⁰² Foucault (1966c), p. 13.

³⁰³ Foucault (1966c), p. 23-24.

³⁰⁴ Foucault (1966c), p. 14.

Si tratta di forme di ribellione? È possibile evadere dall'ordine dall'episteme, anche solo per pochi istanti? Esiste un «fuori», e possiamo avervi accesso? Queste domande ci conducono allo scritto intitolato *Il pensiero del fuori*, dedicato da Foucault alla scrittura di Maurice Blanchot. Il problema di un “esterno” rispetto al pensiero viene dalla riflessione sulla letteratura, nella forma che essa assume e nei dettami che si propone nella contemporaneità. Ne *Le parole e le cose* essa veniva definita, insieme alla filologia, alla formalizzazione e all'ermeneutica, come uno dei quattro destini del Linguaggio al tramontare dell'età classica, compiutosi nella successiva età moderna. Allontanandosi progressivamente dal «discorso di idee», nel letterario il linguaggio si ripiega su se stesso, diventando autoreferenziale e inaugurando quella fase in cui la risposta alla domanda nietzscheana «Chi parla?» viene data da Mallarmé indicando la «Parola stessa».³⁰⁵ Nonostante sia una «figura gemella» degli studi filologici, in quanto i due campi del sapere hanno una comune nascita come ramificazioni del Linguaggio, la letteratura risulta essere «la contestazione della filologia». Essa, infatti, non riserva spazio alcuno alla riflessione sull'ordine delle «disposizioni

³⁰⁵ Foucault (1966a), p. 409.

fondamentali d'una lingua», e la grammatica vi viene ridotta «al potere spoglio di parlare».³⁰⁶

L'opera letteraria delimita un raggio d'azione in cui non importa chi sia a parlare: la questione dell'«autore», che fino a poco tempo prima rivestiva grande importanza per la narrativa, perde di importanza:³⁰⁷ il letterario prolifica in un «fuori» che è tale anche rispetto a «qualsiasi soggettività per farne sorgere come dall'esterno i limiti».³⁰⁸ La critica letteraria smette di occuparsi dei rapporti tra opera e autore, iniziando a lavorare soltanto sull'opera in se stessa. Questa caratteristica sembra quasi propria di un'era che ha già imparato a fare a meno dell'uomo come principio conoscitivo, eppure è proprio nell'età moderna che la letteratura fiorisce in quanto forma assunta dal Linguaggio. Il letterario così inteso era sconosciuto prima dell'avvento del concetto moderno di uomo, eppure esso potrebbe essere, al contempo, un sintomo della sua imminente cancellazione. «L'essere del linguaggio», infatti, «appare di per se stesso solo nella scomparsa del soggetto»:³⁰⁹ la riflessione foucaultiana su letteratura e pensiero del fuori sembra intersecarsi con il presagio sulla morte dell'uomo, poiché in questa forma che il linguaggio ha assunto nell'età moderna, profondamente diversa da quella filologica,

³⁰⁶ Foucault (1966a), p. 324.

³⁰⁷ Le conseguenze di questo discorso saranno trattate da Foucault nella conferenza intitolata *Che cos'è un autore?*, di cui ci occuperemo nel prossimo paragrafo.

³⁰⁸ Foucault (1966d), p. 17.

³⁰⁹ Foucault (1966d), p. 17.

ermeneutica, formale e letteraria, vi sarebbe già la tendenza a fare a meno di un soggetto unificatore. Il nodo teorico è posto da Foucault in forma interrogativa: egli si chiede insieme a noi cosa potrebbe succedere, ammettendo di non essere in grado di fornire una risposta. Forse la ricostituzione dell'«unità perduta del linguaggio» comporterà la chiusura dell'epoca dell'uomo; forse, altrimenti, essa provocherà l'apertura di un pensiero, e dunque di un ordine epistemico, del tutto nuovo: «non è forse questo che Nietzsche preparava, quando all'interno del suo linguaggio uccideva, insieme, l'uomo e Dio»?³¹⁰

Siamo partiti da alcune domande circa la possibilità di uscire dall'ordine delle cose, di sovvertirlo o di sottrarsene anche solo momentaneamente. La dimensione del letterario nasce per Foucault, in effetti, grazie a un “esterno”, a «un passaggio al di “fuori”»: il linguaggio sfugge al modo d'essere del discorso – vale a dire alla dinastia della rappresentazione –, e la parola letteraria si sviluppa a partire da se stessa».³¹¹ Abbiamo a che fare forse con una produzione capace di sfuggire alle regole? Riprendendo il titolo di uno dei capitoli del *Pensiero del fuori*, ci chiediamo: *Dov'è la legge, che fa la legge nella letteratura?*

³¹⁰ Foucault (1966a), p. 331.

³¹¹ Foucault (1966d), p. 14.

Coerentemente ai principi della teoria epistemica, Foucault nega la possibilità del venir meno della legge, per le cose così come per le parole; l'ordine gode però di una forte capacità mimetica, che emerge con particolare forza in ambito letterario permettendogli di nascondersi. Ciò non evidenzerebbe un limite, ma la condizione stessa della sua potenza: al contrario della «solidità delle cose esteriori»,³¹² che rende facile la disubbidienza, il grande oceano invisibile che è la legge «avvolge, [...] limita, [...] circonda», trasformando inesorabilmente e silenziosamente le «singolarità nella grigia monotonia dell'universale».³¹³ Non esiste trasgressione capace di sovvertirla, fermarla o prendersene gioco: «qualsiasi cosa si faccia, per quanto grandi siano il disordine e l'incuria, la legge ha già dispiegato la sua potenza [...] Per quante libertà si prendano, esse non sono in grado di interromperla».³¹⁴ Il “fuori”, allora, non è uno spazio abitabile da noi: con questo termine Foucault non indica una via di fuga dall'ordine, ma il limite esterno del pensiero stesso, l'*habitat* della legge in sé, mutevole anch'essa, che dall'esterno permea e modella di volta in volta i confini della nostra episteme.

³¹² Foucault (1966d), p. 35.

³¹³ Foucault (1966d), p. 36.

³¹⁴ Foucault (1966d), p. 35.

4.2 In morte dell'uomo

Il 5 gennaio del 1965, ricasando dalla Tunisia, Foucault ha occasione di osservare dal finestrino dell'aereo il toccarsi tra l'acqua e la linea costiera dell'isola di Djerba;³¹⁵ questo spettacolo naturale lo ispira ad appuntare, su una cartolina, la celebre frase conclusiva di *Le parole e le cose*. È una sentenza molto forte, che predice un tempo limitato a una tra le idee in apparenza più profondamente radicate nella nostra cultura occidentale: l'uomo stesso. «Come sull'orlo del mare un volto di sabbia», con lo stesso moto improvviso e rapido, anche il concetto di uomo potrebbe essere «cancellato»,³¹⁶ senza lasciare traccia visibile.

Il finale del libro non arriva certo a sorpresa: il lettore viene preparato, condotto per mano lungo una storia presentata in modo molto diverso da quello abituale, che si dispiega per ordini di volta in volta nuovi. Esattamente come già successo nel passato, al darsi di «un cambiamento nelle disposizioni fondamentali del sapere» il «suolo del pensiero» muterà ancora, portando a una configurazione di cui ancora non possiamo conoscere nulla, se non che l'uomo come oggi lo conosciamo non ci sarà.³¹⁷

³¹⁵ Foucault (1996), p. 38.

³¹⁶ Foucault (1966), p. 414.

³¹⁷ Foucault (1966), p. 414.

Con questa profezia si chiude l'*archeologia delle scienze umane*; il risultato teorico, però, non sembra rimanere isolato e privo di sbocchi nelle successive ricerche del filosofo. Infatti, guardando ai suoi lavori successivi, ci sembra di poter notare che l'ipotesi della morte dell'uomo sia diventata, per Foucault, il punto di partenza di altre indagini. Per potere meglio guardare alla questione, occorre riprendere la definizione proposta da Foucault nel suo libro per il termine «uomo»; solo successivamente potremo riuscire a cogliere le conseguenze teoriche più significative del suo presagio.

In cosa consiste questo principio che ha dominato e fondato il sapere occidentale a partire dalla fine del XVIII secolo, la cui presunta immortalità Foucault viene a smentire? Si tratta di un certo modo di pensare la soggettività, che il filosofo aveva cominciato a descrivere in *Nascita della clinica* (1963),³¹⁸ la cui peculiarità consiste nell'essere, oltre che soggetto, anche oggetto privilegiato del sapere. È Immanuel Kant ad essere investito del ruolo di rottura rispetto alle passate concezioni dell'individuo: il filosofo tedesco è l'iniziatore della discussione sopra le condizioni di possibilità della rappresentazione e i suoi «limiti di diritto».³¹⁹ La svolta rappresentata dalla critica kantiana non è il solo momento di preparazione all'episteme moderna: a essa si

³¹⁸ Foucault (1963).

³¹⁹ Foucault (1966), p. 262.

aggiungono la nascita della psicologia, maturata dalla partizione tra ragione e sragione, nonché l'utilizzo della morte in medicina attraverso lo studio dei cadaveri. Questi tre momenti della storia del sapere si sono rivelati fondamentali affinché l'individuo cominciasse a pensare «d'essere insieme soggetto ed oggetto della sua propria conoscenza».³²⁰

Il posto mancante nel quadro di Velàzquez, che è al tempo stesso quello dell'autore e del destinatario della rappresentazione, è anche il posto della figura che segnerà l'episteme successiva con la sua onnipresenza, costituendosi come sorgente legittimatrice di ogni studio su se stessa. È proprio questo «allotropo empirico-trascendentale», lo strano essere dalla duplice natura «tale che in esso verrà acquistata conoscenza di ciò che rende possibile ogni conoscenza», ad essere in fin di vita nel XX secolo.³²¹ Questa ipotesi teorica lascia le sue tracce in diverse occasioni della ricerca foucaultiana: proveremo ad esaminarle attraverso alcuni suoi scritti, proposti in ordine non cronologico ma utile a una esposizione per problemi.

Ci sembra di poter individuare la prima di queste occasioni nella conferenza intitolata *Che cos'è un autore?*,³²² tenuta da Foucault 1969 presso la Société française de philosophie; un evento di grande

³²⁰ Cfr. Foucault (1963), pp. 209-210.

³²¹ Foucault (1966a), p. 343.

³²² Foucault (1969c).

risonanza, che vide la partecipazione di nomi importanti come quello del filosofo Jean Wahl (1888-1974), dello scrittore Jean d'Ormesson (1925) e dello psicoanalista Jacques Lacan.

La maniera disinvolta e poco tradizionale con cui Foucault si serve degli autori e dei loro nomi propri, nel saggio del 1966 come in quasi tutti i suoi altri scritti, è famosa. Nel corso della conferenza, egli prende le mosse proprio da questa sua – spesso contestata - tendenza, per evidenziare tutta la problematicità intrinseca alla nozione di «autore» in quanto «punto forte dell'individualizzazione nella storia delle idee, delle conoscenze, delle letterature, [...] della filosofia e in quella delle scienze».³²³ L'autore dovrebbe essere definito in rapporto a ciò di cui è tale, ovvero alla sua opera; anche la definizione di questo concetto, però, risulta densa di difficoltà. Foucault sottolinea l'impossibilità di eleggere dei criteri universali e definitivi per individuare, «fra i milioni di tracce lasciate da una persona dopo la sua morte»,³²⁴ cosa poter definire «opera» e cosa, invece, poter trascurare. La proposta foucaultiana consiste nell'abbandonare l'idea di un'ermeneutica fondata sul nome proprio, e nel pensare al creatore dell'opera attraverso il concetto di «funzione-autore».³²⁵ Considerato come «funzione», l'autore perde il

³²³ Foucault (1969c), p. 62.

³²⁴ Foucault (1969c), p. 65.

³²⁵ Foucault (1969c), p. 78.

ruolo di perno della critica e, soprattutto, la sua presunta necessità, svelandosi in quanto formazione emergente da un determinato assetto discorsivo. «Si può immaginare una cultura dove i discorsi circolerebbero e sarebbero ricevuti senza che la funzione-autore apparisse mai»,³²⁶ osserva il filosofo: allora ciò che noi oggi chiamiamo «autore» non è un nome necessario ma contingente, «probabilmente soltanto una delle specificazioni possibili della funzione-soggetto».³²⁷

Tale prospettiva di analisi si colloca in continuità con il più ampio inquadramento teorico pensato da Foucault per indagare il funzionamento e la circolazione di enunciati e discorsi, considerati nella loro «esistenza materiale».³²⁸ L'autore, così come il soggetto parlante, non viene visto in quanto entità che conferisce origine e senso al discorso, bensì come una sorta di proprietà emergente da alcune configurazioni culturali, particolari e transitorie. Il filosofo sintetizza come segue il suo obiettivo: «si tratta di togliere al soggetto [...] il suo ruolo di fondamento originario, e di analizzarlo come una funzione variabile e complessa del discorso».³²⁹

Già nella riflessione sulla letteratura sviluppata ne *Il pensiero del fuori*, la propensione ad abbandonare la funzione-autore veniva colta in

³²⁶ Foucault (1969c), p. 78.

³²⁷ Foucault (1969c), p. 78.

³²⁸ Foucault (1969a), p. 72.

³²⁹ Foucault (1969c), p. 78.

alcuni segnali caratteristici della critica letteraria contemporanea: questo campo di studi avrebbe, di fatto, cambiato quasi totalmente il proprio obiettivo, cessando di interessarsi dei rapporti dell'autore con la sua opera. Scissa dalla sua fonte, essa sarebbe diventata oggetto d'analisi «nella sua struttura, nella sua architettura, nella sua forma intrinseca e nel gioco dei suoi rapporti interni»,³³⁰ testimoniando uno spostamento per cui «la scrittura» si riferirebbe ormai «solo a se stessa».³³¹

Ci sembra che questa riflessione possa essere strettamente connessa a una delle formule con cui Foucault esprime la sua sentenza finale in *Le parole e le cose*, della quale sarebbe dunque uno sviluppo: «l'uomo progressivamente perisce a misura che più forte brilla al nostro orizzonte l'essere del linguaggio».³³² L'orizzonte che vede il brillare della «parola stessa» coinciderebbe con una configurazione di saperi successiva al dominio dell'uomo in quanto soggetto-oggetto, la quale gli nega di poter mantenere lo spazio di primo piano che occupava in precedenza.

Passiamo ora a un altro filone di ricerca, che ci sembra strettamente connesso all'ipotesi sulla morte dell'uomo, e dunque collocabile in un orizzonte aperto in seguito alla realizzazione de *Le parole e le cose*: la

³³⁰ Foucault (1969c), p. 64.

³³¹ Foucault (1969c), p. 63.

³³² Foucault (1966), p. 412.

riflessione etica sulla «soggettivazione».³³³ In diverse occasioni³³⁴ Foucault ha affermato l'intenzione di conferire alla sua ricerca una sorta di partizione in tre momenti, che definisce «assi»: sapere, potere e soggetto. Il terzo asse, inaugurato a cavallo tra gli anni Settanta e Ottanta, mira a cogliere il problema del soggetto nella complessità della sua variabilità epistemica; ci sembra che questa consapevolezza dipenda strettamente dall'annuncio della «morte dell'uomo». Questa, infatti, sancisce la fine dell'illusione su una presunta “verità trascendentale” che renderebbe universale e atemporale ogni caratteristica del soggetto, lasciando emergere la costitutiva transitorietà di ogni sua configurazione e riservando la possibilità per questa sorta di attività morfogena del soggetto su se stesso.

In questa fase, Foucault si lascia alle spalle un intero decennio dedicato allo studio del potere e delle forme in cui esso si dà nel tessuto sociale, agisce sugli individui e condiziona le relazioni interpersonali. Ora, la «soggettivazione» viene intesa da Foucault come «il processo attraverso cui si ottiene la costituzione [...] di una soggettività», ed «è soltanto una delle possibilità di organizzare una coscienza di sé»; la riflessione si sviluppa, però, in connessione a quella sulle antiche

³³³Il termine compare anche in altre occasioni, ma rimandiamo in particolare a Foucault (1984c), p. 271.

³³⁴Citiamo a esempio Foucault (1973), p. 84-85, e (1984d), p. 250.

«tecniche del sé», ovvero i «processi attraverso i quali [il sé] esercita il controllo su se stesso e [...] può stabilire la piena sovranità su di sé».³³⁵ Si presentava, allora, la necessità di non entrare in contraddizione con la precedente fase di ricerca, evitando di consegnare un'idea per la quale il comportamento umano sarebbe potuto risultare completamente determinato dal potere stesso. Foucault fa spazio, allora, all'ipotesi di «pratiche di libertà»,³³⁶ possibilità di resistenza e produttività autonoma in cui poter coltivare risposte relativamente indipendenti rispetto alle continue spinte coercitive multiformi da parte del potere. Dopo aver a lungo cercato tutto ciò che dall'esterno preme sugli individui per imprimere loro una certa, mutevole, forma, Foucault si concentra sulla ricerca dei modi in cui gli individui lavorano su loro stessi per darsi una forma in quanto soggetti.

È in quest'ambito che si delinea l'interesse per una riattualizzazione delle antiche «tecniche del sé», appartenenti alla cultura dell'antica Grecia. La ricerca non può che avvicinarsi alla sfera della moralità, poiché è nel problema dell'etica che, da sempre, l'uomo gioca la partita con se stesso interrogandosi su come presentare il proprio agire agli altri. L'occasione si pone al filosofo sotto la forma di un'interrogazione sulla genealogia del concetto di «sessualità», dal momento che nell'età

³³⁵ Foucault (1984b), p. 236.

³³⁶ Foucault (1984e), pp. 275-276.

moderna gli individui sembrano «decifrarsi, riconoscersi e dichiararsi» prevalentemente in quanto «soggetti di desiderio, mettendo in gioco gli uni con gli altri un certo rapporto che permette loro di scoprire nel desiderio la verità del loro essere, sia esso naturale o viziato».³³⁷ I testi principali di riferimento, oltre ai contemporanei corsi al Collège de France, interviste e articoli, sono gli ultimi due libri pubblicati dal pensatore di Poitiers: *L'uso dei piaceri*³³⁸ e *La cura di sé*.³³⁹ Scritti per fare da seguito a *La volontà di sapere*³⁴⁰ nel progetto, risalente al 1976, di una *Storia della sessualità*, i due libri finali di Foucault si propongono di fare la genealogia del concetto di «sessualità», conducendo il filosofo molto indietro nel tempo, sino al IV secolo a.C. Si tratta di ricostruire la provenienza del «soggetto desiderante»,³⁴¹ ovvero dei fattori che storicamente hanno fatto sì che gli individui percepissero e interpretassero se stessi basandosi sulle modalità in cui vivono il desiderio.

Così impostata, la questione sembra chiamare in causa un'ulteriore componente teorica relativa alla «morte dell'uomo»: la fine del modo d'intendere la soggettività introdotta dalla psicoanalisi. È in quest'ambito, non privo di rapporti con la scienza medica, che l'età

³³⁷ Foucault (1984a), p. 11.

³³⁸ Foucault (1984a)

³³⁹ Foucault (1984b)

³⁴⁰ Foucault (1976a)

³⁴¹ Foucault (1984a), p. 11.

moderna vede lo stabilirsi del nesso tra persona e desiderio: prima e innanzitutto con Freud in un senso strettamente sessuale, poi con Lacan in un allargamento di significato verso l'orizzonte della pura mancanza. L'«allotropo empirico-trascendentale», l'uomo in quanto soggetto e oggetto di conoscenza, sufficiente da solo a fondare ogni sapere intorno a se stesso e pertanto considerato imprescindibile quasi con venerazione, non è eterno né universale. Questo concetto non può attraversare immutato i tempi e le culture, ci dice Foucault: esso non è sempre esistito e finirà per scomparire. Ci sembra sia dovuta a questa presa di coscienza l'attenzione dell'ultimo Foucault verso la «*technē tou biou*»³⁴², quell'«arte dell'esistenza che gravita intorno al problema del sé, della sua dipendenza e della sua indipendenza, della sua forma universale e del legame che esso può e deve stabilire con gli altri».³⁴³

Ci sembra interessante citare a questo proposito anche un altro contributo di Foucault, meno conosciuto ma rispondente in pieno all'orizzonte di ricerca proprio di quegli anni di gestazione delle sue ultime opere, che potremmo riassumere attraverso l'intenzione teorica – e forse anche espressione del lato “militante” del pensatore – protesa ad un'«arte di vivere»³⁴⁴. Si tratta di un dialogo particolarmente interessante

³⁴² Foucault (1984b), p. 47.

³⁴³ Foucault (1984b), p. 236.

³⁴⁴ Foucault (1981), p. 256.

con il regista tedesco Werner Schroeter (1945-2010), tenutosi nel dicembre del 1981, durante il quale i due intellettuali, a partire dai film *La morte di Maria Malibran* (1972) e *Willow Springs* (1973), avviano una discussione sull'amore e sulle passioni.³⁴⁵ Foucault confessa a Schroeter di preferire di gran lunga il suo cinema rispetto a quello del pluripremiato regista svedese Ingmar Bergman (1918-2007); il motivo risiede nel diverso approccio al racconto delle relazioni e delle passioni umane. Al contrario di Bergman, Schroeter uscirebbe «completamente dal film psicologico»,³⁴⁶ evitando di cadere nella ricerca spasmodica di etichette con cui catalogare i rapporti umani. Il cinema di Schroeter non «entra nelle classificazioni», riuscendo così a mantenere quella «creatività» che consiste nel «creare con se stessi e con gli altri individualità, esseri, relazioni, qualità che siano prive di nome». «Uccidere la psicologia»,³⁴⁷ raccomandazione rivolta non solo al cinema ma anche e particolarmente all'individuo, significa chiudere definitivamente il sipario non solo su una certa idea di soggetto, ma anche, infine, sull'illusoria certezza di poter arrivare a trovare *il senso, la verità, la* configurazione definitiva per il nostro essere con noi stessi e tra noi, nella società. Le citazioni tratte da questa conversazione, a nostro

³⁴⁵ Foucault (1981).

³⁴⁶ Foucault (1981), p. 256.

³⁴⁷ Foucault (1981), p. 256.

avviso, permettono di cogliere un'ulteriore sfumatura di un pensiero che si sviluppa, dopo molti anni, sempre a partire da quell'ipotesi sulla «morte dell'uomo». Essa sembra aver condizionato anche i gusti cinematografici di Foucault: nel film, egli si mostra attratto da quanto rappresenta una fuga dalle classificazioni e dalla fissità, nel pensiero teoretico, come nella politica, e nell'esistenza.

Ci sembra interessante considerare anche un altro scritto, meno noto, che Foucault ebbe occasione di scrivere come introduzione al catalogo della mostra *Le désir est partout* dell'artista francese Gérard Fromanger.³⁴⁸ Si tratta di un testo breve ma particolarmente denso, nel quale il filosofo francese propone alcune riflessioni sull'arte fotografica, che ben si collocano tra le conseguenze teoriche della morte dell'uomo come possibilità di libertà.

L'atteggiamento di Foucault nei confronti delle arti non è velleitario ma umile e onesto: egli non s'improvvisa critico né esperto, preferendo giocare sul proprio terreno filosofico. Egli traccia una brevissima storia dalla nascita della fotografia sino a Fromanger; racconta la nascita della fotografia, sulla fine degli anni Ottanta dell'Ottocento, come un momento di «frenesia [...] delle immagini»;³⁴⁹ un'euforia scatenata dalla possibilità di catturare e riprodurre qualsiasi scena. La novità era

³⁴⁸ Foucault (1975b).

³⁴⁹ Foucault (1981), p. 707.

considerevole poiché, fatto salvo il costo dell'apparecchiatura, almeno in linea di principio la nuova tecnica era più accessibile rispetto all'arte pittorica, che richiedeva un certo talento e una particolare perizia. Foucault ritiene che il titolo dato alla mostra, il *Desiderio dappertutto*, sia innanzitutto il desiderio dell'immagine. Un piacere che, analogamente a quello relativo alla sessualità, comincia in qualche modo a essere oggetto di vincoli e limiti. Per complicate e mute dinamiche, la fotografia viene contrapposta alla più antica arte pittorica, secondo una tendenza che avrebbe portato quest'ultima a screditare la nuova e popolare tecnica. Così si spiega, per Foucault, l'affermazione della pratica di «non leggere le immagini che come un linguaggio»: è l'ermeneutica del segno, potenzialmente illimitata, verso cui il filosofo ha sempre mostrato una decisa riluttanza.

L'incapacità di fruire dell'immagine per se stessa, senza l'obbligo teoretico d'interpretarla, crea le condizioni adatte a una sorta di pratica “disciplinare” dello sguardo: «abbiamo potuto essere consegnati [...] alla forza di altre immagini – politiche e commerciali – sulle quali eravamo privi di potere».³⁵⁰

Il testo su Fromanger rivela un'importante convinzione foucaultiana, che non viene espressa altrove: quella della pura immagine

³⁵⁰ Foucault (1975b), p. 710.

come esercizio di libertà. L'artista francese, con il suo particolarissimo stile comunicativo a metà tra pittura e fotografia e la sua scelta di ritrarre scene e figure anonime (*fig. 10, Rue de la saison,* e *fig. 11, Boulevard des italiennes*), gioca un ruolo simile a quello di Schroeter nel cinema.



fig. 10

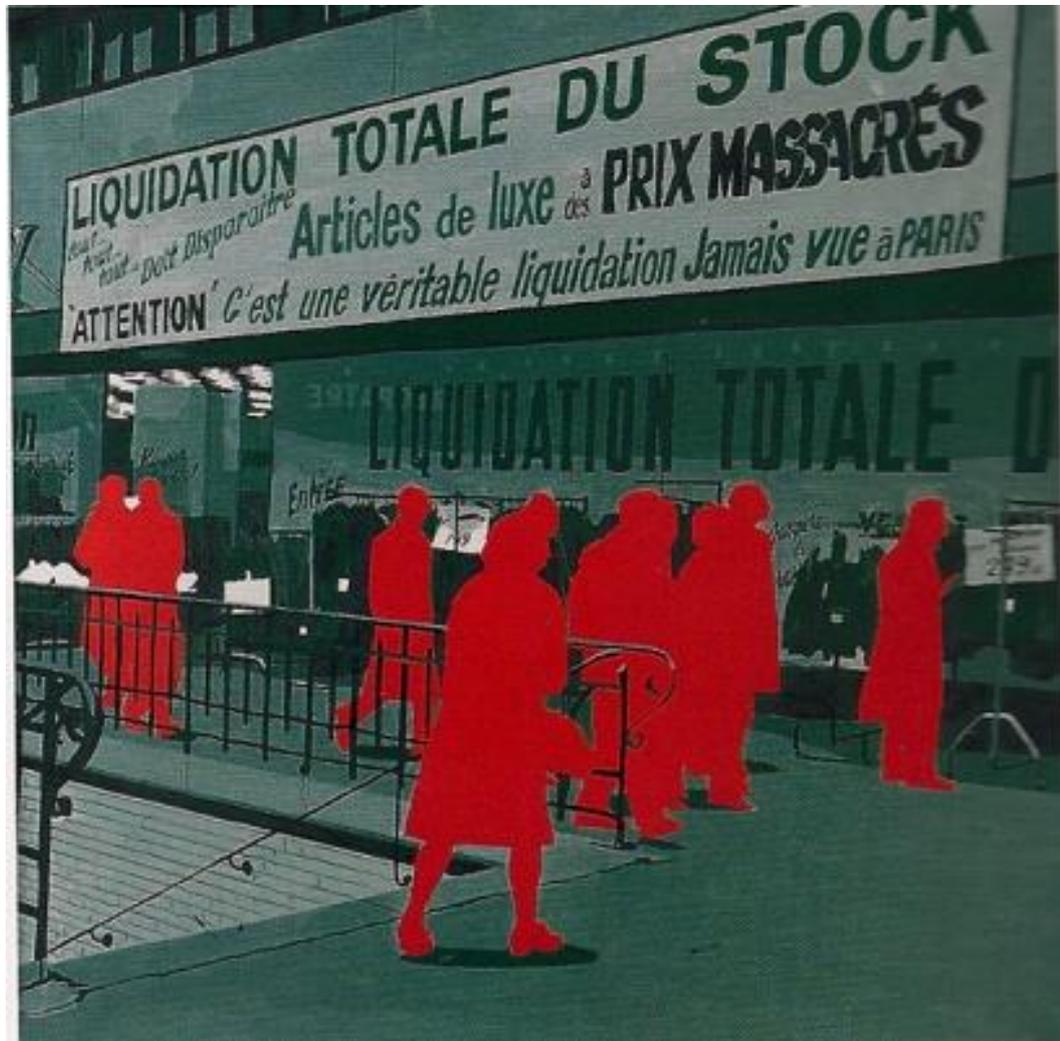


fig. 11

Come il regista, egli è apprezzato da Foucault poiché è in grado di proporre un'arte capace di fare a meno di etichette stabili e di categorie, senza suggerire o pretendere griglie interpretative. La «circolazione

indefinita delle immagini», sogno e gioco dei primi esperimenti fotografici della storia, torna ad annunciarsi possibile nell'arte di Fromanger. Foucault descrive questa salutare pratica come un «giocare», attribuendole un sentimento di gioia che risulta dalla possibilità di controbattere ai tentativi disciplinari e normativi del potere. La pura immagine evita che si fossilizzi il significato, in un moto perpetuo che impedisce l'ermeneutica ed è capace di rinnovare costantemente il rapporto con lo spettatore. L'individuo acquisisce in tal modo una sorta d'indipendenza creativa e produttiva, che gli permette di allenarsi nelle «arti del sé».

Riteniamo, infine, che si possa fare un rapido passo conclusivo all'indietro: la costellazione di riferimenti sin qui disegnata ci permette di notare un'ulteriore filiazione della morte dell'uomo. A conti fatti, anche il celebre *Sorvegliare e punire* del 1975 sembrerebbe affondare nella conclusione de *Le parole e le cose* parte delle sue radici: come sostiene Foucault nel testo, è necessario rinunciare «al modello della conoscenza e al primato del soggetto» affinché si possa efficacemente «analizzare l'investimento politico del corpo e la microfisica del potere».³⁵¹ D'altra parte, nel decennio focalizzato sull'approfondimento delle dinamiche di funzionamento e circolazione del potere, il problema

³⁵¹ Foucault (1975a), p. 31.

del soggetto non è affatto ancora di là da venire, ma comincia ad emergere. Oltre ad essere una genealogia della *Nascita della prigione*, *Sorvegliare e punire* mostra la capacità morfogenetica e produttiva del potere sugli individui, i quali, di volta in volta attraverso i meccanismi disciplinari, normativi e di sorveglianza, vengono condotti all'abitudine di determinati comportamenti.

4.3 Questo non è una pipa

Nelle genealogie gli eventi si intrecciano, spesso, per puro caso: è così che si disegna il rapporto tra Foucault e René Magritte, particolarmente fruttuoso dal punto di vista del pensiero ma altrettanto bizzarro, poiché non vide accadere mai un incontro. Come abbiamo già avuto modo di ricordare, i due si conobbero a distanza, quando il pittore, entusiasta e colpito dalla lettura de *Le parole e le cose*, indirizzò al filosofo una lettera in cui lo invitava a riflettere invitandolo a riflettere, in maniera diversa rispetto a quanto non avesse già fatto nel libro, sulla diversità di significato che intercorre tra le parole 'somiglianza' e 'similitudine'. Ciò che non abbiamo ancora ricordato, invece, è che la lettera era accompagnata dalle copie di alcuni suoi quadri, tra cui il famosissimo *Questa non è una pipa*, dipinto nel 1926. Il retro di quest'ultimo foglio

riportava la seguente nota, indirizzata a Foucault: «il titolo non contraddice il disegno; afferma in modo diverso».³⁵² La breve nota di Magritte, adombrando tutta la teoria sui linguaggi di cui abbiamo cercato di dare cenno nel capitolo sulla ricezione de *Le parole e le cose*, ha innescato una riflessione sul ruolo innovatore del pittore belga nell'apertura di un rapporto inedito tra immagine e parola. Da una missiva inaspettata, dunque, trae origine uno scritto di Foucault in omaggio al grande artista, redatto qualche mese dopo la sua morte e intitolato come quel quadro di cui ricevette la copia: *Questo*³⁵³ *non è una pipa (fig.7).*



fig.7

³⁵² Foucault (1968c), p. 91, n.1.

³⁵³ Sebbene solitamente si traduca il titolo del quadro di Magritte con *Questa non è una pipa*, la traduzione italiana dello scritto di Foucault riporta l'aggettivo dimostrativo al maschile.

Il filosofo francese utilizza lo straniante accostamento tra l'immagine e la didascalia per proporre una densa riflessione sull'opera di Magritte come pittore ma anche e soprattutto come pensatore dei linguaggi. Utilizziamo il termine al plurale poiché è di due sistemi comunicativi che si parla, quello del «visibile» e quello del «dicibile», il segnico e il plastico, che di frequente convivono nei quadri dell'artista belga secondo modalità che non esiteremmo a definire contraddittorie. Si pensi, ad esempio, a *La chiave dei sogni* (1930), in cui «ciò che somiglia esattamente a un uovo si chiama l'*acacia*, a una scarpa la *luna*, a una bombetta la *neve*, a una candela il *soffitto*»;³⁵⁴ o alla discrepanza tra i disegni e i loro titoli, come nel caso dei giganteschi blocchi di pietra del quadro che prende il nome de *L'arte della conversazione* (1950). Foucault cita questi e altri dipinti con la stessa onestà con cui si accingeva a *Las Meninas*, senza velleità da critico d'arte ma con l'attitudine critica di chi cerca di scoprire l'intreccio delle idee: per capire Magritte egli rievoca e utilizza gli studi sui rapporti tra segno linguistico e raffigurazione plastica, su cui il pittore aveva lavorato per molti anni. Un riferimento importante in questo senso è costituito dall'articolo del 1929 *Le parole e le immagini*,³⁵⁵ che abbiamo già considerato nel paragrafo dedicato alla ricezione magrittiana del testo di

³⁵⁴ Foucault (1968c), p. 48.

³⁵⁵ Magritte (1929).

Foucault. Questo scritto è dotato di una singolare forma ibrida: è composto da una serie di disegni e didascalie, che raccontano, con la peculiare commistione di semplicità e densità teorica magrittiana, i punti salienti di quella che si configura come una vera e propria teoria dei linguaggi. Foucault cita due tra queste frasi; la prima afferma che «in un quadro le parole sono della stessa sostanza delle immagini» (*fig. 8*), mentre la seconda recita: «in un quadro le immagini e le parole si vedono diversamente» (*fig. 9*).

Dans un tableau, les mots sont de la même substance que les images



fig. 8

On voit autrement les images et les mots dans un tableau



fig. 9

Questi due principi gettano una luce esplicativa su diversi tra i suoi quadri surrealisti, offrendo il principio su cui si basa l'intuizione di Magritte di presentare le parole spesso sotto forma di disegno. In alcune delle sue tele, accade il peculiare fenomeno per cui la raffigurazione plastica condivide con il segno linguistico uno spazio fisico: i due linguaggi risultano collassare in uno solo, poiché condividono uno stesso «luogo comune». Anche la discrepanza tra alcuni dipinti e i relativi titoli s'inscrive in questa sorta di progetto di sovversione delle comuni regole che organizzano la convivenza e la separazione tra parole e figure. Foucault raccoglie in proposito una significativa affermazione dell'artista: «I titoli sono scelti in modo da impedire che i miei quadri vengano situati in una regione familiare, che l'automatismo del pensiero non mancherebbe di evocare per sottrarsi all'inquietudine».³⁵⁶

Lo scritto del filosofo francese non si configura unicamente come un omaggio, quasi dovuto, a un famoso pittore che aveva mostrato interesse e apprezzamento per un suo libro; si tratta di un incontro fortuito ma anche particolarmente fortunato, poiché offre a Foucault l'occasione di lavorare, ancora una volta, sui sistemi di pensiero. La riflessione si focalizza in questo caso sulla pittura classica, e sul suo

³⁵⁶ Foucault (1968c), p. 51.

fondamentale principio che prescriveva l'«equivalenza tra il fatto della somiglianza e l'affermazione di un legame rappresentativo».³⁵⁷ Dove c'è somiglianza figurativa, lì si enuncia una rappresentazione: è proprio questo concetto a essere smontato dall'opera di Magritte, come nel caso in cui l'evidente somiglianza di una figura all'oggetto 'pipa' è accompagnata dalla negazione di un'attività rappresentativa. Mediante i suoi esperimenti di convivenza tra parole e disegni, l'artista surrealista infrange il secondo comandamento della pittura classica, che imponeva di separare nettamente i due registri: «si fa vedere mediante la somiglianza, si parla attraverso la differenza. Così che i due sistemi non possono intersecarsi né fondersi».³⁵⁸

L'ingegnosa, tanto semplice quanto rivoluzionaria, trovata di disegnare le sue didascalie, colloca con un colpo disinvolto il verbo e la figura, segnando un momento a partire dal quale la separazione non sarà più l'unica possibilità per il visibile e il dicibile.

Foucault legge i quadri di Magritte come irrompenti sperimentazioni di rapporti inediti tra parole e immagini, espressione dell'alea dell'evento e del non classificabile che agli uomini di ogni epoca incute immancabilmente timore. L'incontro con Magritte, dovuto alla pubblicazione de *Le parole e le cose*, permette a Foucault di

³⁵⁷ Foucault (1968c), p. 46.

³⁵⁸ Foucault (1968c), p. 43.

ragionare sopra la discontinuità epistemica nel campo dell'arte, trovando nel pittore belga una di quelle mosche bianche a cui tocca la sorte di aprire la strada al "nuovo" mentre ancora vige un vecchio "normale".

Bibliografia

Opere di Foucault

- (1961-72), *Raison et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon, Paris; tr. it. *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano 2012.
- (1963), *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, PUF, Paris; tr. it. *Nascita della clinica. Una archeologia dello sguardo medico*, Einaudi, Torino 1998.
- (1964), *Les Suivantes*, in "Le Mercure de France", n° 1221-1222, luglio-agosto 1964.
- (1966a), *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris; tr. it. *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 2010
- (1966b) (con C. Bonnefoy), *L'homme est-il mort?* in "Arts et Loisirs", n. 38, 15-21 giugno 1966, pp. 8-9; tr. it. *È morto l'uomo?*, in Foucault (1996), pp. 123-128.
- (1966c), *Les hétérotopies. Les corps utopique*, Institut National de l'audiovisuel, Paris 2004; tr. it. *Utopie Eterotopie*, Cronopio, Napoli 2006.

- (1966d), *La pensée du dehors*, Fata Morgana, Paris 1986; tr. it. *Il pensiero del fuori*, SE, Milano 1998.
- (1966e) (con M. Chapsal), *Entretien avec Madeleine Chapsal*, in “La Quinzaine Litteraire”, n. 15, 16 maggio 1966, pp. 14-15, e in ID. (1994) vol. I, pp. 513-518; tr. it. *Intervista con Madeleine Chapsal*, in ID. (1996), pp. 117-122.
- (1966f) (con C. Bonnefoy), *C’était un nageur entre deux mots*, in “Arts et Loisirs”, n. 54, 5-11 ottobre 1966, pp. 8-9, e in ID. (1994), vol. I, pp. 554-557; tr. it. *Era un nuotatore fra due parole*, in ID. (1996), pp. 129-136.
- (1967a) (con R. Bellour), *Sur les façons d’écrire l’histoire*, intervista, in “Les Lettres Françaises”, n. 1187, 15-21 giugno 1967, pp. 6-9; tr. it. *Sui modi di scrivere la storia*, in ID. (1996), pp. 153-169.
- (1967b), lettre à Michel Amiot, in AA.VV. (2009), pp. 132-143.
- (1967c) (con P. Caruso) , *Che cos’è Lei Professor Foucault?*, in “La Fiera letteraria”, anno XLII, n. 39, 28 settembre 1967, pp. 11-15; tr. fr. *Qui êtes-vous, professeur Foucault?*, in ID. (1994), pp. 601-620.
- (1967d) (con G. Fellous), *La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu’est “aujourd’hui”*, in “La presse de de Tunisie”,

12 aprile 1967, p. 3; tr. it. *La filosofia strutturalista permette di diagnosticare che cos'è "oggi"*, in ID. (1996), pp. 147-152.

(1968a) (con J.-P. Elkabbach), *Foucault répond à Sartre*, in "La Quinzaine littéraire", n. 46, 1-15 marzo 1968, pp. 20-22; in ID. (1994), vol. I, pp. 662-668; tr. it. *Foucault risponde a Sartre*, in ID. (1996), pp.191-197.

(1968b), *En intervju med Michel Foucault*, in "Bonniers Litteräre Magasin", Stockholm, anno 37, n.3, marzo 1968, pp. 2013-211; tr. fr. *Interview avec Michel Foucault*, in ID. (1994), vol. I, pp.651-662; tr. it. *Intervista a Michel Foucault*, in ID. (1996), pp. 178-190.

(1968c), *Ceci n'est pas une pipe*, "Les cahiers du chemin", n. 2, 15 gennaio 1968, pp. 79-105; tr. it. *Questo non è una pipa*, SE, Milano 1988.

(1968d), *Réponse au Cercle d'épistémologie*, "Cahiers pour l'analyse", n. 9 (1968); tr. it. *Il sapere e la storia. Due risposte sull'epistemologia*, Savelli, Milano 1979.

(1969a), *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris; tr. it. *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano 1999.

- (1969b), *Jean Hyppolite. 1907-1968*, in “Revue de métaphysique et de morale”, anno 74, n. 2, avril-juin 1969, pp. 131-136; in ID. (1994), vol. I, pp. 779-785.
- (1969c), *Qu’est-ce qu’un auteur?*, in “Bulletin de la Société française de philosophie”, n. 3, luglio-settembre 1969, pp. 73-104; tr. it. *Che cos’è un autore?*, in ID. (2005).
- (1970), *L’ordre du discours*, Gallimard, Paris, tr. it. *L’ordine del discorso*, Einaudi, Torino 1972.
- (1971), *Nietzsche, la généalogie, l’histoire*, in AA.VV. (1971); tr. it. *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in ID. (1977), pp. 29-54.
- (1972), *Piéger sa propre culture*, in “Gaston Bachelard, le philosophe et son ombre”, “Le Figaro littéraire”, n. 1376, 30 septembre 1972, p. 16; in ID. (1994), vol. II, p. 382.
- (1973), *A verdade e as formas jurídicas*, in “Cadernos da P.U.C.”, n. 16, giugno 1974, pp. 5-133, tr. fr. in ID. (1994), vol. II, pp. 538-646; tr. it. *La verità e le forme giuridiche*, in ID. (1996), pp. 83-165.
- (1975a), *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Parigi; tr. it. *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1976.
- (1975b), *La peinture photogénique*, in *Le désir est partout. Fromanger*, février 1975, Galerie Jeanne Bucher, Paris, pp. 1-11.

- (1976a), *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris; tr. it. *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1978.
- (1976b), *Intervista a Michel Foucault*, in ID. (1977), pp. 3-28.
- (1977), *Microfisica del potere*, a cura di A. Fontana, P. Pasquino, Einaudi, Torino.
- (1978a), *Introduction by Michel Foucault*, in Canguilhem (1943), edizione inglese del 1978, pp. IX-XX; tr. fr. *Introduction par Michel Foucault*, in ID. (1994), vol. III, pp. 429-442.
- (1978b), *Gendai no Kenryoku wo tou*, in “Asahi Jaanaru”, 2 giugno 1978, pp. 28-35; tr. fr. in ID. (1994), *La philosophie analytique de la politique*, vol. III, pp. 534-552; tr. it. *La filosofia analitica della politica*, in ID. (1998), pp. 98-113.
- (1978c), *Qu'est-ce que la critique? (Critique et Aufklärung)*, in “Bulletin de la Société Française de Philosophie”, avril-juin 1990, 2, pp. 35-63; tr. it. *Illuminismo e critica*, a cura di P. Napoli, Donzelli, Roma 1997.
- (1981), *Conversation avec Werner Schroeter*, in Courant (1982), pp. 39-47, e in ID. (1994), vol. IV, pp. 251-260.
- (1984a), *L'usage des plaisirs*, Gallimard, Paris; tr. it. *L'uso dei piaceri*, Feltrinelli, Milano 1984.

- (1984b), *Le souci de soi*, Gallimard, Paris; tr. it. *La cura di sé*, Feltrinelli, Milano 1985.
- (1984c) (con G. Barbedette, A. Scala), *Le retour de la morale*, in “Les Nouvelles littéraires”, n. 2937, 28 giugno-5 luglio 1984, pp. 36-41; tr. it. *Il ritorno della morale*, in ID. (1998), pp. 262-272.
- (1984d), *Foucault*, in AA.VV. (1984), pp. 942-944 e in ID. (1994), pp. 631-636; tr. it. *Foucault*, in ID. (1998), pp. 248-252.
- (1984e) (con H. Becker, R. Fernet-Bétancourt, A. Gomes-Müller), *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, in “Concordia. Revista internacional de filosofia”, n. 6, luglio-dicembre 1984, pp. 99-116 e in ID. (1994), pp. 708-729; tr. it. *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, in ID. (1998), pp. 273-294.
- (1984f), *What is Enlightenment?*, in Rabinow (1984), pp. 32-50; tr. fr. *Qu'est-ce que les Lumières?*, in ID. (1994), vol. IV, pp. 562-578; tr. it. *Che cos'è l'Illuminismo?*, in ID. (1998), pp. 217-232.
- (1984g) (con F. Ewald), *Le souci de la vérité*, in “Magazine Littéraire”, n. 207, mai 1984, pp. 12-23, e in ID. (1994), vol IV, pp. 668-678.
- (1994), *Dits et écrits 1954-1988 par Michel Foucault*, ed. D. Defert, F. Ewald, Gallimard, Paris, 4 voll; tr. it. parziale in ID. (1996), (1997) e (1998).

- (1996), *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. 1. 1961-1970: follia, scrittura, discorso*, a cura di J. Revel, Feltrinelli, Milano.
- (1998), *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. 3. 1978-1985: estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano.
- (2005), *Antologia. L'impazienza della libertà*, a cura di V. Sorrentino, Feltrinelli, Milano 2008.
- (2011) (con C. Bonnefoy), *Le beau danger. Entretien avec Claude Bonnefoy*, EHESS, Paris; tr. it. *Il bel rischio. Conversazione con Claude Bonnefoy*, Cronopio, Napoli 2013.

Riferimenti bibliografici

- AA.VV. (2009), *Les Mots et les Choses. Regards critiques 1966-1968*, ed. P. Artières, J.-F. Bert, P. Chevallier, P. Michon, M. Potte-Boneville, J. Revel, J.-C. Zancarini, Imec, Presses Universitaires de Caen.
- AA.VV. (1971), *Hommage à Jean Hyppolite*, P.U.F., Paris, pp. 145-172.
- AA. VV. (1984) (a cura di D. Huisman), *Dictionnaire des philosophes*, P.U.F., Paris.

- AA. VV. (1992), *Penser la folie: essais sur Michel Foucault*, Galilée, Paris.
- AA. VV. (2013), *Margini della filosofia contemporanea*, a cura di A. Bruzzone, P. Vignola, Orthotes, Napoli-Salerno.
- AMATI, G. (1828), *Ricerche storico-critico-scientifiche sulle origini, scoperte, invenzioni e perfezionamenti fatti nelle lettere, nelle arti e nelle scienze*, Pirolla, Milano.
- AMIOT M. (1967), *Le relativisme culturaliste de Michel Foucault*, in “Les Temps Modernes”, janvier 1967, n. 248, pp. 1271-1298, e in AA.VV. (2009), pp. 93-129.
- BACHELARD G. (1940), *La philosophie du non. Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*, PUF, Paris; tr. it. *La filosofia del non. Saggio di una filosofia del nuovo spirito scientifico*, Armando, Roma 1998, pp. 7-28, p. 18.
- BONICALZI F. (2007), *Leggere Bachelard: le ragioni del sapere*, Jaka Book, Milano.
- BORGES J. L. (1952), *Otras Inquisiciones*, Sur, Buenos Aires; tr. it. *Altre Inquisizioni*, Adelphi, Milano 2000.
- BRODY R. (2008), *Everything is cinema: the working life of Jean-Luc Godard*, Holt, New York.

CANGUILHEM, G. (1943), *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*, Publication de la faculté des lettres de Strasbourg, Clermont-Ferrand, réédité *Le normal et le pathologique*, PUF, Paris 1966; tr. en. *On the Normal and the Pathological*, Reidel, Boston 1978; tr. it *Il normale e il patologico*, Einaudi Torino 1998.

ID. (1963a), *Dialectique et philosophie du non chez Gaston Bachelard*, in “Revue Internationale de Philosophie”, 66, 4, Bruxelles; tr. it., *Dialettica e filosofia del non in Gaston Bachelard*, in CANGUILHEM G., LECOURT D. (1969), pp. 79-89.

ID. (1963b), *L’histoire des sciences dans l’œuvre épistémologique de Gaston Bachelard*, in *Annales de l’Université de Paris*, 1, pp. 24-39; tr. it. *La storia delle scienze dell’opera epistemologica di Gaston Bachelard*, in CANGUILHEM G., LECOURT D. (1969), pp. 57-69.

ID. (1967), *Mort de l’homme ou épuisement du cogito?* in “Critique”, n. 242, luglio 1967, pp. 599-618; tr. it. in FOUCAULT (1966a), pp. 417-436.

CANGUILHEM G., LECOURT D. (1969), *L’épistémologie Historique de Bachelard*, Vrin, Paris; tr. it. *L’epistemologia di Gaston Bachelard*, Jaca Book, Milano 1997.

- CARROLL L. (1871), *Through the Looking-Glass and What Alice Found There*, Macmillan, London 1872; tr. it. *Attraverso lo specchio e quel che Alice vi trovò*, in D'AMICO (2006).
- CARUSO P. (1969), *Conversazioni con Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, Jacques Lacan*, Mursia, Milano.
- CASSINARI F. (2005), *Tempo e identità: la dinamica di legittimazione nella storia e nel mito*, FrancoAngeli, Milano 2005.
- CATUCCI S. (2008), *Introduzione a Foucault*, Laterza, Roma-Bari.
- CHAPSAL M. (1966), *La plus grande révolution depuis l'existentialisme*, in "L'Express", 23-29 mai 1966, pp. 119-121, e in AA.VV. (2009), pp. 59-62.
- CHATELET F. (1966), *L'homme, ce Narcisse incertain*, in "La Quinzaine littéraire", 1 avril 1966, pp. 19-20, e in AA.VV. (2009), pp. 51-56.
- CHÂTELET F. (1972-1973), *Histoire de la philosophie*, Paris, Hachette, 8 voll.; tr. it. *La filosofia del XX secolo*, Milano, Rizzoli 1973.
- CHEMAMA R., VANDERMERSCH B. (1998), *Dictionnaire de la Psychanalyse*, Larousse-Bordasse, Paris; tr. it. *Dizionario di psicanalisi*, Gremese, Roma 2004.
- COURANT G. (1982), *Werner Schroeter*, Goethe Institut, Paris.
- D'AMICO M. (2006), *Il mondo di Alice*, RCS, Milano.
- DE ROSA D. (2011), *Michel Foucault: storia, scienze umane e finitudine*,

- in “Bollettino Filosofico del Dipartimento di Filosofia dell’Università degli Studi della Calabria”, vol. XXVII, 2011, pp. 329-338.
- ID. (2014a), *Foucault e gli analitici: un'insospettata parentela*, in “Bollettino Filosofico dell’Università della Calabria”, vol. 29, 2014, pp. 227-250.
- ID. (2014b), *Vedere l’invisibile. Foucault e Lacan su Las Meninas*, in *Palinsesti. Quaderni della Scuola Dottorale Internazionale di Studi Umanistici-Università della Calabria*, in corso di pubblicazione.
- DEFERT D., EWALD F., GROS F. (2008), *Présentation*, in KANT (1798), traduzione francese 2008; tr. it. *Presentazione*, in traduzione italiana 2010.
- DEFERT D. (2011), *L'altra scena della pittura*, in “aut aut”, n. 351 (2011), pp. 21-26.
- DELEUZE G. (1966), *L’homme, une existence douteuse*, in “Le Nouvel Observateur”, 1 juin 1966, pp. 32-34, e in AA.VV. (2009), pp. 65-71.
- ID. (1973), *De quoi on reconnaît le structuralisme*, in CHÂTELET (1972-1973), vol. VIII; tr. it. *Lo strutturalismo*, SE, Milano 2011.
- DERRIDA J. (1992), *"Etre juste avec Freud" : l’histoire de la folie à l’âge de la psychanalyse*, in AA. VV. (1992); tr. it. “Essere giusti con

- Freud*": la storia della follia nell'età della psicoanalisi, Cortina, Milano 1994.
- DREYFUS H. L., RABINOW P. (1982), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, University of Chicago Press, Chicago; tr. it. *La ricerca di Michel Foucault. Analisi della verità e storia del presente*, La casa Usher, Firenze 2010.
- ECO U. (1968), *La struttura assente*, Bompiani, Milano.
- ERIBON D. (1989), *Michel Foucault*, Flammarion, Paris; tr. it. *Michel Foucault*, Leonardo, Milano 1989.
- FILLION R. (2005), *Foucault after Hyppolite: toward an A-theistic Theodicy*, in "The Southern Journal of Philosophy", vol. XLIII (2005), pp. 79-93.
- FLANAGAN M. (2009), *Critical Play: Radical Game Design*, MIT, Boston.
- GODARD J.-L. (1967) (con J. Bontemps, J.-L. Comolli, M. Delahaye, J. Narboni), *Lutter sur deux fronts*, in "Cahiers du Cinéma", n. 194 (October 1967).
- KANT I. (1798), *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Königsberg; tr. fr. *Anthropologie du point de vue pragmatique, précédé de Michel Foucault, Introduction à l'Anthropologie*, Vrin, Paris 2008;

- tr. it. *Antropologia dal punto di vista pragmatic. Introduzione e note di Michel Foucault*, Einaudi, Torino 2010.
- LACAN J. (1961), *Remarque sur le rapport de Daniel Lagache: Psychanalyse et structure de la personnalité*, in “La Psychanalyse”, 6 e in ID. (1966); tr. it. *Nota sulla relazione di Daniel Lagache: Psicoanalisi e struttura della personalità*, in ID. (1966), vol. II, pp. 643-681.
- ID. (1962-1963), *Livre X. L’angoisse*, Paris, Seuil, 2004, tr. it. *Libro X. L’angoscia*, Einaudi, Torino 2007.
- ID. (1965-66), *L’objet de la psychanalyse*, inedito.
- ID. (1966), *Écrits*, Seuil, Paris; tr. it. *Scritti*, Einaudi, Torino 2002.
- LAUTRÉAMONT D. I. (1869), *Les chants de Maldoror*, Wittman, Paris et Bruxelles; tr. it. *I canti di Maldoror*, Feltrinelli, *Derrida and Husserl. The basic problem of phenomenology* Milano 2010.
- LAWLOR L. (2002), , Indiana University Press, Bloomington.
- MACEY D. (2005), *Michel Foucault*, Reaktion Books, London.
- MAGRITTE R. (1929), *Les mots et les images*, in “La Révolution Surréaliste”, n. 12, Décembre 1929.
- ID. (1979), *Écrits complets*, Flammarion, Paris; tr. it. *Scritti*, Abscondita, Milano 2003.

- MAO TSE-TUNG (1966), *Máo Zhuxí Yulù*, tr. it. *Citazioni delle opere del presidente Mao Tse-Tung*, Casa Editrice in Lingue Estere, Pechino 1967; citata da *Il libretto rosso*, Newton Compton, Roma, ebook, 2010.
- MARGOLIN J. C. (1967), *L’homme de Michel Foucault*, in “Revue de sciences humaines”, octobre-décembre 1967, pp. 497-523, e in AA.VV. (2009), pp. 303-343.
- MORONCINI B. (2013), *Sul rapporto tra filosofia e psicoanalisi*, in AA.VV. (2013).
- NATOLI, S. (1981), *Ermeneutica e genealogia. Filosofia e metodo in Nietzsche, Heidegger e Foucault*, Feltrinelli, Milano
- NIETZSCHE F. (1887), *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, Naumann, Leipzig; tr. it. *Genealogia della morale*, Adelphi, Milano 1984.
- O’FARRELL, C. (1989), *Foucault: Historian or Philosopher?* Macmillan, London.
- PALOMBI F. (2009), *Jacques Lacan*, Carocci, Roma.
- ID. (2014), *Foucault*, RCS, Milano.
- PORTUS J. (2009), *La sala de las Meninas en el Museo del Prado; o la puesta en escena de la obra maestra*, in “Boletín del Museo del Prado”, Museo del Prado, Madrid, tomo XXVII, n. 45.

- QUARTA G. (1998), *Introduzione*, in BACHELARD (1940), traduzione italiana 1998, pp. 7-28.
- RABINOW P. (1984), *The Foucault Reader*, Pantheon Books, New York.
- RANCIERE J. (1996), *Le rouge de la Chinoise*, in “Trafic”, n. 18 (1996), pp. 47-54.
- REVEL J. (1996), *Foucault e la letteratura: storia di una scomparsa*, in FOUCAULT (1996), pp. 13-24.
- ROVATTI P. A. (1994), *Introduzione*, in DERRIDA (1992), edizione italiana 1994, pp. 7-19.
- SARTRE J.-P. (1966), *Jean-Paul Sartre répond*, “L’Arc”, n. 30 (1966), pp. 87-96, e in AA.VV. (2009), pp. 75-89.
- TROMBADORI D. (1978), *Entretien avec Michel Foucault*, “Il Contributo”, n.1 (anno IV), gennaio-marzo 1980; tr. it. *Colloqui con Foucault. Pensieri, opere, omissioni dell’ultimo maître-à-penser*, Castelvechi, Roma 2005.
- VEYNE P. (1970), *Comment on écrit l’histoire: essai d’epistémologie*, Seuil, Paris; seconda edizione 1978.
- ID. (2008), *Foucault*, Albin Michel, Paris; tr. it. *Foucault. Il pensiero e l’uomo*, Garzanti, Milano 2010.

