

---

## Ogni cosa è un'invenzione recente. Foucault e gli equivoci del nominalismo

Giulia Guadagni

The work of Michel Foucault has often been interpreted as an example of Relativism and philosophical Constructivism. The article suggests that this interpretation would be due to an unwarranted generalization and a wrong comprehension of the conclusion of *Les Mots et les Choses*: «the man is a recent invention». In the first part, it will be presented the reasons of the opponents to the constructivist drift, who propose realistic theses, giving Foucault a share of responsibility in the current discredit of concepts as truth, objectivity, reality. The second part will be dedicated to Foucault's methodological Nominalism. Here, I'll state that the wrong understanding of the «recent invention» is based on a reductive view of the language as a system of nomenclature, unduly attributed to Foucault. In this regard, I take in account the work of Paul Veyne.

Keywords: *Michel Foucault – Nominalism – Constructivism – Paul Veyne – Archaeology of Knowledge*

---

Attorno all'opera di Michel Foucault si aggira una durevole mitologia. Assurto ormai nel Pantheon della filosofia contemporanea, è spesso ricordato come un relativista e un costruttivista. La celebre conclusione di *Le parole e le cose* – «l'uomo è un'invenzione recente»<sup>1</sup> – è divenuta la cifra della sua opera. Foucault ci avrebbe aperto gli occhi sul fatto che gli elementi costitutivi della vita socio-politica, le categorie antropologico-giuridiche e le identità soggettive sono solamente “invenzioni recenti” e dunque inessenziali, mutevoli, contingenti. Nell'interpretazione di alcuni, Foucault avrebbe attribuito tale fragile statuto di realtà anche a certi incontrovertibili fatti, o stati di cose, come la composizione chimica dell'acqua o l'altezza del Monte Bianco.

Un inavvertito e diffuso foucaultismo, in effetti, abusa della formula dell'invenzione recente, spingendola proprio nella direzione del costruzionismo e del relativismo. D'altra parte, coloro che si oppongono alla deriva costruttivista della filosofia – proponendo talvolta nuovi realismi – accusano Foucault di avere ampiamente contribuito all'attuale diffuso discreditto della verità e dell'oggettività (in definitiva della realtà) e alla svalutazione

---

<sup>1</sup> Cfr. M. Foucault, *Le parole e le cose*, Milano, BUR, 2013, p. 413.

dei saperi tecnico-scientifici, con la conseguente moltiplicazione delle *fake news* e l'ascesa di complottismi e populismi.

## 1. Realismo vs. Costruttivismo

Secondo una diagnosi di successo, formulata tra gli altri da Maurizio Ferraris, la filosofia del Novecento ci avrebbe lasciati sprovvisti della verità e tagliati fuori dalla realtà: privi di due elementi fondamentali del vivere sociale, civile e quotidiano<sup>2</sup>. I responsabili di questa deriva sarebbero i filosofi postmoderni, tra i quali Ferraris annovera gli «epistemologi anarchici tedeschi», i «post-strutturalisti francesi», i «neo-pragmatisti americani» e i «pensatori deboli italiani»<sup>3</sup>. Questa numerosa famiglia filosofica si sarebbe adoperata con successo per diffondere e difendere l'idea che «la verità e la realtà, il riferimento a un mondo esterno siano una nozione violenta e dispotica, di scarsa utilità pratica e di ancor più dubbia difendibilità teorica, visto che non esiste un mondo esterno a cui riferirsi»<sup>4</sup>.

Il costruzionismo contemporaneo sosterebbe essenzialmente due tesi: non ci sono fatti, solo interpretazioni; non c'è alcuna realtà indipendente dai nostri schemi concettuali<sup>5</sup> - qualunque cosa essi siano. Nell'ipotesi migliore, i postmoderni avrebbero proposto un costruttivismo epistemologico secondo il quale – come scrive Paul Boghossian – il sapere è socialmente costruito<sup>6</sup>. Nell'ipotesi peggiore, il costruttivismo intaccherebbe invece la stessa realtà, suggerendo che «parti più o meno grandi» di essa «siano costruite dai nostri schemi concettuali e dai nostri apparati percettivi»<sup>7</sup>. A far eco a Ferraris e Boghossian è Markus Gabriel. Egli scrive che «il postmoderno [...] ha obiettato [alla metafisica pre-critica, n.d.a] che le cose esistono solo nel modo in cui appaiono», commentando: «[a] guardar bene non si tratta d'altro che di una forma molto generica di costruttivismo. Il costruttivismo si basa sull'assunto secondo cui non esisterebbero fatti in sé, ma al contrario tutti i dati di fatto sarebbero costruiti esclusivamente attraverso i nostri molteplici discorsi e metodi scientifici»<sup>8</sup>.

---

<sup>2</sup> Cfr. M. Ferraris, *Il populismo come perversione del postmoderno*, in «CoSMo. Comparative Studies in Modernism» (2012), n. 1, pp. 57-61, p. 57.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> Cfr. *ivi*, pp. 56-57.

<sup>6</sup> Cfr. P. Boghossian, *Fear of Knowledge. Against Relativism and Constructivism*, Oxford, Clarendon Press, 2006, p. 6.

<sup>7</sup> M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, Roma-Bari, Laterza, 2012, pp. 33-34.

<sup>8</sup> M. Gabriel, *Perché non esiste il mondo*, Milano, Bompiani, 2015, p. 7.

Molti di coloro i quali conducono questa battaglia filosofica contro gli «amici delle interpretazioni»<sup>9</sup> sostengono posizioni realiste, dove realismo vuol dire credere che ci sia «un modo in cui le cose stanno»<sup>10</sup> e che i fatti, come la realtà, sussistano indipendentemente dal modo in cui li conosciamo.

Notiamo che negli esempi più comuni proposti dai detrattori della filosofia postmoderna la realtà e la verità si trovano sempre accoppiate. Il motivo è che, secondo uno degli usi più antichi e solidi del termine, verità vuol dire corrispondenza fra un'asserzione e uno stato di cose. Nella formulazione di Franca D'Agostini: «p è V se e solo se corrisponde alla realtà, a fatti, a stati di cose»<sup>11</sup>. La verità è constatazione corretta (veritiera) dei fatti, è rappresentazione fedele (veritiera) della realtà. Siccome piove, se dico “piove” sto dicendo la verità. Se il formaggio in frigo è muffito e dico “è proprio fresco questo formaggio”, sto dicendo il falso<sup>12</sup>. Se una molecola d'acqua è composta da due atomi di Idrogeno e uno di Ossigeno e qualcuno afferma “la formula chimica dell'acqua è H<sub>2</sub>O”, costui dice la verità. Se affermo che “uno dei fattori di insorgenza dell'alluce valgo è la predisposizione genetica” sto dicendo la verità. E così via. Non ho scelto questi esempi a caso. Spesso, chi argomenta a favore della teoria della verità come corrispondenza usa esempi medici, chimici e meteorologici. Il motivo per cui la realtà e la verità vi si trovano sempre accoppiate è che perlopiù le tesi realiste fanno riferimento esclusivamente a questa definizione della verità<sup>13</sup>.

Da parte sua, Foucault non si è dedicato al problema della realtà e dava per scontata l'esistenza dei suoi oggetti di ricerca. Il motivo per cui è al centro delle ire dei realisti è che si è occupato invece lungamente del tema della verità. Siccome nel contesto delle tesi realiste la verità dipende in modo esclusivo dalla realtà e siccome Foucault ha esplicitamente rifiutato l'esclusivo riferimento alla verità come corrispondenza<sup>14</sup>, allora, dal punto di vista del realismo, è reo di lesa realtà<sup>15</sup>.

Nel 1984, durante un'intervista, in risposta alla domanda «[l]a verità allora non è che una costruzione?», rispondeva:

<sup>9</sup> M. Ferraris, *Nuovo realismo FAQ*, in «Nôema rivista online di filosofia» (2011), n. 2, <<https://riviste.unimi.it/index.php/noema/article/view/1413>>

<sup>10</sup> D. Marconi, *Per la verità. Relativismo e filosofia*, Torino, Einaudi, 2007, p. 57.

<sup>11</sup> F. D'Agostini, *Introduzione alla verità*, Torino, Bollati Boringhieri, 2011, p. 47.

<sup>12</sup> Oppure sto facendo dell'ironia, ma la teoria della verità come corrispondenza non la contempla. Anzi, chi la difende contro le insidie della postmodernità, di solito, considera l'atteggiamento ridanciano della filosofia postmoderna come un segno della sua natura degenerata (cfr. Ferraris, *Manifesto* cit., p. 8 ss).

<sup>13</sup> «Se qualcuno usa diversamente la parola “verità” sta parlando d'altro» (Marconi, *Per la verità* cit., p. 7). Per una tesi opposta: cfr. F. Lo Piparo, *Un flauto e tre bambini. Verità, guerra e consenso*, in «RIFL – Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio, Building Consensus» (2016), pp. 166-175.

<sup>14</sup> Cfr. M. Foucault, *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-74)*, Milano, Feltrinelli, 2004, pp. 210-212.

<sup>15</sup> Cfr. J. Bouveresse, *Nietzsche contre Foucault*, Marseille, Agone, 2016 e D. Lorenzini, *La force du vrai. De Foucault à Austin*, Lormont, Le Bord de l'Eau, 2017.

Dipende: ci sono giochi di verità in cui la verità è una costruzione e altri in cui non lo è. [...] Mi hanno fatto dire che la follia non esisteva, mentre il problema era esattamente l'inverso: si trattava di sapere come la follia, nelle differenti definizioni che a un certo momento sono state date, sia stata integrata in un campo istituzionale che la costituiva come malattia mentale, collocandola in un determinato posto, accanto alle altre malattie<sup>16</sup>.

Eccoci qui – potrebbe obiettare il realista: se la follia “è stata costituita come malattia mentale”, dunque Foucault sta dicendo che le malattie mentali non sono tali di per sé, ma dipendono da qualche invenzione degli psichiatri? Non esattamente. Leggiamo la risposta a questa obiezione nel passaggio seguente, tratto dalla trascrizione di un ciclo di lezioni tenute da Foucault a Berkeley nel 1983:

Ciò che ho cercato di fare fin dall'inizio è stato di analizzare il processo di “problematizzazione”, il che vuol dire: come e perché certe cose (comportamenti, fenomeni, processi) diventano un *problema*. Perché, per esempio, certe forme di comportamento erano considerate e classificate come “follia”, mentre altre forme simili erano completamente ignorate in un determinato momento storico; lo stesso per la criminalità e la delinquenza, lo stesso per la problematizzazione della sessualità.

Qualcuno ha interpretato questo tipo di analisi come una forma di “idealismo storico”, ma io credo che si tratti di una cosa del tutto diversa. Quando dico che studio la “problematizzazione” della follia, del crimine, del sesso, questa non è una maniera per negare la realtà di simili fenomeni. Al contrario, ho cercato di mostrare che è precisamente un certo loro grado effettivo di realtà che è stato l'obiettivo della regolazione sociale in un momento dato<sup>17</sup>.

## 2. Un'invenzione recente

Quello che ho indicato come un cattivo uso della formula dell'invenzione recente si fonda sul significato di “invenzione” nel senso delle invenzioni tecniche. Così facendo, il foucaultiano «l'uomo è un'invenzione recente» risulta analogo a “i treni ad alta velocità sono un'invenzione recente”. Si fonda inoltre sull'intendere l'uomo come individuo appartenente alla specie umana, invece di soggetto-oggetto delle scienze umane. Così interpretata, la frase cambia significato e ben si presta all'obiezione realista, che può essere riassunta così: “no, la *specie* umana si è evoluta ed esiste indipendentemente dalle *scienze* umane, ben prima del XVIII secolo; è assurdo affermare che siano state le scienze umane a inventare l'uomo e – conclude il realista – è inutile che i filosofi postmoderni o gli apologeti di Foucault rispondano che egli

<sup>16</sup> M. Foucault, *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, in A. Pandolfi (a cura di), *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste, 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica* vol. 3, Milano, Feltrinelli, 1998, p. 290.

<sup>17</sup> M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Roma, Donzelli, 2005, pp. 112-113.

non intendesse questo, perché così facendo mostrano solo di non avere il coraggio di trarre le logiche conclusioni delle loro affermazioni”. Qui intendo invece riaffermare la validità di questa contro-obiezione, perché è dirimente osservare che Foucault non ha mai negato la pre-esistenza della specie umana alla nascita delle scienze umane, né ha mai affermato che la specie umana è una creazione delle stesse. Solo se si interpreta «l'uomo è un'invenzione recente» in maniera scorretta se ne può trarre la logica conclusione che “la specie umana non esiste”.

Del pari, solo se intesa nel modo detto, nonché generalizzata a qualunque oggetto di conoscenza possibile, la formula foucaultiana diventa il trampolino di lancio del costruttivismo. È solo perché ritiene che in *Le parole e le cose* «si legge che l'uomo è costruito dalle scienze umane», che Ferraris può indicarlo come il «testo fondamentale» del costruzionista<sup>18</sup>.

Nonostante siano il prodotto di affrettate generalizzazioni e talvolta di brutali caricature, le obiezioni dei nuovi realisti colgono un punto effettivamente problematico. Esiste infatti un certo foucaultismo che, spesso con le migliori intenzioni, abusa della formula dell'invenzione recente, spingendola esattamente nella direzione del relativismo e del costruttivismo. Un buon esempio è un video pubblicato sul *New York Times* nel 2018, intitolato *National Identity is Made Up (L'identità nazionale è un'invenzione)*. Il sottotitolo del video recita: «La nazionalità è un concetto molto potente, soprattutto oggi. Ma l'idea di identificare milioni di estranei sulla base di confini geografici è relativamente recente. Spieghiamo perché è stata inventata e in che modo ha cambiato il mondo»<sup>19</sup>. Max Fisher, il giornalista autore del video, osserva che la nazionalità è uno degli elementi principali di definizione della nostra identità e ci ricorda che non è sempre stato così. Fino a non molto tempo fa, l'identità era legata a fattori diversi, come la famiglia o la religione. Se ci soffermiamo a riflettere – invita – ci accorgiamo che l'identità nazionale è una cosa strana («weird»). Perché dovremmo identificarci con milioni di persone con le quali condividiamo solo l'appartenenza a una certa area geografica? In effetti, non sembrano esserci valide ragioni per farlo. La faccenda è tanto strana – conclude Fisher – perché l'identità nazionale è stata inventata di sana pianta. I governi non possono ammettere che si tratta di un'invenzione, perciò hanno creato una mitologia – ecco la deriva “complotista” – per sostenere che la nazione esiste da sempre. È giunto il tempo di svelare la verità: le suddivisioni linguistiche ed etniche (queste sì, reali e non inventate), non coincidono con i confini nazionali. L'identità nazionale non è reale e dunque possiamo adoperarci per liberarcene.

<sup>18</sup> Ferraris, *Manifesto*, cit., pp. 43-44.

<sup>19</sup> Il video è stato pubblicato sul sito del «New York Times» (<[nytimes.com/video/world/10000005660651/national-identity.html](https://www.nytimes.com/video/world/10000005660651/national-identity.html)>). Una versione sottotitolata in italiano è stata pubblicata sul sito del settimanale *Internazionale* (<<https://www.internazionale.it/video/2018/03/07/identita-nazionale-invenzione-nazionalismo#>>>).

Dicendo che è “inventata”, Fisher intende ricordare che l’identità nazionale non esiste da sempre. Fino a qui, chi non sarebbe d’accordo? Si può dire lo stesso della maggior parte degli elementi costitutivi della nostra attuale vita politico-sociale: questi non sono sempre esistiti. Il primo aspetto problematico della sua argomentazione, però, si presenta allorché “non esiste da sempre” diventa sinonimo di “deliberatamente creato a tavolino da parte di chi detiene il potere per sottomettere e dominare le masse” («i governi non possono ammettere [...] perciò hanno creato una mitologia [...]»). Il secondo e più grave aspetto problematico risiede nell’identificazione fra “inventata” e “irreale”. L’identità nazionale è un’invenzione recente, *dunque* – conclude Fisher – non è reale. Egli traccia una netta distinzione tra la realtà, da una parte, e le idee o i concetti, dall’altra. Essendo tautologicamente reale la prima, sarebbero inventati e *dunque* irreali i secondi. L’inferenza è tuttavia scorretta: se qualcosa è inventato *non* ne consegue che debba essere anche irreale. La lavatrice è senz’altro stata inventata, ma non diremmo che è irreale. Così, l’identità nazionale ha sicuramente uno statuto di realtà diverso da una ciabatta o da una galassia, ma è senz’altro reale.

### 3. Le parole non sono etichette.

La necessità di sciogliere quelli che propongo di considerare come gli equivoci del nominalismo trova le sue ragioni nel contesto appena descritto. Nelle pagine seguenti intendo mostrare che il cattivo uso e l’errata interpretazione della formula della “invenzione recente” – da parte sia di detrattori che di ammiratori di Foucault – si fondano su una riduttiva concezione del linguaggio, indebitamente attribuita al filosofo francese. Per farlo, prenderò in considerazione un testo di Paul Veyne, storico, suo caro amico e grande ammiratore, autore del fortunato saggio *Foucault rivoluziona la storia* (1979).

Nel più recente *Foucault. Il pensiero e l’uomo* (2008)<sup>20</sup>, Veyne ha interpretato in modo fuorviante il nominalismo foucaultiano e la sua prescrizione: «supporre che gli universali non esistano»<sup>21</sup>. Così facendo, ha offerto un significativo contributo alla costruzione del mito di un Foucault costruttivista e relativista. In particolare, – al pari degli avversari della deriva postmoderna – Veyne interpreta il nominalismo foucaultiano facendo riferimento a una teoria del linguaggio come sistema di nomenclatura, secondo la quale le parole sono come etichette la cui funzione è nominare gli oggetti del mondo.

<sup>20</sup> Cfr. P. Veyne, *Foucault rivoluziona la storia*, in Id., *Michel Foucault. La storia, il nichilismo, la morale*, Verona, Ombre Corte, 1998, pp. 7-66; Id., *Foucault. Il pensiero e l’uomo*, Milano, Garzanti, 2010.

<sup>21</sup> Cfr. M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-79)*, Milano, Feltrinelli, 2009, p. 15.

A partire da una posizione nominalista è possibile assumere due punti di vista opposti sul ruolo del linguaggio. Si può attribuirgli una intrinseca debolezza, affermando che gli universali sono *solo parole*, variabili e inconsistenti, prive della solidità ontologica dei particolari o dei fatti, che soli realmente esistono. Viceversa, un nominalista può attribuire al linguaggio un'eccessiva forza: non possiamo *conoscere* il particolare, la realtà, ma solo le parole con cui la nominiamo e la universalizziamo, parole che le fanno da schermo, dietro alle quali la realtà si nasconde. In entrambi i casi il linguaggio è considerato come uno strumento separato dal mondo. In entrambi i casi, le parole sono concepite come etichette che si attaccano a cose già formate, già date, reali. Entrambi i punti di vista presuppongono una concezione del linguaggio come insieme di nomi o, al più, di asserzioni che nominano o descrivono un mondo composto di oggetti o di fatti.

Sia le obiezioni dei realisti, sia l'interpretazione di Veyne fanno capo a questa angusta immagine del linguaggio (e del mondo). Se le parole sono eminentemente i segni con cui nominiamo le cose, allora termini come "follia", "sessualità" o "criminalità", possono essere considerati come mere parole o addirittura mistificazioni – come suggerisce Veyne.

Attribuendogli una posizione che contempra una distinzione netta tra fatti e parole, tra cose e discorsi, si fa alternativamente di Foucault il campione del "sono solo parole, i (veri) fatti stanno altrove" (Veyne) o del "ci sono solo parole, i fatti non esistono", "è tutto una costruzione linguistico-sociale" (i realisti). Queste due posizioni sono l'una lo specchio dell'altra: *entrambe* sostengono l'esistenza delle cose, da una parte, e delle parole, dall'altra. Solo mettendone in discussione il presupposto ci si può liberare di un'alternativa che altrimenti appare esclusiva.

Il riferimento principale per mettere in questione la concezione del linguaggio come nomenclatura è Wittgenstein<sup>22</sup>. Nelle *Ricerche*, il filosofo austriaco argomenta contro due idee riduttive del linguaggio. La prima è esemplificata da un passaggio delle *Confessioni* di Agostino e Wittgenstein la riassume così: «Le parole del linguaggio denominano oggetti. [...] Ogni parola ha un significato. Questo significato è associato alla parola. È l'oggetto per il quale la parola sta»<sup>23</sup>. La seconda «immagine della natura del linguaggio»<sup>24</sup> che Wittgenstein mette in

---

<sup>22</sup> Prima di lui, Saussure. Leggiamo nel *Corso di linguistica generale*: «Per certe persone la lingua, ridotta al suo principio essenziale, è una nomenclatura, vale a dire una lista di termini corrispondenti ad altrettante cose. [...] Questa concezione è criticabile per molti aspetti. Essa suppone delle idee già fatte preesistenti alle parole [...]; non ci dice se il nome è di natura vocale o psichica [...] infine lascia supporre che il legame che unisce un nome a una cosa sia un'operazione del tutto semplice (F. de Saussure, *Corso di linguistica generale*, Roma-Bari, Laterza, 2009, p. 83). E anche: «se le parole fossero incaricate di rappresentare dei concetti dati preliminarmente, ciascuna avrebbe, da una lingua all'altra, dei corrispondenti esatti per il senso, ma non è affatto così» (*Ivi*, p. 141).

<sup>23</sup> L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, §1, Torino, Einaudi, 1983, p. 9.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

questione è quella fregeana secondo la quale ogni enunciato è in realtà un'asserzione mascherata, una descrizione<sup>25</sup>.

Entrambe sono riduttive, perché considerano il linguaggio come costituito principalmente di nomi o di asserzioni e il mondo come costituito essenzialmente di oggetti o di fatti. Ora, più che negare in assoluto la loro validità, ciò che Wittgenstein intende fare è mostrarne l'unilateralità. La denominazione e l'asserzione sono solo due dei molteplici giochi che pratichiamo nel linguaggio. Le parole non sono tutte nomi comuni di cose e gli enunciati non sono tutti riducibili ad asserzioni<sup>26</sup>.

Il problema quindi è a monte, proprio nella distinzione tra fatti, da una parte, e parole, dall'altra, nella rigida dicotomia fra cose e parole, fra mondo e linguaggio. Con ciò non intendo sostenere che la frase "è un fatto che piove" sia insensata, né che sia falsa. Nel caso in cui piovesse e qualcuno dicesse "piove", costui starebbe indubbiamente dicendo la verità. Non intendo neanche affermare che la pioggia non esiste, né che è una costruzione sociale o un'invenzione recente. La pioggia esiste, così come le ciabatte, i tappeti, le molecole d'acqua e i bacilli. Anche Foucault, che del resto non si è mai occupato di fenomeni atmosferici, sarebbe stato d'accordo. Ciò che intendo senz'altro sostenere, invece, è che il mondo non è fatto di soli oggetti (materiali, piccoli e maneggevoli) da nominare, né di soli fatti da constatare. Del pari, le parole non sono etichette che si appiccicano *dopo* su un reale che viene *prima* (e sostenere ciò non implica in alcun modo affermare che le parole creino le cose).

#### 4. Nominalismo metodologico.

In un passaggio de *La volontà di sapere*, Foucault fa professione di nominalismo, anche se in forma ipotetica:

Bisogna probabilmente essere nominalisti: il potere non è un'istituzione e non è una struttura, non è una certa potenza di cui alcuni sarebbero dotati: è *il nome* che si dà a una situazione strategica complessa in una società data<sup>27</sup>.

Foucault non era nominalista, ma applicava un *metodo* nominalista. Tale metodo si trova ben riassunto in una domanda retorica rivolta al suo uditorio durante il corso

<sup>25</sup> Cfr. *Ivi*, § 22.

<sup>26</sup> «Ma quanti tipi di proposizioni ci sono? Per esempio: asserzione, domanda e ordine? – di Tali tipi ne esistono innumerevoli: innumerevoli tipi differenti d'impiego di tutto ciò che chiamiamo "segni", "parole", "proposizioni"» (*Ivi*, § 23, p. 21).

<sup>27</sup> M. Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Milano, Feltrinelli, 2010, p. 83 [corsivo mio].



del '78-'79: «è possibile scrivere la storia senza ammettere a priori che esistano cose come lo Stato, la società, il sovrano, i sudditi?»<sup>28</sup>. La differenza tra essere nominalisti e applicare un metodo nominalista sta in quell'ammettere *a priori*. Foucault non afferma che lo Stato e la società non esistono, non sostiene l'esclusiva esistenza di singole entità politiche che chiamiamo "Stati" o di diverse comunità che chiamiamo "società". Afferma, invece, la necessità di non ammettere a priori che esistano, cioè di non considerarli come dati (senza peraltro generalizzare tale necessità oltre il contesto e gli oggetti delle sue ricerche).

Foucault applica un metodo che impone di non ritenere valida a priori l'unità teorica degli universali storici, antropologici, sociologici e politici. Dove *a priori* vuol dire, esattamente, indipendentemente dalla raccolta e dalla lettura dei documenti, dalla consultazione dei libri, dalla considerazione dei fatti (sì!). Solo sospendendo il giudizio sulla validità di tali universali (e non sulla loro esistenza) è possibile condurre una ricerca sulle condizioni storiche di possibilità dell'emergenza di pratiche, relazioni, discorsi e teorie. Solo supponendo che non esistano la follia o il potere – nel senso che non siano dati come oggetti unitari e identificabili a priori – è possibile scrivere una storia della follia o delle prigioni.

Al tempo de *L'archeologia del sapere* (1969), la domanda di Foucault è: «cosa fa sì che ad una data epoca si possa dire questo e che quello non sia mai stato detto?»<sup>29</sup>. Il metodo necessario per uno studio di "ciò che si diceva" e delle sue condizioni di possibilità, per esempio, per una storia della follia nell'età classica, è la sospensione del giudizio sulla validità di quegli insiemi teorici la cui identità appare invece evidente. Perciò Foucault scrive che è necessario un gesto di «accantonamento di tutte le unità accettate»<sup>30</sup>. Per rispondere alla domanda: "come mai è comparso proprio quell'enunciato e non un altro?", bisogna «afferrar[lo] [...] nella limitatezza e nella singolarità del suo evento»<sup>31</sup>. Ciò significa non considerarlo come preliminarmente appartenente a una o a un'altra disciplina, a uno o a un altro settore della conoscenza, che ne determinerebbe a priori le regole di formazione, i motivi, i sensi, le appartenenze, le relazioni con altri enunciati.

Foucault si è mantenuto aderente a questo metodo di sospensione del giudizio, a questa *epoché* epistemologica, fino alle sue ultime opere. Così, «l'accantonamento di tutte le unità accettate» de *L'archeologia* (1969) è diventato «supporre che gli universali non esistano» nel corso del '78-'79 e «aggirare [l']evidenza familiare» di una «nozione

<sup>28</sup> Foucault, *Nascita della biopolitica* cit., p. 15.

<sup>29</sup> M. Foucault, *La naissance d'un monde*, intervista con J.-M. Palmier, in D. Defert, F. Ewald, J. Lagrange (a cura di), *Dits et Écrits*, vol. 1, Paris, Gallimard, 2001, n. 68, p. 815 [traduzione mia].

<sup>30</sup> M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, BUR, Milano, 2011, p. 39.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 38.

[...] così quotidiana, così recente», come quella di «sessualità» ne *L'uso dei piaceri* (1984)<sup>32</sup>.

Nella prima lezione del corso del '78-'79, nel presentare il tema di cui si occuperà quell'anno – l'arte di governare – Foucault fornisce ai suoi uditori alcune indicazioni di metodo. Aver scelto di analizzare una pratica – avverte – vuol dire «non considerare come oggetto primario, originario, già dato» le nozioni della teoria politica come sovrano e sovranità, popolo, suddito, Stato, società civile ecc., cioè «tutti quegli universali che l'analisi sociologica utilizza, al pari dell'analisi storica e dell'analisi condotta dalla filosofia politica, per rendere conto della pratica di governo nel concreto»<sup>33</sup>. E aggiunge:

Da parte mia, vorrei fare esattamente l'inverso, e assumere come punto di partenza tale pratica per come si dà, ma anche per come riflette su se stessa [...] per vedere in che modo, da un certo momento in poi, alcune cose, sul cui statuto dovremo interrogarci, possono effettivamente costituirsi: lo stato e la società, il sovrano e i sudditi ecc. In altri termini, anziché partire dagli universali per dedurre alcuni fenomeni concreti, o partire dagli universali come griglia di intelligibilità obbligatoria per un certo numero di pratiche concrete, vorrei partire dalle pratiche concrete e, per così dire, far passare gli universali attraverso la griglia di queste pratiche<sup>34</sup>.

È una forma di nominalismo perché si propone di occuparsi solo delle singolarità tralasciando gli universali. Ma si tratta di un nominalismo metodologico, epistemologico e non metafisico, perché Foucault non discute l'esistenza dei suoi oggetti di ricerca, né per postularla, né tantomeno per negarla.

## 5. L'interpretazione di Paul Veyne.

Tuttavia, Foucault è stato letto anche come sostenitore dell'inesistenza della follia. L'equivoco è stato alimentato da interpretazioni scorrette di frasi come la celeberrima di *Les mots et les choses* secondo la quale l'uomo prima «non esisteva»<sup>35</sup>. Nell'equivoco è caduto anche Paul Veyne, il quale scrive che Foucault «era nominalista [...] come ogni bravo storico»<sup>36</sup>. Nella prospettiva di Veyne, essere nominalisti vuol dire assumere una posizione sull'esistenza degli universali. Egli afferma, infatti, che gli universali *non esistono*<sup>37</sup>, mentre Foucault propone di *supporre* che non esistano. La

<sup>32</sup> Foucault, *Nascita della biopolitica* cit., p. 15; M. Foucault, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, Milano, Feltrinelli, 2004, p. 9.

<sup>33</sup> Foucault, *Nascita della biopolitica* cit., p. 14.

<sup>34</sup> *Ivi*, pp. 14-15. Cfr. M. Foucault, *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France (1979-1980)*, Milano, Feltrinelli, 2014, p. 87.

<sup>35</sup> Cfr. Foucault, *Le parole e le cose* cit., p. 369.

<sup>36</sup> Veyne, *Foucault. Il pensiero e l'uomo* cit., p. 16.

<sup>37</sup> Cfr. *ivi*, p. 48.

prima è una posizione metafisica su quel che *c'è*, la seconda è una prescrizione metodologica sul modo di condurre una ricerca.

Veyne scrive che Foucault credeva solo «a singolarità»<sup>38</sup> e sembra sottintendere che credeva solo all'*esistenza* e alla *verità* di singolarità. Questa corrispondenza fra esistenza e verità non è esplicita, ma emerge chiaramente dalle sue pagine. Per esempio, Veyne parafrasa la frase di Foucault «supponiamo che gli universali non esistano» in «supponiamo che la follia *non esista*, o meglio che sia solo un *falso* concetto»<sup>39</sup>. Ecco che l'inesistenza e la falsità si trovano a corrispondere l'una all'altra in modo biunivoco: se qualcosa non esiste, allora in qualche misura è anche falso, e viceversa. Secondo Veyne, Foucault avrebbe strenuamente opposto le singolarità e la «verità dei fatti»<sup>40</sup> alla falsità delle idee e delle «verità generali»<sup>41</sup>. Ma Foucault non credeva solo all'esistenza delle singolarità e non avrebbe usato un'espressione come «verità dei fatti». Nella sua prospettiva si trattava, invece, di applicare un metodo, di *considerare* per quanto possibile solo le singolarità, di

prendere la pratica dell'internamento nella sua singolarità storica, cioè nella sua contingenza, nella sua contingenza nel senso di fragilità, di non-necessità essenziale, il che evidentemente non significa (anzi!) che essa non avesse una qualche ragione e che vada accettata come un fatto puro e semplice. [...] In altre parole, bisognava evitare di partire da un universale che dicesse: ecco la follia. [...] Bisognava considerare la follia come una *x*, e impadronirsi della pratica, solo della pratica, *come se* non se ne sapesse nulla e come se non si sapesse nulla su cos'è la follia<sup>42</sup>.

Quelle che Veyne chiama «verità generali», quindi, *non* corrispondono alle «unità» de *L'archeologia del sapere*, né agli «insiemi che la storia propone»<sup>43</sup> che Foucault si proponeva di «tenere in sospeso»<sup>44</sup> e di «non accettare per valid[i]»<sup>45</sup>. Non vi corrispondono perché Foucault non considera la letteratura, la scienza o la biologia *false*, né tantomeno inesistenti, né le considera mere parole, bensì propone in via preliminare di *accantonarle*. Non dubita della loro verità, né della loro esistenza, ma della loro validità in quanto insiemi teorico-disciplinari unitari. Il punto non è stabilire se esistono o no, ma se sono unità valide sulle quali basarsi per l'analisi. Il suo intento è «strapparle dalla loro condizione di quasi evidenza, far emergere i problemi che

---

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 64.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 24 [corsivo mio].

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 9.

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 49.

<sup>42</sup> Foucault, *Del governo dei viventi* cit., p. 87 [corsivo mio].

<sup>43</sup> Foucault, *L'archeologia del sapere* cit., p. 36.

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 31.

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 43.

pongono; riconoscere che non sono quel posto tranquillo a partire dal quale si possono porre altri problemi»<sup>46</sup>.

Il nominalismo metafisico che Veyne attribuisce a Foucault coincide con la concezione del linguaggio come nomenclatura. Infatti, egli considera come sinonimi delle unità o degli universali foucaultiani quelle che chiama «idee generali»<sup>47</sup> o «fals[i] concett[i]»<sup>48</sup>, «paroloni [*des grands mots*]»<sup>49</sup>, «fantasm[i] verbal[i]»<sup>50</sup>, «nom[i] priv[i] di senso»<sup>51</sup>. Solo se si tratta il linguaggio come un sistema di nomenclatura si possono trattare le parole come “solo” parole o addirittura come mistificazioni, nomi privi di senso.

Veyne considera le parole come rivestimenti dei fatti. In particolare, i termini della politica e dell’antropologia sono, dal suo punto di vista, concetti ingannevoli, troppo ampi, che nascondono, come un immenso tendaggio, i singoli, dispersi e diversi fatti storici: «Vi sono dunque da un lato singolarità [...] e, dall’altro, concetti o discorsi troppo ampi e ingannevoli con cui rivestiamo le singolarità: “la” religione, “la” democrazia»<sup>52</sup>. Veyne ammonisce di non dimenticare che «si deve dubitare degli universali antropologici, dei paroloni come “individualismo” o lo stesso “universalismo”»<sup>53</sup>. Ma il dubbio al quale ci invita è ben diverso dall’*epoché* foucaultiana. Veyne dubita perché sospetta che *dietro* o *sotto* ai paroloni ci sia la vera realtà dei fatti. Foucault, invece, sospende l’uso di ciò che conosce della criminalità e delle prigioni per affrontare i testi e i fatti con maggiore libertà. Dal suo punto di vista, non c’è alcunché dietro o sotto alle pratiche discorsive.

L’equivoco in questo caso si produce a causa di alcune ambiguità presenti negli stessi testi di Foucault. Per esempio, il modo in cui in alcune occasioni usa la parola «inconscio» induce a leggerla come sinonimo di “inconsapevole” e contrario di “cosciente”, intendendo così l’impresa archeologica nel senso di uno scavo alla ricerca di segreti sepolti del sapere. Durante un’intervista rilasciata nel ’68, Foucault afferma che il suo lavoro consiste «molto schematicamente [nel] cercare di ritrovare nella storia della scienza, delle conoscenze e del sapere umano qualche cosa che ne sarebbe l’inconscio», e continua:

---

<sup>46</sup> Foucault, *L’archeologia del sapere* cit., p. 36; cfr. *ivi*, p. 44: «Che cosa sono dunque la medicina, la grammatica, l’economia politica? Sono soltanto un raggruppamento retrospettivo per mezzo del quale le scienze contemporanee si fanno delle illusioni sul loro passato? Sono forme che si sono instaurate una volta per tutte e sono sviluppate immensamente nel corso dei tempi? Nascondono altre unità?».

<sup>47</sup> Veyne, *Foucault* cit., p. 13.

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 24.

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 69.

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 84.

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 16.

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 86.

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 69.

Se vogliamo, l'ipotesi di lavoro è grosso modo questa: la storia della scienza, la storia delle conoscenze non obbedisce semplicemente alla legge generale del progresso della ragione, non è la coscienza umana, non è la ragione umana a detenere in qualche modo le leggi della sua storia. *Sotto* ciò che la scienza conosce di sé c'è qualcosa che essa non conosce; e la sua storia, il suo divenire, i suoi episodi, i suoi accidenti obbediscono a un certo numero di leggi e di determinazioni. Ho cercato di *portare alla luce* queste leggi e queste determinazioni. Ho cercato di sgombrare un campo autonomo che sarebbe quello dell'inconscio del sapere, che avrebbe le sue regole come l'inconscio dell'individuo umano ha anche esso le sue regole e le sue determinazioni<sup>54</sup>.

Ancora, nel 1970, nella prefazione all'edizione inglese di *Le parole e le cose* scrive: «Per quanto mi riguarda, vorrei mettere in luce un *inconscio positivo* del sapere: un livello che sfugge alla coscienza del ricercatore, pur facendo parte del discorso scientifico»<sup>55</sup>. Foucault si riferisce a un “sotto”, al “portare alla luce”, a qualcosa che “sfugge alla coscienza”. Durante un'intervista del '66 afferma: «è il *sottosuolo* della nostra coscienza moderna della follia che ho voluto interrogare»<sup>56</sup>. Oppure, ne *L'uso dei piaceri* leggiamo: «la posta consisteva nel sapere in quale misura il lavoro di pensare la propria storia può liberare il pensiero da ciò che esso *pensa silenziosamente* e permettergli di pensare in modo diverso»<sup>57</sup>.

A partire da questi passaggi testuali, risulta evidente la facilità con cui può sorgere l'equivoco che ho indicato: leggere “inconsapevole” dove Foucault scrive “inconscio”. Il riferimento al sottosuolo è ambiguo perché lascia intendere che ci siano un livello profondo (inconscio) e uno superficiale (cosciente) del sapere, e che all'epistemologia competa un'operazione di scavo, la fatica di portare in superficie ciò che si trova celato in profondità. Tuttavia, Foucault si è pronunciato a più riprese *contro* questa interpretazione del suo lavoro. Nonostante le ambiguità che ho segnalato, perlopiù è stato molto chiaro in proposito. È il caso di un'intervista del 1969 in cui commenta la pubblicazione de *L'archeologia del sapere*:

Ciò che cerco *non* sono delle relazioni che sarebbero segrete, nascoste, più silenziose o più profonde rispetto alla coscienza degli uomini. Io cerco, al contrario, di definire delle relazioni che sono alla superficie stessa dei discorsi; tento di rendere visibile ciò che non è invisibile se non per il fatto che si trova troppo alla superficie delle cose [*ce qui n'est invisible que d'être trop à la surface de choses*].

*Quindi lei si interessa ai fenomeni, e rifiuta l'interpretazione.*

Non voglio cercare al di sotto dei discorsi ciò che è il pensiero degli uomini, bensì cerco di prendere il discorso nella sua esistenza manifesta, come una pratica che obbedisce a delle

<sup>54</sup> M. Foucault, *Foucault risponde a Sartre*, in J. Revel (a cura di), *Follia e discorso. Archivio Foucault 1. Interventi, colloqui, interviste. 1961-1970*, trad. it. di G. Costa, Milano, Feltrinelli, 2014, pp. 194-95 [corsivo mio].

<sup>55</sup> M. Foucault, *Prefazione all'edizione inglese di The Order of Things*, in Revel *Follia e discorso* cit., p. 243.

<sup>56</sup> M. Foucault, *Michel Foucault, Le parole e le cose*, in Revel, *Follia e discorso* cit., p. 112 [corsivo mio].

<sup>57</sup> Foucault, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2* cit., p. 14 [corsivo mio].

regole. A delle regole di formazione, di esistenza, di coesistenza, a dei sistemi di funzionamento ecc. Ed è questa pratica, nella sua consistenza e quasi nella sua materialità, che descrivo<sup>58</sup>.

Ne *L'archeologia* Foucault scrive che bisogna rinunciare all'idea secondo la quale «ogni discorso manifesto si baserebbe segretamente su qualcosa di già detto», o, peggio ancora, su qualcosa di «mai detto»<sup>59</sup>, bisogna evitare di far propria l'idea secondo la quale «il discorso manifesto non sarebbe altro che la presenza repressiva di ciò che esso non dice»<sup>60</sup>. La domanda che muove l'analisi dei discorsi, allora, non è «che cosa si diceva effettivamente in ciò che veniva detto?», ma «come mai è comparso proprio quell'enunciato e non un altro?»<sup>61</sup>. Si tratta di una domanda sull'*a priori* storico delle pratiche discorsive e non sul loro senso segreto. Un'analisi dei discorsi deve cercare di mantenersi al livello stesso della pratica discorsiva<sup>62</sup>, evitando così la tentazione «di neutralizzare il discorso, di farne il segno di qualcos'altro e di attraversarne lo spessore per raggiungere ciò che sta silenziosamente al di qua di esso». Si tratta, invece, «di conservargli la sua consistenza, di farlo emergere nella complessità che gli è propria»<sup>63</sup>.

Se si considerano tali dichiarazioni, esplicite e chiare, diventa evidente che è fuorviante attribuire a Foucault la volontà di “smascherare” la falsità delle idee generali. Nei suoi libri non c'è il sottinteso “adesso vi faccio vedere io come sono andate veramente le cose” o “cosa si pensava veramente in quella certa epoca”. Non c'è l'intento di smascherare alcunché: né la verità del pensiero, né quella dei fatti, né dei dispositivi che si celerebbero dietro le parole. I discorsi di cui scrive *non* sono le verità che stanno dietro alle grandi idee, non sono maschere da sollevare. Non c'è, sotto di loro, un vero volto della storia o del sapere da svelare. Nei testi di Veyne questa istanza centrale del metodo foucaultiano è fraintesa. Attribuendo all'opera di Foucault un valore esemplare, Veyne scrive «non ci sono che variazioni, differenti l'una dall'altra, che si sono succedute e che chiameremo i “piaceri” dell'antichità, la “carne” medievale e la “sessualità” dei moderni. Si tratta di tre idee generali che gli uomini hanno costruito successivamente a partire dal nucleo indiscutibilmente reale, probabilmente transtorico, ma inaccessibile che si situa dietro di esse»<sup>64</sup>. Viceversa, “follia”, “sessualità”, “criminalità” *non* sono idee generali, né nomi privi di contenuto

<sup>58</sup> M. Foucault, *Michel Foucault explique son dernier livre*, in *Dits et Écrits* cit., pp. 800-801 [traduzione mia].

<sup>59</sup> Foucault, *L'archeologia del sapere* cit., p. 34.

<sup>60</sup> *Ivi*, p. 35.

<sup>61</sup> *Ivi*, p. 38.

<sup>62</sup> Cfr. *ivi* p. 66-67.

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 65.

<sup>64</sup> Veyne, *Foucault rivoluziona la storia* cit., p. 13. Nello stesso equivoco incorre anche Giorgio Agamben, che riferendosi a Foucault scrive: «Negli ultimi anni della sua vita, mentre lavorava alla storia della sessualità e andava smascherando, anche in questo ambito, i dispositivi del potere [...]» (G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 2005, p. 132).

reale nei testi di Foucault. Del pari, non c'è nei suoi scritti alcuna distinzione netta tra fatti e parole e nessuna attribuzione di esclusiva realtà ai primi (i fatti) e di inconsistenza alle seconde (le mere parole). Se Foucault è nominalista, dunque, non lo è nel senso di credere che le parole siano etichette che si attaccano sulle cose, che prima vengano le cose e i fatti reali e che poi noi li nominiamo arbitrariamente tramite le parole. A volte i suoi testi possono apparire ambigui anche su questo punto, come l'inizio di *La volontà di sapere*:

Non ho voluto fare una storia dei comportamenti sessuali nelle società occidentali, ma trattare un problema molto più austero e circoscritto: in che modo questi comportamenti sono diventati oggetto di sapere? Come, cioè per quali vie e per quali ragioni, si è organizzato questo campo di conoscenza che, con una parola recente, chiamiamo la "sessualità"?<sup>65</sup>

Qui Foucault sembra tenere una posizione di nominalismo più stretto, facendo riferimento alla "parola" e al "nome" come se sessualità e potere non fossero – come vorrebbe Veyne – altro che parole. Tuttavia questa ambiguità si chiarisce in altri passaggi, come la prima pagina de *L'uso dei piaceri*, dove leggiamo:

Il termine stesso di "sessualità" ha fatto la sua comparsa piuttosto tardivamente, all'inizio del XIX secolo. Il fatto non va sottovalutato né caricato di eccessivi significati; segnala ben più di un rimaneggiamento lessicale, ma evidentemente non sottolinea l'emergenza improvvisa di ciò a cui si riferisce»<sup>66</sup>.

In conclusione, l'interpretazione della formula dell'invenzione recente che ho descritto è scorretta e la sua indebita generalizzazione è ingannevole, così come l'interpretazione del nominalismo foucaultiano in versione metafisica. Se le si assume come chiavi di lettura si rischia di incorrere in numerosi equivoci e si ottengono una fuorviante interpretazione dell'opera di Foucault e un uso indebito dei suoi strumenti metodologici.

---

<sup>65</sup> Foucault, *La volontà di sapere* cit., p. 7 [corsivo mio].

<sup>66</sup> Foucault, *L'uso dei piaceri* cit., p. 9.