

Effetto Foucault

Suite française 3/2020



Effetto Foucault

Suite française 3/2020

L'uomo
è
un'invenzione recente.

Premessa

Qual è l'effetto-Foucault ad alcuni decenni dalla sua scomparsa? Che cosa resta del suo insegnamento? Che cosa è penetrato stabilmente nella ricerca anche in settori diversi da quelli che ha indagato in prima persona? Oggi appare come un Maestro di cui seguire le orme o un oggetto di studio al pari di altri? È partendo da queste curiosità che siamo andati a cercare il Foucault degli studiosi consolidati e il Foucault dei giovani e giovanissimi, il Foucault degli interpreti più familiari con il suo pensiero e il Foucault dei più distanti. La sua opera in passato ha diviso profondamente: da una parte il rigetto completo, dall'altra un'adesione resa esplicita in primo luogo dall'adozione di un gergo comune. Sarebbe inesatto affermare che abbiamo trovato un Foucault pacificato: punti di vista critici e letture differenziate trovano spazio anche in questa raccolta. Quello che ci sentiamo di dire è che, con il tempo, le sue teorie sono entrate – senza più scandalo – a far parte della cassetta degli attrezzi di cui ogni studioso può servirsi. In questo anno reso eccezionale dalla pandemia lavorare insieme a questa indagine – noi insieme agli autori, i revisori e la Redazione, che ha svolto un ruolo fondamentale – ci è sembrato qualcosa di doveroso: continuare a fare il nostro mestiere pur tra mille difficoltà. Ne resta traccia negli articoli che pubblichiamo: il ricorso alla lingua originale e perfino il tema spesso non sono il frutto di una libera scelta, ma la risposta a una necessità, dettata dall'esigenza di comprendere il presente e da alcune delle costrizioni che l'hanno segnato, come la chiusura delle biblioteche e l'isolamento. Abbiamo voluto che restassero così, a testimoniare la durezza del momento e la volontà che ci ha mossi.





Suite française

rivista di cultura e politica

on line, esce una volta l'anno

ISSN: 2611-9757

ISBN: 979-12-200-7350-9

Direzione:

Cristina Cassina (Università di Pisa)
Michela Nacci (Università di Firenze)

Comitato Editoriale:

Giorgio Barberis (Università del Piemonte Orientale)
Paolo Benvenuto (Università di Pisa)
Ettore Bucci (Scuola Normale Superiore, Pisa)
Francesco Casales (Università di Pavia)
Enrico Ciappi (Università di Pavia)
Roberto Colozza (Istituto Storico Germanico, Roma)
Steven Forti (Universidade de Lisboa-Universitat de Barcelona)
Kostis Kornetis (St Antony's College, Oxford University)
Andrea Lanza (University of Toronto)
Alessandra La Rosa (Università di Catania)
Paola Lo Cascio (Universitat de Barcellona)
Michela Memmola (Università di Firenze)
Emilia Mususmeci (Università di Teramo)
Marina Neri (Atelier La Fabrika, Paris)
Giovanni Paoletti (Università di Pisa)
Cristina Ronchieri (Istituto Ipsseo «Minuto», Massa)
Giuseppe Sciara (Università di Torino)
Gabriella Silvestrini (Università del Piemonte Orientale)

Comitato Scientifico:

Pierpaolo Antonello (University of Cambridge)
Sylvie Aprile (Université Paris XII)
Frédéric Attal (Université de Valenciennes)
Jacques Berchtold (Fondation M. Bodmer – Cologny, Genève)
Ming Chong (Université Normale de l'est de la Chine, Shanghai)
Emanuele Coco (Università di Catania)
Vittore Collina (Università di Firenze)
Michael Drolet (University of Oxford)
Sabine Du Crest (Université Bordeaux-Montaigne)
Laurence Guellec (Université de Paris–Descartes)
Lucien Jaume (Institut d'Études Politiques, Paris)
Marc Lazar (Institut d'Études Politiques, Paris)
He Ma (East China University of Political Science and Law, Shanghai)
Nobutaka Miura (Université Chûô, Tokyo)
Yasutake Miyashiro (Keio University Shonan Fujisawa Campus, Fujisawa, Kanagawa)
Javier Muñoz Soro (Universidad Complutense de Madrid)
Stefania Ricci (Museo Ferragamo, Firenze)
Ana Cláudia Romano Ribeiro (Universidade Federal de São Paulo)
Anna Scalfi Eghenter (Università di Trento)
Luca Scarantino (Fisp, Fédération Internationale des sociétés de philosophie)
Nadia Urbinati (Columbia University, New York)
Michel Wiewiorka (Maison des sciences de l'homme, Paris)
Hajime Yamamoto (University of Keio, Tokio)
Gao Yi (Université de Pékin)



Suite française rivista di cultura e politica

Laboratorio di Cultura Digitale
Via Collegio Ricci, 10 – 56126 Pisa

Cristina Conti, direttrice responsabile
Cristina Cassina, responsabile intellettuale

email redazione@suitefrancaise.it
web <https://suitefrancaise.labcd.unipi.it>
tel 050.2215423

Politica editoriale :

La rivista accoglie articoli sulla cultura e la politica francese lanciando una *call* che ogni anno verte su un tema diverso. Gli articoli proposti – in francese, inglese o italiano – sono selezionati dal Comitato Editoriale e sottoposti alla lettura di due studiosi per una valutazione anonima.

Il Codice Etico adottato da «Suite française» –pubblicato su <https://suitefrancaise.labcd.unipi.it/la-rivista-suite-francaise/> – si ispira al testo elaborato da COPE: Best Practice Guidelines for Journal Editors.

Numero corrente:

Suite française 3/2020 – *Effetto Foucault*
ISSN: 2611-9757
ISBN: 979-12-200-7350-9
DOI: 10.13131/2611-9757.suitefrancaise.n3

Suite française 3/2020
Effetto Foucault

a cura di Michela Nacci e Giovanni Paoletti

Indice

- 7 **Premessa**
Michela Nacci, Giovanni Paoletti

Confronti

- 11 *Une amitié philosophique*
François Dosse
- 37 *Le «don toujours recommencé»: Alessandro Fontana, maître et ami*
Xavier Tabet
- 53 *Claude Lefort e Michel Foucault: due traiettorie della filosofia francese del secondo Novecento*
Mattia Di Pierro
- 69 *C'est le labyrinthe qui fait le Minotaure. La folie et la métahistoire dans les inédits foucauldien des années 1960*
Maririta Guerbo

Lecture

- 87 *De l'ascétisme à l'ascétique*
Bertrand Binoche
- 111 *Dopo "Les aveux de la chair"*
Valerio Marchetti
- 131 *Naissance de la clinique et l'invisible de la maladie. Une histoire du corps malade*
Gennaro Bocolino
- 149 *Illuminismo, critica e potere in Michel Foucault: a partire da Sorvegliare e punire*
Laura Cremonesi
- 165 *"Faits criminels", "Faits divers", "Contre-faits divers": Gide-Barthes-Foucault*
Antonella Salomoni
- 187 *Le legs et l'impasse. Sur la gouvernementalité foucauldienne*
Alexandre Escudier



Stili

- 205 *Per un'epistemologia critica. Il contributo del metodo foucaultiano*
Raffaele Grandoni
- 223 *Dai "droits de l'homme" al "droit des gouvernés". Sulla critica foucaultiana dei diritti umani*
Alessandro Simoncini
- 239 *Ogni cosa è un'invenzione recente. Foucault e gli equivoci del nominalismo*
Giulia Guadagni

Premessa

Michela Nacci, Giovanni Paoletti

Qual è l'effetto-Foucault ad alcuni decenni dalla sua scomparsa? Che cosa resta del suo insegnamento? Che cosa è penetrato stabilmente nella ricerca anche in settori diversi da quelli che ha indagato in prima persona? Oggi appare come un Maestro di cui seguire le orme o un oggetto di studio al pari di altri? È partendo da queste curiosità che siamo andati a cercare il Foucault degli studiosi consolidati e il Foucault dei giovani e giovanissimi, il Foucault degli interpreti più familiari con il suo pensiero e il Foucault dei più distanti. La sua opera in passato ha diviso profondamente: da una parte il rigetto completo, dall'altra un'adesione resa esplicita in primo luogo dall'adozione di un gergo comune. Sarebbe inesatto affermare che abbiamo trovato un Foucault pacificato: punti di vista critici e letture differenziate trovano spazio anche in questa raccolta. Quello che ci sentiamo di dire è che, con il tempo, le sue teorie sono entrate – senza più scandalo – a far parte della cassetta degli attrezzi di cui ogni studioso può servirsi. In questo anno reso eccezionale dalla pandemia lavorare insieme a questa indagine – noi insieme agli autori, i revisori e la Redazione, che ha svolto un ruolo fondamentale – ci è sembrato qualcosa di doveroso: continuare a fare il nostro mestiere pur tra mille difficoltà. Ne resta traccia negli articoli che pubblichiamo: il ricorso alla lingua originale e perfino il tema spesso non sono il frutto di una libera scelta, ma la risposta a una necessità, dettata dall'esigenza di comprendere il

presente e da alcune delle costrizioni che l'hanno segnato, come la chiusura delle biblioteche e l'isolamento. Abbiamo voluto che restassero così, a testimoniare la durezza del momento e la volontà che ci ha mossi.

Parte prima

Confronti



Une amitié philosophique

François Dosse

Since their first meeting in 1952, Michel Foucault and Gilles Deleuze have forged a relationship of intense friendship, based on reciprocal admiration. They had, among other things, a strong bond to the work of Nietzsche.

In 1977, a series of disagreements between them led to a rupture. They did not see each other again until Foucault's disappearance in 1984. Nevertheless, Deleuze paid a vibrant philosophical tribute to his friend's work, published posthumously, by dedicating to him an illuminating research on the diagonal character of his thought.

Keywords: *Plaisir – Désir – Nietzsche – Vincennes – Événement*

L'affirmation divinatoire de Michel Foucault déclarant en 1969 que «un jour, peut-être, le siècle sera deleuzien¹» a été répétée à satiété. De son côté, Deleuze n'a cessé d'exprimer son «affection» et son «admiration» pour Foucault. Selon Fanny Deleuze: «Gilles admirait très profondément Michel Foucault.» S'ils se sont beaucoup vus, côtoyés dans des combats communs, ils n'ont pourtant jamais vraiment travaillé ensemble et leurs relations de grande proximité se sont renversées en une rupture radicale et irréparable dans la mesure où les deux amis ne se verront plus. Cependant, au moment du dernier hommage rendu à Foucault à la Salpêtrière, devant quelques centaines de personnes en état de choc face à cette disparition prématurée, c'est Deleuze qui prend la parole en lisant un fragment de la préface de *L'usage des plaisirs*. Une certaine concurrence dans l'incarnation du magistère de la pensée critique a sans doute envenimé quelques désaccords de fond, en tout cas du côté de Foucault. Paul Veyne, un proche de Foucault, atteste cet état d'esprit chez son ami. Il a eu le sentiment d'une rivalité de Foucault vis-à-vis de Deleuze. Foucault aurait été exaspéré de voir l'œuvre de Nietzsche à ce point liée à la lecture qu'en a donné Deleuze et taquinait son ami Veyne en lui disant que ce qu'il aimait chez Nietzsche, c'était le Nietzsche de Deleuze. On ne peut dire que ce sentiment de jalousie ombrageuse était partagé par Deleuze qui n'a eu de cesse d'affirmer sa proximité avec les thèses foucauldienne: «Je n'ai pas travaillé avec Foucault. Je crois pourtant à l'existence de beaucoup de points correspondants entre notre travail (avec

¹ M. Foucault, *Theatrum philosophicum*, dans «Critique» (nov. 1970), n° 282; repris dans *Dits et Ecrits*, tome 2, Paris, Gallimard, 1994, p. 76.

Guattari) et le sien, mais comme maintenus à distance par une grande différence de méthode et même de but².» Et il poursuit cette explicitation à propos de l'hypothèse d'une éventuelle rivalité entre eux deux: «Je vais vous dire: que Foucault existe avec cette personnalité si forte et si mystérieuse, qu'il ait écrit de si beaux livres, avec un tel style, je n'en ai jamais éprouvé que de la joie³.» La rivalité avec Foucault était impensable selon Deleuze car son sentiment était simplement empli d'admiration: «Peut-être qu'on s'est connu trop tard. J'avais énormément de respect pour lui. Il rentrait dans une pièce, cela changeait l'atmosphère. Un autre air arrivait. Les choses changeaient. C'était atmosphérique. Il y avait une émanation-Foucault... Le geste de Foucault était étonnant: de métal et de bois secs, de beaux gestes⁴.»

L'histoire de leur complicité à distance commence tôt. La première rencontre date d'octobre 1952 lorsque enseignant au lycée d'Amiens et allant rendre visite à Jean-Pierre Bamberger à Lille. Deleuze et son ami vont de concert entendre une conférence de Foucault, alors assistant de psychologie à l'université de Lille. En ce début des années 50, Foucault est assez proche du PCF et Deleuze ne s'y trompe pas: «Ce que j'ai entendu était très nettement d'orientation marxiste⁵.» A l'issue de cette conférence, Bamberger les invite tous deux chez lui pour dîner, mais cette première rencontre reste glacée et semble devoir rester sans lendemains. L'occasion suivante ne se présentera qu'en 1962. Foucault, alors professeur à Clermont-Ferrand, est en train d'achever son *Raymond Roussel* et sa *Naissance de la clinique*. Quant à Deleuze, il vient de publier son *Nietzsche* qui séduit beaucoup Foucault. Jules Vuillemin ayant été élu au Collège de France, un poste est à pourvoir à l'université de Clermont-Ferrand. Foucault suggère à Vuillemin le nom de Deleuze pour le remplacer. Pressenti pour le poste, Deleuze arrive à Clermont où il passe la journée avec Foucault qu'il n'a pas revu depuis le dîner lillois il y a dix ans: «La rencontre se passe très bien, et tout le monde est content. La candidature de Deleuze a fait l'unanimité au département de philo, Vuillemin la fera également approuver par un vote unanime du Conseil de la Faculté⁶.» Cette perspective d'une collaboration Foucault-Deleuze dans un même département de philosophie en ce début des années 60 va pourtant avorter car le Ministère a déjà fait le choix d'attribuer la chaire au hiérarque du PCF, membre du bureau politique, Roger Garaudy qui bénéficie d'une certaine forme de centralisme «démocratique». Foucault, scandalisé par cette décision inique, va mener la vie particulièrement dure à son nouveau collègue devenu l'objet de tous ses sarcasmes. Il va jusqu'à le menacer du Tribunal administratif pour faute professionnelle quand il apprend que Garaudy a donné les *Pensées* de Marc-Aurèle à traduire du latin. Il lui mène une vie impossible au point que Garaudy ne reste que deux années et trouve refuge à

² G. Deleuze, *Fendre les choses, fendre les mots*, entretien avec Robert Maggiori, dans «Libération» (23 septembre 1986); repris dans *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, p. 117.

³ *Ivi*, p. 117.

⁴ G. Deleuze, *Abécédaire*, entretien avec Claire Parnet, lettre F. «Fidélité», 1988.

⁵ G. Deleuze, propos rapportés par D. Eribon, *Michel Foucault*, Paris, Flammarion, 1989, p. 83.

⁶ *Ivi*, p. 162.

Poitiers. Entre temps, Deleuze est nommé à l'université de Lyon, mais la petite guérilla contre Garaudy a rapproché Foucault et Deleuze dans une complicité amicale: «Ils se voient régulièrement quand Deleuze vient à Paris. Et sans pour autant devenir intimes, leurs liens sont assez forts pour que Foucault prête à plusieurs reprises son appartement à Deleuze et à sa femme lorsqu'il est absent⁷.» En ce début des années 60, Foucault et Deleuze ont un chantier en commun pour les éditions Gallimard, l'édition des *Œuvres complètes* de Nietzsche qui doit renouveler radicalement la lecture qui en a été faite jusque-là. Ils se retrouveront donc ensemble dans les deux grands moments de ce retour à Nietzsche que sont le Colloque de Royaumont en 1964 puis celui de Cerisy en 1972. C'est leur première grande rencontre sur le terrain de la philosophie, mais elle n'est pas dénuée de malentendus car le Nietzsche de Deleuze, celui de *La volonté de puissance* et de l'éternel retour n'est pas vraiment celui de Foucault, qui valorise *La généalogie de la morale* et *Les considérations inactuelles*, retenant essentiellement sa critique de l'histoire monumentale au profit d'une pratique du discontinuisme. Ils sont aussi tous deux liés à Klossowski. On se rappelle que Deleuze connaît Klossowski depuis longtemps, l'ayant rencontré dans les cercles de Marie-Magdeleine Davy durant la guerre. Quant à Foucault, il a été présenté plus récemment à Klossowski en 1963 par Roland Barthes. Ils ont tous trois en commun de se consacrer à une nouvelle lecture de Nietzsche dont Klossowski a traduit *Le Gai savoir* dès 1954. Lorsqu'il publie son *Nietzsche et le cercle vicieux* en 1969, il le dédie à Deleuze en hommage à son *Nietzsche et la philosophie*. Au même moment, Foucault et Deleuze consacrent des études à Klossowski qui a le mérite de lier littérature et philosophie⁸. Cette réflexion parallèle sur Klossowski apporte à l'un et à l'autre une problématique qui leur est commune, directement inspirée de l'œuvre de Klossowski et placée sous le signe d'un prolongement de la littérature transgressive croisant la fiction et la spéculation philosophique sur le mode du simulacre: «A la faveur de cette *mimesis* paradoxale, à la fois actualisante et exorcisante, le simulacre devient le point d'inversion des rapports du profane et du sacré⁹.» Les grandes figures sacrales de la tradition se trouvent mises en relation de complicité avec le sacrilège, avec le Malin génie et cette ambivalence aurait été refoulée. Il importe donc de réinterroger l'identité factice des choses et des êtres en suscitant la rupture que permet le simulacre et la prolifération des masques. On retrouve là le thème foucauldien qui va faire à la fois son succès et susciter le scandale de la mort de l'homme dans *Les mots et les choses*: «Toute l'œuvre de Klossowski tend vers un but unique: assurer la perte de l'identité personnelle, dissoudre le moi¹⁰.» Foucault et Deleuze étayaient ainsi leur nietzschéisme et leur anti-hégélianisme en utilisant le simulacre comme machine de guerre contre une pensée de l'identité et de la représentation. Deleuze salue

⁷ *Ivi*, p. 163.

⁸ M. Foucault, *La prose d'Actéon*, dans «NRF» (mars 1964), n° 135, pp. 444-459; repris dans *Dits et Ecrits* cit., tome 1, pp. 326-337; G. Deleuze, *Klossowski ou les corps-langages*, dans «Critique» (mars 1965), n° 214; repris dans *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, pp. 325-350.

⁹ Ph. Sabot, *Foucault, Deleuze et les simulacres*, dans «Concepts» (2004), n. 8, p. 6.

¹⁰ Deleuze, *Logique du sens* cit., p. 329.

ainsi dans le dernier essai de Klossowski, *Le Baphomet* (dédié à Foucault) un récit qui permet d'échapper au dilemme moral et théologique entre le Bien et le Mal, en montrant que les deux systèmes ne sont pas alternatifs mais simultanés, constituent ainsi «une suite grandiose de Zarathoustr¹¹». Puis, la traversée de Mai 1968 avec un enthousiasme particulièrement intense ressenti tant par Deleuze à Lyon que par Foucault qui se trouve en Tunisie à Sidi Bou Saïd, renforce encore le rapprochement entre eux. Dans son cours sur Foucault, Deleuze insiste sur l'importance de Mai 68 pour comprendre les enjeux de la philosophie foucauldienne qui ne sont pas seulement théoriques, mais d'ordre pratique: «Beaucoup sont trop jeunes pour avoir vécu 68, ce qui est fâcheux, non pas par nostalgie¹².» Evoquant à distance, dix-huit ans après, cet événement fondateur, Deleuze en rappelle la portée internationale, le foisonnement indescriptible et impensable dans la traversée désertique des années 80. Il situe l'opérateur de cette rupture dans la mise en cause des diverses formes de centralisme.

1. Un siècle deleuzien ?

Lorsqu'il sera question de créer l'université de Vincennes durant l'été 68, Foucault pressenti pour mettre en pace le département de philo fait tout naturellement appel à Deleuze qui doit renoncer temporairement pour des raisons de santé. C'est le moment, 1968-69, où Deleuze publie ses deux maîtres ouvrages avec lesquels il sort des portraits, des monographies d'auteurs, pour affirmer ses propres positions philosophiques dans *Différence et répétition*, sa thèse et dans *Logique du sens*. Foucault salue ces deux ouvrages comme une véritable révolution philosophique qui lui fait émettre l'hypothèse d'un siècle deleuzien à venir. Il exprime son enthousiasme devant ce qu'il qualifie comme une «fulguration qui portera le nom de Deleuze: une nouvelle pensée est possible; la pensée, de nouveau, est possible. Elle n'est pas à venir, promise par le plus lointain des recommencements. Elle est là, dans les textes de Deleuze, bondissante, dansante devant nous, parmi nous; pensée génitale, pensée intensive, pensée affirmative, pensée a-catégorique¹³.» Comme l'indique le titre de son article, Foucault voit dans les thèses deleuziennes l'expression d'un théâtre de l'aujourd'hui dans la filiation de Zarathoustra et du jeu des simulacres de Klossowski. Le renversement du platonisme est opéré grâce à toute cette multitude de personnages qui sauvent la semblance du simulacre et déjouent les ambitions de la distinction rationnelle entre l'essence et l'apparence. Le théâtre philosophique de Deleuze refait place aux jeux libérés des différences, des multiplicités. Foucault perçoit bien l'horizon des thèses deleuziennes, ouvert à la réouverture sur un

¹¹ *Ivi*, p. 348.

¹² Id., cours du 28 janvier 1986, Université de Paris 8, archives sonores de la BNF.

¹³ Foucault, *Theatrum philosophicum* cit., tome 2, p. 98.

Faire: «On peut désormais penser la différence et la répétition – les faire et les jouer¹⁴.» Dans sa magistrale recension dans *Critique*, Foucault reprend les thématiques deleuziennes sur l'événement, l'éloignement de la voie empruntée par rapport à celle de Merleau-Ponty dans sa *Phénoménologie de la perception*, ainsi que la nature métaphysique des thèses deleuziennes: «*Logique du sens* doit surtout être lu comme le plus hardi, le plus insolent des traités de métaphysique¹⁵, étant entendu que métaphysique se définit comme un discours sur la matérialité des incorporels (fantasmes, idoles et simulacres). A cet égard, l'événement pur en tant qu'incorporel condense l'intensité métaphysique qui a échappé jusque-là aux trois tentatives de réduction entreprises par la tradition philosophique le néopositivisme en confondant l'événement à l'état de choses; la phénoménologie en déplaçant l'événement du côté d'un sens de l'après ou du déjà-là; la philosophie de l'histoire pour avoir enfermé l'événement dans la gangue temporelle d'une succession continue de la durée: «Trois philosophies, donc, qui manquent l'événement¹⁶.» Foucault perçoit déjà très bien, dès 1969, que la philosophie de Deleuze est d'abord et avant tout, comme l'a montré François Zourabichvili, une «philosophie de l'événement¹⁷». Foucault discerne aussi remarquablement bien en quoi la question fondamentale que se pose Deleuze est celle de savoir ce qu'est penser et situe le pensé dans la «disjonction affirmée¹⁸» de l'événement et du fantasme. Avec ce questionnement sur ce que penser veut dire, Foucault repère une interrogation que Deleuze affirmera entre l'axe fondamental de la pensée de son ami. En effet, achevant son cours sur Foucault, Deleuze affirme le 20 mai 1986: «Une seule chose a intéressé Foucault tout au long: qu'est-ce que veut dire penser?¹⁹» Même si les réponses ne sont pas les mêmes, on trouve avec cette question commune une source majeure de leur complicité.

2. Le GIP

Cette proximité philosophique connaît au début des années 70 un prolongement politique avec la création du GIP par Foucault et l'engagement de Deleuze à ses côtés. L'origine de ce «Groupe d'information sur les prisons» est en fait, à une initiale près, la dissolution de la GP (Gauche prolétarienne) en mai 1970 par Marcellin. Le pouvoir durcit sa politique répressive pour juguler une agitation persistante dans l'après 68 et il envoie en prison de nombreux militants de l'organisation dissoute, dont certaines de ses figures de proue comme Alain Geismar. En septembre 1970, des

¹⁴ M. Foucault, *Ariane s'est pendue*, dans «Le Nouvel Observateur» (31 mars-6 avril 1969), n° 229; repris dans *Dits et Ecrits*, cit., tome 1, p. 769.

¹⁵ Foucault, *Theatrum philosophicum* cit., p. 79.

¹⁶ *Ivi*, p.83.

¹⁷ F. Zourabichvili, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, 1994.

¹⁸ Foucault, *Theatrum philosophicum* cit., p. 85.

¹⁹ Deleuze, cours du 20 mai 1986 cit.

militants emprisonnés se lancent dans une longue grève de la faim de vingt-cinq jours pour obtenir le statut de prisonnier politique, qu'ils n'auront pas. En janvier, démarre une nouvelle grève de la faim plus largement soutenue par l'opinion. Une audience requise par Kastler, Ricoeur et Vidal-Naquet auprès du Ministre de la justice René Pleven permet la promesse d'une commission qui devra statuer et enfin, après trente-quatre jours de jeûne pour certains, «les avocats Henri Leclerc et Georges Kiejman annoncent le 8 février 1971, dans une conférence de presse à la chapelle Saint-Bernard, la suspension de la grève de la faim²⁰» et l'obtention d'un régime spécial. Au cours de cette conférence de presse, trois intellectuels de renom, Michel Foucault, Pierre Vidal-Naquet et le directeur de la revue *Esprit*, Jean-Marie Domenach annoncent la création d'un Groupe d'information sur les prisons, le GIP. Ce groupe est directement issu du courant maoïste et de la volonté de protection des militants de la GP, mais il va s'autonomiser rapidement par rapport à ce premier objectif. A l'origine du GIP s'était en effet constitué par les anciens de la GP une GPP (Organisation des prisonniers politiques) mise sous la responsabilité de Serge July, puis de Benny Levy. Daniel Defert avance le nom de Foucault sans concertation avec lui pour s'occuper d'une commission d'enquête sur la situation dans les prisons, il accepte cette charge: «fin décembre, il réunit à son domicile ceux qu'il jugeait capables ou de constituer ou de préparer une commission d'enquête sur les prisons²¹». La méthode de l'enquête est rapidement mise au point car l'avocate Christine Martineau, en train d'écrire un livre sur le travail en prison, et a déjà préparé avec la philosophe Danièle Rancière un questionnaire qu'il faut maintenant faire parvenir aux détenus: «Notre modèle était l'enquête ouvrière de Marx²².» En définitive, à l'initiative de Foucault, quelque peu échaudé par les enquêtes populaires menées par les militants maoïstes après 68, le projet d'une commission d'enquête se transformera en idée de Groupe d'information sur les prisons. Le GIP s'organise de manière totalement décentralisée sur la base d'un groupe par prison. Très vite, ce modèle parisien fait tâche d'huile dans les prisons de province où se trouvent des militants sous les barreaux. Deleuze est tout de suite séduit par ce type d'organisation qui semble incarner un groupe à la fois guidé par une résistance pratique, effective, et qui a rompu avec le centralisme et toute forme d'appareil bureaucratique en se définissant comme une micro-structure : «Le GIP a développé un des seuls groupes gauchistes qui ait marché sans centralisation... Foucault a su ne pas se conduire en chef²³.» Le garde des sceaux,

²⁰ Ph. Artières-L. Quéro, M. Zancarini-Fournel, *Le Groupe d'information sur les prisons. Archives d'une lutte 1970-72*, Paris, IMEC, 2003, p. 28.

²¹ D. Defert, *L'émergence d'un nouveau front : les prisons*, dans *Le Groupe d'information sur les prisons* cit., p. 317. Cette réunion d'une vingtaine de personnes réunit autour de Foucault, entre autres, Daniel Defert, Casamayor, Jean-Marie Domenach, Louis Joinet, Frédéric Pottecher, Christian Revon, Jean-Jacques Felice, Christine Martineau, Danièle Rancière, Jacques Donzelot.

²² *Ibid.*, p. 318.

²³ Deleuze, cours du 28 janvier 1986 cit.

prétextant une tension grandissante dans les prisons depuis la prise d'otages et leur exécution par Buffet et Bontens en septembre 1971 à la prison de Clairvaux, décide cette année-là, à titre de sanction collective et pour calmer l'angoisse des gardiens, la suppression des colis de Noël pour l'ensemble des détenus. Cette décision a pour effet d'attiser le feu de la contestation qui couve dans les prisons et durant l'hiver 1971-72, on comptabilise trente-deux mouvements de révolte dont certains vont jusqu'à la destruction des cellules et occupations des toits. Le soir de Noël, le GIP organise devant la prison de la Santé à Paris une manifestation à laquelle participent Foucault et Deleuze.

Tout au long de décembre 1971, de violents affrontements se déroulent, notamment à la centrale de la prison de Toul au terme desquels on relève une quinzaine de blessés parmi les détenus. Le GIP lance à l'extérieur, dans la ville, un «Comité Vérité-Justice» et le 16 décembre Foucault donne une conférence de presse, diffusant le rapport du médecin-psychiatre Edith Rose, à ce point accablant pour les autorités qu'elle est relevée de ses fonctions. Elle y révèle, entre autres, que les détenus au mitard peuvent rester ficelés sur un lit de tôle pendant plusieurs jours «La fouille à l'arrivée en prison exclut d'après les règlements mêmes de l'administration pénitentiaire un exercice pourtant couramment pratiqué. On fait mettre le prévenu à poil, on l'oblige à se baisser et on lui demande de tousser. Soi-disant, c'est pour voir s'il n'a rien caché dans l'orifice²⁴.» Deleuze témoigne le 27 avril lors du procès pour défendre les propos du journal qui avait mis en cause la fouille pratiquée sur les détenus comme un système d'humiliation.

Les intellectuels du GIP sont parfois appelés à se déplacer en province. C'est le cas à Nancy où la mutinerie a été durement réprimée et où six des deux cent mutins sont poursuivis devant les tribunaux. Gilles Deleuze, Daniel Defert, Hélène Cixous, Jean-Pierre Faye, Jacques Donzelot et quelques autres font le trajet pour participer à une manifestation de protestation. Foucault arrêté après être intervenu pour porter secours à un immigré en train de se faire bastonner dans le métro, ne peut être là. Sur la place du centre ville, Jean-Pierre Faye devise avec un journaliste de *L'Est Républicain* qui lui explique que cette manifestation n'a pas le moindre intérêt. Faye lui conseille néanmoins d'attendre encore quelques minutes pour en juger. A peine a-t-il prononcé ces mots prophétiques que la police leur tombent dessus. Deleuze monte sur un banc pour prendre la parole vite écourtée par la charge policière et lance: «Mon chef n'étant pas là, je vais parler à sa place.» La police chargeant, Deleuze, handicapé par ses difficultés respiratoires, se trouve au plus mal, et se voit contraint de s'allonger sur le sol dans un état de semi-coma. A ses côtés, le jeune Jacques Donzelot, ami de Foucault, reste auprès de lui, très inquiet et quand il reprend conscience, il lui dit: «Ah, t'es là? C'est gentil!» Ils reprennent le train ensemble pour Paris et le courant

²⁴ *Mort d'un surveillant chef*, dans «Guignol» (9 septembre 1971).

amical passe au fil de leur discussion qui dure le temps des quatre heures de trajet du retour. De cet échange naîtra entre Deleuze et Jacques Donzelot une relation très amicale. Lorsque Donzelot soutient sa thèse sur *La police des familles*²⁵ à Paris 8 sous la direction de Jean-Claude Passeron, alors qu'il ne demande rien à Deleuze, c'est ce dernier qui lui propose d'être au jury en compagnie de Michelle Perrot. Lorsqu'il a été question de publier sa thèse, c'est Deleuze qui suggère à Donzelot de lui écrire une préface. Nous sommes en 1977 et la tension monte entre les deux amis Foucault et Deleuze. Jacques Donzelot vient de soutenir une thèse très foucauldienne et lorsqu'il annonce à Foucault qu'il va avoir une préface de Deleuze, il s'entend répondre: «J'ai horreur de cela, je ne supporte pas qu'un vieux vienne mettre sa griffe sur le travail d'un jeune.» En définitive pour ne pas froisser la susceptibilité de Foucault, Deleuze écrira non pas une préface, mais une postface. Deleuze lui écrit donc une très belle postface sous le titre de *L'ascension du social*²⁶.

Le 17 janvier 1972, pour protester contre la répression dans les prisons, Le GIP mobilise nombre d'intellectuels et réussit à rassembler dans une même protestation Sartre et Foucault. Un petit groupe de personnalités se donne pour objectif de pénétrer à l'intérieur du Ministère de la justice place Vendôme pour y tenir une conférence de presse²⁷. Tout ce beau monde s'assied dans le couloir du Ministère pour écouter Foucault qui entame la lecture de la déclaration des prisonniers de Melun. La police intervient mollement sous les huées et les cris de «Pleven en prison!» ou «Pleven assassin!»: «Les flics poussent de plus belle. S'énervent. Sartre résiste. Foucault résiste. Faye résiste. Deleuze résiste et n'arrête pas de rire. Mais les flics finissent par avoir raison de nous et parviennent à rejeter le groupe jusqu'au trottoir²⁸.» Finalement bouté hors des murs du Ministère protégé par une triple rangée de CRS casquées et armées, la conférence de presse se tiendra dans les bureaux de l'Agence de presse de *Libération* (APL), rue Dussoubs.

Peu de temps après, le 31 janvier 1972, Deleuze écrit dans *Le Nouvel Observateur*: «Ce que les prisonniers attendent de nous...²⁹.» Il rappelle leurs revendications sur la levée de la censure, sur le prétoire, sur le «mitar», sur l'exploitation du travail et sur la libération conditionnelle, et il voit dans l'expression des prisonniers quelque chose de tout à fait nouveau qui ne relève plus de la «confession publique», mais d'une «critique personnalisée³⁰»: «Arrive le jour où pas un gardien de prison ne pourra

²⁵ J. Donzelot, *La police des familles*, Paris, Minuit, 1977.

²⁶ G. Deleuze, *L'ascension du social*, postface à Donzelot, *La police des familles* cit., pp. 213-220.

²⁷ Il y a là notamment le couple Deleuze, Claude Mauriac, Jean-Paul Sartre, Michel Vian, Jean Chesneaux, Michel Foucault, Daniel Defert, André Glucksmann, René Schérer, Sylvie Marion, Jean-Pierre Faye, Jérôme Peignot, Marianne Merleau-Ponty, Monique Antoine, Jacques-Alain Miller, François Régault, Dominique Desanti, Jean-Pierre Bamberger, Yves Hardy, Christian Descamps, le photographe Elie Kagan...

²⁸ A. Jaubert, dans *Michel Foucault, une journée particulière*, Lyon, AEdelsa éd., 2004, p. 15.

²⁹ G. Deleuze dans «Le Nouvel Observateur» (31 janvier 1972).

³⁰ *Ivi*; repris dans *L'Île déserte et autres textes*, Paris, Minuit, 2002, p. 286.

battre un prisonnier sans que, le lendemain ou un mois après, il ne soit publiquement dénoncé par celui qu'il aura battu ou par un témoin³¹.» Foucault, dans ces manifestations, se montre particulièrement attentif et soucieux de l'état de santé de son ami Deleuze. Ainsi le 16 décembre 1972 au cours des affrontements avec les forces de l'ordre, Claude Mauriac se trouve avec Foucault et un petit groupe après une charge policière, la tête dans les mains pour récupérer: «Vous avez vu Deleuze... J'espère qu'il n'a pas été arrêté... Ainsi s'inquiète Michel Foucault – très pâle³².»

Ces interventions militantes communes en 1971 et 1972 entre Deleuze et Foucault va permettre un dialogue entre eux deux à propos de la manière dont ils définissent les tâches nouvelles des intellectuels par rapport au pouvoir. C'est au cours de cet entretien que Deleuze affirme en 1972 que «nous sommes tous des groupuscules³³». Deleuze voit dans le GIP l'expression d'un nouveau type d'organisation capable de renouveler les rapports entre théorie et pratique en les resituant dans un cadre plus concret, local et partiel: «Pour nous l'intellectuel théoricien a cessé d'être un sujet, une conscience représentante et représentative³⁴.» Foucault considère de son côté que le rôle universel de l'intellectuel comme incarnation du discours de Vérité est terminé car la démocratisation de la société a permis à chaque catégorie sociale d'exprimer au mieux ses insatisfactions sans avoir besoin des intellectuels dont le rôle subsiste, mais doit se concentrer sur la lutte contre les formes de pouvoir là où il est en tant qu'intellectuel à la fois l'objet et l'instrument. Il lui appartient donc de bien délimiter le foyer de pouvoir en question et d'en faire la généalogie pour gagner en efficacité pratique. Ces années 1971-72 sont celles d'un exceptionnel rapprochement des deux amis sur ce terrain de la pratique politique. Pourtant, on peut considérer que leur manière d'envisager la relation entre la théorie, la conceptualisation d'un côté et la pratique, l'expérimentation de l'autre est assez différente. Selon Judith Revel, d'un côté, Foucault part d'expériences et de pratiques et il conceptualise. Deleuze et Guattari inventent des machines de guerre et les expérimentent. En effet, on a d'un côté un Foucault qui passe à Sainte-Anne et s'intéresse à la psychiatrie, qui crée le GIP puis écrit *Surveiller et punir* et travaille sur l'analytique du pouvoir. Au contraire, Deleuze et Guattari produisent des concepts, des machines, et testent ce qu'ils peuvent donner dans la réalité sociale. C'est là où le tandem Deleuze/Guattari est si exceptionnel et riche car Guattari est inscrit dans toute une série de pratiques sociales liées au militantisme, à la psychothérapie institutionnelle, ainsi qu'à toute une série d'organismes de recherches comme le CERFI qui sont autant de lieux d'expérimentation des concepts élaborés en commun avec Deleuze, alors que

³¹ *Ivi*, p. 287.

³² Cl. Mauriac, *Mauriac et Fils*, Paris, Grasset, 1986, p. 388, 16 déc. 1972.

³³ G. Deleuze, *Les intellectuels et le pouvoir*, dans «L'Arc» n° 49 (4 mars 1972); repris dans *L'Île déserte et*, cit., p. 289.

³⁴ *Ibidem*.

Foucault tente de proposer une boîte à outils: «Je voudrais que mes livres soient une sorte de *tool-box* dans lequel les autres puissent aller fouiller pour y trouver un outil avec lequel ils pourraient faire ce que bon leur semble, dans leur domaine», précise Foucault³⁵. Au point de croisement entre le concept et l'expérimentation que fut l'action du GIP où Foucault a entraîné Deleuze, le rapprochement est tel que Foucault se laisse convaincre par Deleuze, malgré ses réticences vis-à-vis de Guattari et de ses groupes, à participer à quelques numéros des publications du CERFI en ces années 1972-73. Foucault participe ainsi à deux numéros essentiels de la revue *Recherches* publiés par le CERFI: *Les équipements du pouvoir* (n°13, décembre 1973) et *Trois milliards de pervers* (1973). Dans le même temps, au cours de l'année 1971-72, Deleuze participe au séminaire de Foucault au Collège de France au cours duquel on examine le cas de Pierre Rivière qui a égorgé mère, frère et sœur au XIX^e siècle à l'âge de 20 ans, laissant un mémoire, partiellement publié en 1836.

3. Le moment des fractures

L'autre moment de mobilisation commune de Foucault et Deleuze aura été, un peu plus tard que l'époque du GIP, l'affaire Klaus Croissant en 1977. Croissant est l'avocat de la bande à Baader en Allemagne. Le 11 juillet 1977, il arrive à Paris pour y demander l'asile politique car il est dénoncé dans son pays comme un agent de Baader, instrumentalisé par les terroristes. A peine arrivé à Paris, les autorités allemandes demandent son arrestation et son extradition. Le 30 septembre, il est arrêté par la police française et mis en prison. L'avocat, ami de Félix Guattari et très actif au CINEL, Gérard Soulier apprend la nouvelle alors qu'il était en train de s'endormir sur son confortable divan par *Le Monde*. Il saute de son divan en apprenant la nouvelle et prend l'annuaire des avocats qui incarnent une autorité morale et appelle Jean-Jacques de Felice, Tubiana, Antoine Comte qui organisent une conférence de presse avec la participation du président de la Ligue des droits de l'homme, Henri Noguères. De son côté, Alain Peyrefitte, alors garde des sceaux, déclare le 26 octobre 1977 qu'«il n'est pas possible que la France devienne une terre d'asile pour terroristes». Début novembre, l'audience devant statuer sur la demande d'extradition se tient à la 10^e chambre de la cour d'Appel de Paris et le 16 novembre 1977, alors qu'une petite foule se tient devant la prison de la Santé pour protester contre l'extradition et dans laquelle se trouvent à la fois Foucault et Deleuze, la police charge. Croissant est reconduit à la frontière allemande. Cette fois, cependant, en cette fin de l'année 1977, les désaccords entre les deux amis sont en train de défaire leur relation de complicité. S'ils se retrouvent bien dans la protestation contre l'extradition de

³⁵ M. Foucault, *Prisons et asiles dans le mécanisme du pouvoir*, entretien avec M. D'Eramo, dans «Avanti» n°53 (3 mars 1974); repris dans *Dits et Ecrits* cit., tome 2, p. 523.

Croissant, Foucault n'a pas signé la pétition dans laquelle se trouvent Deleuze et Guattari car il la trouve trop complaisante à l'égard de ses clients, les terroristes de la RAF. Il entend limiter strictement son soutien à l'avocat Croissant³⁶. Claude Mauriac se rappelle: «J'avais rappelé Foucault pour lui demander comment il avait réagi au coup de téléphone de Guattari, au sujet de l'extradition demandée pour l'avocat de Baader, Klaus Croissant. Déjà, sans nous être donné le mot, nous avons refusé de signer un texte, d'accord sur un non absolu à l'extradition, mais refusant l'un comme l'autre d'assumer ce qu'il était dit, dans le même texte, de l'Allemagne³⁷.»

Le biographe américain de Foucault, James Miller a posé explicitement la question à Deleuze pour savoir ce qui avait bien pu affecter de manière aussi irréversible une de ses amitiés les plus importantes. Deleuze lui a répondu en trois points le 7 février 1990, soit 5 ans après la disparition de Foucault:

1. Il est évident qu'il n'y a pas une réponse unique. L'un de nous a pu dire telle réponse un jour, ou telle autre un autre jour. Non par variabilité. Mais c'est un domaine où les raisons sont multiples, aucune n'étant "essentielle". Justement parce qu'aucune de ces raisons n'est essentielle, elles sont toujours plusieurs à la fois. La seule chose importante, c'est que pendant longtemps je l'avais suivi philosophiquement, et à certains moments, je n'ai plus eu les mêmes évaluations que lui sur plusieurs points à la fois. 2. Cela n'a entraîné aucun "refroidissement" entre nous, ni aucune "explication". Nous nous sommes vus moins souvent, comme par une force des choses. Et dès lors, il nous devenait de plus en plus difficile de nous revoir. Bizarrement, ce n'est pas par mésentente que nous cessions de nous voir, mais au contraire parce que nous ne nous voyions plus que s'est installée peut-être une sorte d'incompréhension ou de distance. 3. Je peux vous dire que je regrette constamment, et de plus en plus, de ne pas le voir. Alors qu'est-ce qui m'a empêché de lui téléphoner? C'est là qu'intervient une raison plus profonde ou plus essentielle que les autres. A tort ou à raison, j'ai cru qu'il souhaitait une solitude accrue, pour sa vie, pour sa pensée, qu'il avait besoin de cette solitude en ne gardant de relations qu'avec ses intimes. Je pense maintenant que j'aurais dû essayer de le revoir, mais je crois ne pas l'avoir fait par respect. Je souffre toujours de ne pas l'avoir revu, d'autant plus que je ne crois pas qu'il y ait eu des raisons extérieures.³⁸

A la lecture de cette lettre, on ne peut qu'être frappé par la force du lien amical qui a persisté jusqu'au bout sous les bruits et les fureurs d'une brouille qui n'a pas affecté l'essentiel. Les éléments de cette rupture sont, comme le souligne Deleuze dans cette lettre, multiples. En premier lieu, en cette année 1977, il y a leur prise de position diamétralement opposées à propos des nouveaux philosophes, soutenus par Foucault et violemment récusés par Deleuze. Nous venons de voir que leur défense de Klaus Croissant n'est pas étayée sur les mêmes bases ; il faut ajouter à cela leur désaccord profond sur la question israélo-palestinienne. Sur ce point, Edouard Saïd s'est entretenu

³⁶ On saura par la suite, mais bien plus tard que cette personnalité démocratique, avocat de son état, était en fait un agent de la Stasi.

³⁷ Mauriac, *Mauriac et Fils* cit., p. 294.

³⁸ G. Deleuze, lettre du 7 février 1990 à James Miller, dans J. Miller, *Michel Foucault*, Paris, Plon, 1993, p. 346.

avec James Miller en novembre 1989. Il considère que le conflit du Proche-Orient a été une des causes majeures de leur brouille: «Il tenait cette information de Deleuze lui-même³⁹», ce que n'a pas contredit Deleuze lorsque Miller lui a posé la question. Entre les positions pro-israéliennes de Foucault et pro-palestiniennes de Deleuze qui écrit un article à la gloire de Yasser Arafat⁴⁰, le fossé se creuse. En octobre 1976, Foucault dénonce la résolution de l'ONU assimilant le sionisme à un racisme⁴¹ et en 1978, en pleine crise libanaise, il s'en prend au totalitarisme de la Syrie et de l'URSS et épargne la politique israélienne. Nouveau désaccord au plan politique à l'occasion du changement de pouvoir en 1981 avec l'arrivée de la gauche. Deleuze est séduit et même enthousiaste par les débuts de la politique mise en place par Mitterrand et considère qu'il faut laisser travailler les socialistes et mesurer avec bienveillance leurs décisions. Foucault quant à lui estime qu'il faut les critiquer comme tout pouvoir et même davantage, car des communistes sont au gouvernement de Pierre Mauroy. Jacques Donzelot rencontre pour la dernière fois Gilles Deleuze à l'occasion de la cérémonie officielle au Panthéon organisée pour fêter l'élection de François Mitterrand à l'Elysée. Deleuze lui exprime son enthousiasme: «C'est formidable ce qu'il se passe!», alors que pour Donzelot il ne s'agit que d'un politicien cynique. Cette différence d'appréciation éclate à l'occasion du coup d'Etat du général Jaruzelski en Pologne, brisant d'un coup le rêve de Lech Walesa. Foucault rédige avec Bourdieu un appel qui incrimine les faiblesses du nouveau gouvernement socialiste devant ce nouveau coup de force stalinien et dénonce toute forme de Realpolitik. Deleuze contacté pour signer se refuse et signe par contre un appel concurrent, émanant de Jack Lang et mis au point par Jean-Pierre Faye, qui dénonce la répression en Pologne tout en saluant l'action de Mitterrand.

4. Désir et/ou Plaisirs

A tous ces désaccords d'ordre politique, il faut ajouter des différences notoires dans les orientations philosophiques, même si elles ne suffisent évidemment pas à rendre compte d'une rupture de leur lien. En 1977, Bernard-Henri Levy stigmatise un système foucaldo-deleuzien comme pensée du désir tombant sous le coup de la critique arendtienne du totalitarisme, thèse que reprendront peu ou prou Alain Renaut et Luc Ferry dans leur *Pensée 68*. Cette dénonciation part d'une méconnaissance totale quant à ce que signifie le désir pour Deleuze, et il n'y eut d'ailleurs aucun véritable accord sur ce point avec Foucault. Il s'agit au contraire d'un dissensus essentiel entre eux, qui a lourdement compté dans leur rupture. Après avoir

³⁹ Miller, *Michel Foucault* cit., p. 345.

⁴⁰ G. Deleuze, *Grandeur de Yasser Arafat*, dans «Revue d'Etudes palestiniennes», (hiver 1984), n° 10, pp. 41-43 (texte de septembre 1983); repris dans *Deux régimes de fous*, Paris, Minit, 2003, pp. 221-225.

⁴¹ M. Foucault, dans «Le Monde», 17-18 octobre 1976, repris dans *Dits et Ecrits* cit., tome 2, p. 96.

exprimé sa plus vive admiration lors de la publication de *Différence et répétition* et de *Logique du sens*, Foucault reste perplexe en prenant connaissance en 1972 de *L'Anti-Œdipe*. Certes, il écrira plus tard une magnifique préface pour l'édition américaine qui paraîtra en 1977 et dans laquelle il présente *L'Anti-Œdipe* comme le premier livre éthique écrit depuis bien longtemps. Selon son grand ami Jacques Donzelot toutefois, cette préface serait insincère. Foucault n'aurait pas aimé *L'Anti-Œdipe*. Jacques Donzelot écrit de son côté un compte-rendu enthousiaste dans *Esprit*, et Foucault se sent soulagé de ne pas avoir à le faire sur le moment. En 1976, Foucault entend régler ses comptes à la psychanalyse, à Lacan et à sa théorie du manque en publiant son premier volume d'une *Histoire de la sexualité*⁴². Dans cet ouvrage inaugural de tout un vaste programme de publications annoncées, Foucault s'en prend au désir au sens freudien. Il s'inscrit en faux par rapport aux thèses selon lesquelles la société serait de plus en plus répressive depuis l'âge classique, et montre que l'on n'assiste nullement à une raréfaction progressive des discours sur le sexe, mais au contraire à une profusion de ceux-ci: «Depuis la fin du XVI^e siècle, la mise en discours du sexe, loin de subir un processus de restriction, a au contraire été soumise à un mécanisme d'incitation croissante⁴³.» L'Occident, pour Foucault, ne réprime pas la sexualité, l'a placée au centre d'un dispositif de production de vérité. La première cible est bien sûr la psychanalyse et son serviteur, le psychanalyste qui se voit comparer à un curé qui aurait mis ses oreilles en location. Mais la seconde cible est, sinon Deleuze, tout au moins une certaine vulgate deleuzo-guattarienne qui trouve une légitimation à une forme de spontanéisme du désir au nom de *L'Anti-Œdipe*, même au prix de profonds malentendus. Foucault, avec cet ouvrage, entend jeter un soupçon définitif sur le terme de désir. Or *L'Anti-Œdipe* n'avait-il pas eu comme concept-clé celui de «machine désirante»? Deleuze et Guattari se trouvent de fait pris dans l'œil du cyclone par la critique foucauldienne. Deleuze réagit d'ailleurs en adressant à Foucault une lettre personnelle par l'intermédiaire de François Ewald, dans laquelle il argumente point par point. Il n'aura pas de réponse et cette lettre sera publiée bien plus tard, en 1994, sous le titre «Désir et plaisir⁴⁴». Dans cette lettre, Deleuze se pose la question de savoir s'il est possible de penser comme équivalents ce qui pour lui relève du «corps sans organes-désirs» et pour Foucault du «corps-plaisirs»? Il rappelle dans ce texte la virulence du rejet de la notion de désir chez Foucault: «La dernière fois que nous nous sommes vus, Michel me dit, avec beaucoup de gentillesse et affection, à peu près: je ne peux pas supporter le mot désir; même si vous l'employez autrement, je ne peux pas m'empêcher de penser ou de vivre que désir = manque, ou

⁴² M. Foucault, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.

⁴³ *Ibid.*, p. 92.

⁴⁴ G. Deleuze, *Désir et plaisir*, dans «Le Magazine littéraire» (octobre 1994) n° 325 ; repris dans *Deux régimes de fous* cit., p. 112-122.

que le désir se dit réprimé⁴⁵.» De son côté, Deleuze considère, de manière spinozienne, que les plaisirs ne sont qu'autant d'obstacles sur le chemin du désir d'être, du *Conatus*, de l'accomplissement de soi, du persévérer dans l'Être et ne peuvent donc que conduire à la perte. Le plaisir, pour lui, interrompt «le processus immanent au désir⁴⁶». Certes, l'un comme l'autre ont le même adversaire: le dispositif de rabattement sur la sexualité. Mais les moyens pour combattre le psychanalysme sont très différents et leur opposition pèse davantage qu'une simple querelle scholastique de dénomination comme semble le penser Benoît Goetz qui minorise le désaccord: «Question de choix de mots pour lutter contre les mêmes maux⁴⁷.» Ces questions tout à fait amicales de la part de Deleuze ne recevront pas de réponse de Foucault blessé qui voit là une raison supplémentaire de rompre avec son ami: «Peu de temps après, Foucault décida subitement de ne plus jamais voir Deleuze⁴⁸.» Pour mieux comprendre en quoi Foucault est plus que froissé par l'accueil très sceptique de Deleuze, il faut rappeler que certes son livre connaît un succès public évident et immédiat au point qu'il faut retirer 22.000 exemplaires en plus du tirage initial. La presse aussi lui réserve une appréciation très favorable. Par contre, la thèse centrale du livre, qui met en question le combat anti-répressif, déroute dans l'entourage de Foucault. On ne comprend pas bien comment toute une décennie de luttes émancipatrices au nom des minorités sexuelles serait à verser du côté du déploiement d'un biopouvoir. Les critiques et incompréhensions se font entendre et le *Oublier Foucault* de Baudrillard vient couronner un contexte qui fragilise Foucault quelque peu ébranlé puisque tout l'édifice qu'il avait programmé est abandonné. Il ne publiera le second tome de son *Histoire de la sexualité* qu'en 1984, soit après sept années de silence et sur des bases totalement renouvelées. Cette question du désir est d'autant plus centrale dans la rupture avec Deleuze qu'au cœur de leur rencontre, comme le souligne David Rabouin, il y a l'impératif de penser le désir⁴⁹. Selon Deleuze comme selon Foucault, Freud et Lacan auraient échoué à penser le désir en le rabattant sur le manque et l'interdit: «Mais si les deux philosophes se rencontrent, plus que jamais, sur une cause commune, ils n'en sont pas moins irréductiblement distants⁵⁰.» En 1983, Foucault est très clair sur ce désaccord dans un long entretien avec Gérard Raulet qui lui demande s'il admettait une certaine parenté avec Deleuze, jusqu'à un certain point «Est-ce que cette parenté irait jusqu'à la conception du désir deleuzien?», Foucault répond de manière catégorique et lapidaire: «Non, justement

⁴⁵ *Deux régimes de fous* cit., pp. 118-119.

⁴⁶ *Ivi*, p. 119.

⁴⁷ B. Goetz, *Nager entre deux mots*, dans «Le Portique» (2004), n. 13-14, p. 255.

⁴⁸ Miller, *Michel Foucault* cit., p. 345.

⁴⁹ D. Rabouin, *Entre Deleuze et Foucault : penser le désir*, dans «Critique» (juin-juillet 2000), n° 637-638, pp. 475-490.

⁵⁰ *Ivi*, p. 485.

pas⁵¹.» Ils n'apportent donc pas les mêmes réponses à un questionnement qui leur est commun car ils partagent le souci de construire une éthique de vie non fasciste et ils se rejoignent aussi sur l'absence de naturalité et de spontanéité du désir qui est toujours pris dans des agencements, ce qui fait contraste avec nombre d'usages abusifs de leurs thèses sur fond de malentendu: «On nous objecte qu'en soustrayant le désir au manque et à la loi, nous ne pouvons plus qu'invoquer un état de nature, un désir qui serait réalité naturelle et spontanée. Nous disons au contraire: *il n'y a de désir qu'agencé ou machiné*» précise Deleuze en 1977⁵². Le chantier de réflexion sur ce que le désir veut dire au plan philosophique reste très ouvert et David Rabouin de rappeler la polysémie du terme⁵³. Or, le projet de Deleuze et Guattari est d'envisager le désir comme concaténation dans des agencements et en une perspective résolument constructiviste. Pour Eric Alliez, «le coup de génie philosophique de Deleuze est de réinventer un nouveau vitalisme, de chercher les conditions non de possibilité, mais de réalité entre expression et construction». Se rejoue aussi au plan de leurs conceptions différentes du désir leur appropriation personnelle de Nietzsche que Deleuze retient surtout pour la question du désir dans *La volonté de puissance*, alors que ce qui intéresse Foucault est la question de la vérité dans *La généalogie de la morale*. A l'ancrage nietzschéen du désir chez Deleuze, il faut surtout ajouter la puissance d'être spinozienne. Il fait entrer la puissance d'être dans une ontologie. Dans son cours sur Foucault, Deleuze reviendra en janvier 1986 sur la conception foucauldienne du désir/plaisir, présentant son refus de la notion de désir et son attachement à l'idée du corps et de ses plaisirs comme l'expression d'une sexualité sans sexe sur laquelle il achève son ouvrage *La volonté de savoir*. Cette volonté de substituer à une conception globale centrée sur le sexe, une approche moléculaire de plaisirs multiformes trouve selon Deleuze sa source d'inspiration chez Proust lorsqu'il définit trois niveaux dans *Sodome et Gomorrhe*: celui des grands ensembles des amours hétérosexuels, un second dans lequel le même est renvoyé au même: l'homme à l'homme, la femme à la femme. Proust introduit un troisième niveau «transversal non plus vertical⁵⁴» dans lequel chaque homme a une composante féminine et chaque femme une composante masculine, mais qui ne communiquent pas entre eux, d'où le besoin impérieux d'avoir les quatre termes et des agencements moléculaires. Pulvérisant le thème de la culpabilité, Proust «va jusqu'à parler de plaisirs locaux⁵⁵».

⁵¹ M.-Foucault, entretien avec Gérard Raulet, *Structuralisme e post-structuralisme*, dans «Telos» XVI (printemps 1983), n° 55, pp. 195-211 ; repris dans *Dits et Ecrits* cit., tome 4, p. 445.

⁵² G. Deleuze et Cl. Parnet, *Dialogues*, Paris, Champs Flammarion, 1977, p. 115.

⁵³ «Nous désignons aujourd'hui comme le désir: *Eros, epithumia, hormè, endeavour, appetite, lust, Sehnsucht, Wunsch, Wille, Begierde*, inclination, souhait, élan...», Rabouin, *Entre Deleuze et Foucault: penser le désir* cit., p. 475.

⁵⁴ Deleuze, cours du 21 janvier 1986 cit.

⁵⁵ *Ibidem*.

5. La Vérité

Avec la parution de *La volonté de savoir*, un autre différend oppose Foucault et Deleuze, c'est la remontée du thème ancestral de la vérité chez Foucault. Dans la lettre qu'il envoie à Foucault, Deleuze s'inquiète explicitement de cette résurgence de la thématique du Vrai chez son ami: «Le danger est: est-ce que Michel revient à un analogue de «sujet constituant» et pourquoi éprouve-t-il le besoin de ressusciter la vérité, même s'il en fait un nouveau concept?⁵⁶» Il ne s'agit cependant pas pour Foucault d'en revenir à une conception dogmatique de l'opposition frontale entre le vrai et le faux, ce que confirme le témoignage de son ami Paul Veyne. Parlant de la conception du vrai chez Heidegger et chez Wittgenstein un soir avec Paul Veyne, il ajoute «textuellement (car j'ai noté sa phrase) la question est: d'où vient que la vérité soit si peu vraie?⁵⁷» Il s'agit bien d'exhumer un concept en sommeil de la tradition, mais comme le souligne Hervé Couchot, «pour le faire jouer sur une autre scène et fût-ce au prix de le retourner contre lui-même⁵⁸». Mais Deleuze exprime dans sa lettre de 1977 sa perplexité à propos des capacités, des moyens de ce retournement. A partir du moment où Foucault part de l'idée que les dispositifs de pouvoir sont porteurs de vérité et que face à eux se dressent des contre-pouvoirs eux aussi porteurs de vérité, faisant ainsi dépendre la question du vrai du pouvoir, se pose «le problème du rôle de l'intellectuel chez Michel; et sa manière de réintroduire la catégorie de vérité, puisque, la renouvelant complètement et en la faisant dépendre du pouvoir, il trouvera dans ce renouvellement une matière retournable contre le pouvoir. Mais là, je ne vois pas comment⁵⁹». Essayant de comprendre l'usage foucauldien du vrai dans son cours de l'année 1985-86, Deleuze perçoit une disjonction à l'œuvre chez Foucault entre les pratiques du visible et celles de l'énoncé. C'est à partir de cette tension paradoxale que se joue le jeu du vrai, car parler n'est pas voir. Mais les deux positions sont accordées à la vérité entre les deux amis philosophes. Foucault finit par trouver dans la visée de vérité la fonction même de la philosophie: «Je ne vois pas beaucoup d'autres définitions du mot « philosophie » sinon celle-là⁶⁰.» A contrario, pour Deleuze, ce n'est pas la vérité qui détermine l'importance d'une affirmation ou

⁵⁶ Deleuze, *Désir et plaisir* cit., p. 59; repris dans *Deux régimes de fous* cit., p. 113.

⁵⁷ P. Veyne, *Le dernier Foucault et sa morale*, dans «Critique» (août-sept. 1986), n° 471-472, note 1, p. 940.

⁵⁸ H. Couchot, *Philosophie et vérité: quelques remarques sur un chassé-croisé*, dans «Concepts» (2004), 8, p. 29.

⁵⁹ Deleuze, *Désir et plaisir* cit., p. 62; repris dans *Deux régimes de fous* cit., p. 118.

⁶⁰ M. Foucault, introduction au cours de l'année 1978 au Collège de France, 11 janvier 1978, enregistrement public, cité par Couchot, *Philosophie et vérité: quelques remarques sur un chassé-croisé* cit., p. 39, note 1.

d'un concept, «ce sont au contraire son importance et sa nouveauté qui déterminent sa “vérité”⁶¹».

6. Deleuze, lecteur de Foucault

Tout au long de son parcours, Deleuze a été plus qu'attentif à l'œuvre de Foucault dont il a régulièrement rendu compte. Il a notamment écrit en 1970 puis en 1975 deux études: l'une sur *L'Archéologie du savoir* et l'autre à propos de *Surveiller et punir*⁶². Mais surtout, il consacre tout son cours de 1985-86 à Foucault et publie durant l'été son *Foucault*. A cette occasion il accorde un certain nombre d'entretiens⁶³. Sitôt Foucault disparu, le fait de se consacrer à son œuvre atteste la force du lien et le difficile travail de deuil qu'entreprend Deleuze qui perd là plus qu'un ami. A la question qui lui est posée du pourquoi un livre sur Foucault, il répond de manière très claire et très sensible: «Par nécessité pour moi, par admiration pour lui, par émotion de sa mort, de cette œuvre interrompue⁶⁴.» La manière de faire son deuil de la disparition de Foucault aura été pour Deleuze de mettre en évidence la logique propre de la pensée de Foucault en cherchant la cohérence au travers des crises, des soubresauts, des déplacements incessants qu'elle traverse. Suivant les leçons de Martial Guérault, Deleuze défend l'idée que l'on en peut extraire la partie d'une œuvre de son ensemble. Il faut tout rendre et en restituer la logique, le geste: «La logique d'une pensée est comme un vent qui nous pousse dans le dos, une série de rafales et de secousses. On se croyait au port, et l'on se trouve rejeté en pleine mer, suivant une formule de Leibniz. C'est éminemment le cas de Foucault⁶⁵.» Deleuze refait donc tout le parcours de l'œuvre de Foucault, et y trouve à la fois une profonde unité et des déplacements majeurs. Toute son œuvre, selon Deleuze, est articulée sur la distinction de nature entre le voir et le parler, entre le visible et l'énonçable. Il est sur ce point fondamentalement dualiste et il déploie ces deux dimensions irréductibles l'une à l'autre: «Pour lui, le primat des énoncés n'empêchera jamais l'irréductibilité historique du visible, au contraire⁶⁶.» Il repère cependant des évolutions notoires. Jusqu'à la publication de *L'Archéologie du savoir* en 1969, ce qui domine chez Foucault est la question du savoir. Puis, avec *Surveiller et punir* et *La volonté de savoir*, Foucault se

⁶¹ *Ivi*, p. 43.

⁶² G. Deleuze, *Un nouvel archiviste*, dans «Critique» (mars 1970), n° 274; *Ecrivain non: un nouveau cartographe*, dans «Critique» (déc. 1975), n° 343: articles repris et remaniés dans G. Deleuze, *Michel Foucault*, Paris, Minuit, 1986, pp. 11-30 pour le premier article, pp. 31-51 pour le second.

⁶³ Entretiens avec Deleuze sur Foucault repris dans *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, p. 115-161.

⁶⁴ G. Deleuze, entretien avec Didier Eribon, dans «Le Nouvel Observateur» (23 août 1986); repris dans *Pourparlers*, cit., p. 129.

⁶⁵ *Ivi*, p. 129.

⁶⁶ Deleuze, *Michel Foucault* cit., p. 57.

lance dans une nouvelle dimension, celle du pouvoir. Deleuze s'interroge sur ce qui a poussé Foucault à passer du registre du savoir à celui du pouvoir et suggère l'idée que ce serait la question du double qui aurait suscité ce déplacement fondamental, car le problème de Foucault est le problème du double et «l'énoncé est le double de quelque chose qui lui est identique⁶⁷». Le savoir étant l'intégration de rapports de forces, Foucault joue alors d'une double partition, celle des relations de forces constitutives du pouvoir qui viennent s'ajouter aux relations de formes qui constituent le savoir. Les singularités propres émanent alors d'un rapport endogène du savoir avec le pouvoir: «S'il n'y a sous le savoir une expérience originaire, libre et sauvage, comme le voudrait la phénoménologie, c'est parce que le Voir et le Parler sont toujours déjà entiers pris dans des rapports de pouvoir qu'ils supposent et actualisent⁶⁸.» Dans ce second temps, Foucault déploie ce qu'il entend par pouvoir, notamment avec *Surveiller et punir* qui fait passer l'axe du savoir sur l'axe du pouvoir. Foucault passe de la position de l'archiviste à celle du cartographe attentif à ce qui bouge et aux stratégies déployées. Le primat est alors accordé au pouvoir sur le savoir: «Ce sont les rapports de forces de pouvoir qui sont causes immanentes des formes, des formations historiques qui constituent les savoirs⁶⁹.» Mais cette relation en miroir entre savoir et pouvoir débouche sur une aporie. Pour retrouver une dynamique, il faut faire intervenir un troisième axe que Deleuze considère comme déjà-présent mais sur le mode mineur et qui va occuper le dernier Foucault, celui de ses deux derniers ouvrages, avec l'étude des modes de subjectivation que l'on a abusivement pris pour le retour du sujet. Cette dimension de la subjectivation «était présente chez Foucault, mais pas pour elle-même, entremêlée dans le savoir et le pouvoir⁷⁰». La question majeure qu'il se pose est de savoir comment le pouvoir et le savoir tentent de reconquérir ce troisième axe, celui de la subjectivation, pour se le réapproprier à l'intérieur de leur propre logique. Ainsi, une dynamique est retrouvée car «plus le pouvoir s'empare de la subjectivation, plus de nouveaux modes de subjectivation se forment⁷¹».

Comme il l'a pratiqué assez systématiquement avec d'autres philosophes de la tradition, peut-on dire que Deleuze avec son *Foucault* lui a fait un enfant dans le dos en le rabattant sur ses propres positions? C'est un peu le point de vue de Potte-Bonneville qui voit dans l'ouvrage de Deleuze la meilleure porte d'entrée dans l'œuvre foucauldienne, une belle invitation à lire et à éclairer, mais en même temps, il y perçoit une entreprise de recouvrement, d'occultation d'un certain nombre d'aspects de la pensée de Foucault. Ainsi, la question de l'histoire disparaît complètement, ce qui est

⁶⁷ Id., cours sur Michel Foucault, Université Paris 8, 17 décembre 1985 cit.

⁶⁸ Id., *Michel Foucault* cit., p. 89.

⁶⁹ Id., cours sur Michel Foucault, université Paris 8, 25 février 1986 cit.

⁷⁰ Id., cours sur Michel Foucault, université Paris 8, 6 mai 1986 cit.

⁷¹ *Ibidem*.

assez étrange pour parler de Foucault. Lorsque le spécialiste de l'œuvre de Foucault qu'est Frédéric Gros consacre une étude consacrée à l'image que retient Deleuze de Foucault, il y voit une «Fiction métaphysique⁷²». Il n'y reconnaît ni son Foucault ni son latin et rappelle que le «comprendre» Foucault de Deleuze ne signifie pas commenter son œuvre: «Comprendre un auteur pour Deleuze, c'est d'une certaine manière le *fonder* d'abord... c'est délivrer plutôt la métaphysique inhérente à une œuvre⁷³.» Ce serait aussi pouvoir le rêver, et le rêve comme double de ce qu'il a été, en métaphysicien. Certes, Frédéric Gros reconnaît l'extraordinaire cohérence mise en lumière par la lecture de Deleuze de l'œuvre de Foucault qui tiendrait au fait que «lisant Foucault, Deleuze y retrouve les acquis de sa lecture de Bergson⁷⁴». Depuis la rédaction de cet article de 1995, Frédéric Gros a cependant pu mesurer la justesse de certains axes de la lecture deleuzienne. Comme l'écrit Robert Maggiori à la sortie du *Foucault* de Deleuze, ce dernier «n'explique par Foucault, qui s'explique si bien lui-même dans ses livres, ni ne le commente, noyé qu'il est déjà sous les commentaires. Mineur respectueux de la roche qui lui résiste, et habile à en dégager toutes les scories, Deleuze creuse – jusqu'à trouver dans la production de Foucault ce qui est le plus productif et majore les possibilités de la pensée⁷⁵».

7. La disparition

Courant 1984, la rumeur commence à courir dans Paris que Foucault est très malade: de quoi? On ne sait, mais certains apprennent son hospitalisation sans en connaître la raison. Deleuze s'inquiète de l'état de santé de son ami avec lequel il n'a plus de contact depuis la fin des années 70: «Avant la mort de Foucault, Deleuze m'avait appelé une fois très inquiet pour me demander si j'avais des nouvelles et Foucault est mort 15 jours après: “Est-ce que tu sais ce qui se passe? Qu'est-ce qu'il a?”, je ne savais rien sinon qu'il avait été hospitalisé. Et Deleuze d'ajouter: “Mais peut-être que ce n'est rien du tout et Foucault va sortir de l'hôpital et nous retrouver pour nous dire que tout va bien”». De son côté, d'après Didier Eribon, un des plus vifs désirs de Foucault se sachant condamné à court terme aurait été de se réconcilier avec Deleuze. Ils se seront quittés sans cet apaisement amical de se redire une dernière fois à quel point ils étaient liés. Le fait que Daniel Defert ait demandé à Deleuze de prendre la parole aux obsèques de Foucault atteste cette double volonté de rapprochement par-delà la séparation de la mort.

⁷² F. Gros, *Le Foucault* de Deleuze: une fiction métaphysique, dans «Philosophie» (sept. 1995), n° 47, pp. 53-63.

⁷³ *Ivi*, p. 54.

⁷⁴ *Ivi*, p. 63.

⁷⁵ R. Maggiori, *Gilles Deleuze-Michel Foucault: une amitié philosophique*, dans «Libération» (2 septembre 1986).

Deleuze, qui détestait les colloques, fait exception pour son ami Foucault après sa disparition et participe à la rencontre internationale organisée en janvier 1988 en hommage à Foucault, et intitule son intervention «Qu'est-ce qu'un dispositif?⁷⁶» Dans le cours qu'il lui consacre en 1985-86, Deleuze évoque la mort de Foucault à propos de la promotion aussi bien chez ce dernier que chez Blanchot du «On», du «Il», de leur critique de toute personnologie. Dans *L'espace littéraire*, Blanchot déploie le «On meurt» comme événement, concevant que la mort ne peut venir que du dehors. On retrouve ce thème du «On meurt» réinterprété par Foucault qui «est mort comme il a pensé la mort⁷⁷». Pour Foucault, qui partage dans ce domaine la conception de Bichat qu'il a largement commentée et analysée dans une tonalité très personnelle, «Foucault nous disait quelque chose qui le concerne directement⁷⁸», la mort n'est pas l'événement insécable, ultime, ce moment limite tel que l'envisagent les moralistes et les médecins. Bichat considère que tout l'organisme résiste à la mort car toutes ses fonctions sont portées vers la vie. Bichat introduit dans le domaine médical une conception nouvelle et originale selon laquelle la mort est coextensible à la vie, d'où le «On meurt», un peu, chaque jour, tout au long de l'existence, de morts partielles qui essaient dans la vie et se poursuivent après la disparition ultime. On n'en finit donc jamais de mourir: «Foucault vit la mort à la manière de Bichat. Il est mort comme cela. Il est mort en prenant sa place dans le “On meurt” et sur le mode de “morts partielles”⁷⁹.»

8. Deux philosophies de l'événement

Foucault et Deleuze se sont libérés d'une philosophie de l'histoire au sens d'une téléologie hégéliano-marxiste pour laisser place à une philosophie de l'événement. L'un comme l'autre n'aura eu de cesse, de manière différenciée quant à leur rapport à l'histoire, aux historiens et à l'archive, de traquer le surgissement du nouveau, les fulgurances qui bouleversent les habitudes et les prêts à penser. C'est dans les phases de crise, de mutation que se donnent à voir ces moments de cristallisation si essentiels pour la compréhension de ce qui se joue dans l'histoire sociale comme dans l'histoire de la pensée. C'est d'ailleurs ce qu'affirme Deleuze lui-même en abordant la pensée de Foucault à partir de ses déplacements, de ses passages qui attestent des moments de crises dont la traversée est éclairante des tensions portées par une pensée entre sa virtualité et son actualité. Dans son attention au nouveau, Foucault hérite de toute la filiation de l'école épistémologique française, celle de Bachelard, Canguilhem et de la

⁷⁶ G. Deleuze, *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, dans *Michel Foucault philosophe*, Paris, Seuil, 1989, pp. 185-195.

⁷⁷ Id., cours sur Foucault, Université Paris 8, 26 novembre 1985, archives sonores de la BNF.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ibidem*.

généalogie nietzschéenne. A partir de cette tradition, il prône une approche discontinuiste du temps, privilégiant les césures radicales qu'il appelle temporairement les *épistémè*, terme qu'il abandonne après *Les mots et les choses*:

Il faut mettre en morceaux ce qui permettait le jeu consolant des reconnaissances. Savoir, même dans l'ordre historique, ne signifie pas "retrouver", et surtout pas "nous retrouver". L'histoire sera "effective" dans la mesure où elle introduira le discontinu dans notre être même. Elle divisera nos sentiments, elle dramatisera nos instincts; elle multipliera notre corps et l'opposera à lui-même... C'est ce que le savoir n'est pas fait pour comprendre, il est fait pour trancher⁸⁰.

La perspective définie est celle d'un agir «trancher», d'une pragmatique de la pensée en fonction de l'événementialité. A la suite de Nietzsche, Foucault substitue à la quête d'origines temporelles et à la quête de causalités un positivisme critique s'attachant à repérer les discontinuités grâce à un descriptif des potentialités matérielles. En second lieu, Foucault entend repérer la singularité des événements hors de leur finalité avouée. Enfin, l'événementialisation, le chaos sublunaire permettent de minorer la figure du sujet conscient et son illusion de maîtriser le temps: «L'histoire effective fait ressurgir l'événement dans ce qu'il peut avoir d'unique et d'agir⁸¹.» Foucault oppose l'histoire traditionnelle à une approche moderne post-nietzschéenne qu'il suggère: «Celle-ci intervertit le rapport établi d'ordinaire entre l'irruption de l'événement et la nécessité continue. Il y a toute une tradition de l'histoire (théologique ou rationaliste) qui tend à dissoudre l'événement singulier dans une continuité idéale⁸².» Foucault oppose aux trois modalités platoniciennes de l'histoire son propre usage déconstructeurs des mythes historiques. A l'histoire-reconnaissance, il oppose l'usage parodique de la réalité; à l'histoire-continuité, il oppose un usage destructeur d'identités et à l'histoire-connaissance, un usage destructeur de vérités. Dans cette perspective, l'histoire-synthèse, totale est un leurre car «une possible tâche implique que soit mis en question tout ce qui appartient au temps, tout ce qui s'est formé en lui... de manière qu'apparaisse la *déchirure* sans chronologie et sans histoire d'où provient le temps⁸³.» A l'occasion d'une conférence donnée au Japon le 9 octobre 1970, Foucault insiste de nouveau sur ce déplacement qui valorise l'événement: «Les deux notions fondamentales de l'histoire telle qu'on la fait aujourd'hui ne sont plus le temps et le passé, mais le *changement* et l'*événement*⁸⁴.» De quel type d'événement s'agit-il chez Foucault? On peut différencier deux phases chez lui: celle qui va jusqu'à la

⁸⁰ M. Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, dans *Hommage à Hyppolite*, Paris, PUF, 1971; repris dans *Dits et Ecrits* cit., tome 2, pp. 147-148.

⁸¹ *Ivi*, dans *Hommage à Hyppolite*, p. 161.

⁸² *Ivi* dans *Dits et Ecrits* cit., tome 2, p. 148.

⁸³ Id., *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 343.

⁸⁴ Id., *Revenir à l'histoire*, dans «Paideia» (février 1972), n° 11; repris dans *Dits et Ecrits* cit., tome 2, p. 277.

publication de *Les mots et les choses* en 1966, il s'agit alors du basculement de grands socles synchroniques, de grandes structures qui ont pour nom des *épistémès* qui surgissent et disparaissent de manière énigmatique, coupés de leurs racines. Ce sont de grands basculements discursifs et ce sont ces coupures qu'interroge Foucault dans *Les mots et les choses* en faisant se succéder l'*épistémè* de la Renaissance jusqu'au XVI^e siècle avec un redoublement de la nature sur elle-même; celui de l'âge classique du XVII^e siècle qui est l'âge du jugement et de l'épreuve comparatiste, et enfin l'âge moderne, celui des XVIII^e-XIX^e siècles au cours desquels s'imposent trois transcendants: la vie, le langage, le travail. Après 1968, avec *L'archéologie du savoir*, il s'agit toujours d'événements discursifs, mais dans une histoire générale conçue comme «un espace de dispersion». Le terme d'archéologie renvoie ici à son étymologie grecque qui signifie «commencement». Il est question encore de discontinuités, mais cette fois à l'intérieur de séries hétérogènes qui constituent ce que les historiens de l'école des *Annales* appellent une «histoire sérielle». Les événements y sont alors topiques et leurs effets limités à leur série d'appartenance. L'histoire sérielle définit son objet en repérant des séries de documents homogènes et l'historien fait alors apparaître des événements qui ne seraient pas apparus sans lui. L'événement n'est plus constitué comme ce qui est visible et à expliquer, mais il est question d'exhumer des couches plus profondes d'événements: «Il y a d'autres événements qui, eux, sont des événements invisibles, imperceptibles pour les contemporains⁸⁵.» Foucault prend l'exemple de la quantité de protéines absorbée par les populations européennes qui connaît une progression spectaculaire. C'est un «événement prodigieusement important⁸⁶» pour l'histoire de la consommation, de la santé, de la longévité, et bien plus important qu'un changement de régime politique par ses effets. Cette approche sérielle a donc deux conséquences. En premier lieu, elle permet une démultiplication, une pluralisation des discontinuités historiques et donc des événements qui les suscitent. En second lieu, elle induit des temporalités différentielles, un enchevêtrement de temporalités multiples, chacune porteuse d'un certain type d'événements. Comme le dit Deleuze, la démarche sera donc essentiellement «topologique», et non typologique. Il s'agit de repérer les divers statuts, emplacements, positions occupées par celui qui tient un discours dont la signification est à référer à un point particulier de l'espace. Foucault pose précisément la question de la place du locuteur: «Qui parle? Qui, dans l'ensemble de tous les individus parlant, est fondé tenir cette sorte de langage? Qui en est titulaire?⁸⁷». Ainsi le savoir médical ne fonctionne pas n'importe comment et ne se réfère pas seulement à sa logique interne. Le statut du médecin comporte des critères de compétence. L'acte médical vaut par celui qui l'a accompli, par sa qualité socialement reconnue, par sa

⁸⁵ Id., conférence au Japon, 1970, *Dits et Ecrits* cit., p. 277.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 278.

⁸⁷ Id., *L'archéologie du savoir* cit., p. 68.

place dans l'institution. Professeur ou généraliste, interne ou externe, docteur ou officier de santé : chaque statut correspond à l'assimilation d'un savoir ou savoir-faire particulier dans une hiérarchie médicale qui est en même temps une hiérarchie sociale: «La parole médicale ne peut pas venir de n'importe qui⁸⁸». La pratique discursive se situe bien à l'intérieur des pratiques non discursives qui doivent donc être réintégrées dans l'horizon d'étude de l'archéologue.

Deleuze et Guattari insistent aussi dans leur conception de l'événement sur son caractère de surgissement d'une nouveauté, de commencement, d'origine à lui-même. Dans *Dialogues*, Deleuze parle de «fulguration de surface⁸⁹» et toute sa philosophie peut être qualifiée, comme l'a fait François Zourabichvili de «philosophie de l'événement⁹⁰». Dans *Qu'est-ce que la philosophie?*, Deleuze et Guattari s'appuient sur Péguy (*Clio*) pour expliquer qu'il y a deux manières de considérer l'événement. En recueillir l'effectuation dans l'histoire, le conditionnement et remonter à l'événement, s'installer en lui et passer par toutes les composantes et singularités. *Mille Plateaux* énonce en 1980 l'importance des scissions événementielles puisque chacun des 13 plateaux est placé sous le signe d'une date inaugurale. De nouveaux agencements qui ne cessent de varier entraînent une chaîne de transformations nouvelles à partir de modifications continues, ce qui présuppose pour Deleuze et Guattari le fait qu'un «agencement d'énonciation ne parle pas “des” choses, mais parle à *même* les états de choses ou les états de contenu⁹¹». Cette pensée de l'événement n'est en rien un présentisme. Au contraire, la philosophie comme création de concepts doit être en rupture avec son époque. Elle est fondamentalement inactuelle et intempestive selon la conception nietzschéenne partagée avec Foucault: «Agis contre le temps, donc sur le temps, et espérons-le, au bénéfice d'un temps à venir⁹².» Deleuze distingue histoire et devenir. La création du nouveau est toujours inactuelle et constitue un devenir. Ce dernier a certes besoin de l'histoire, des états de choses, pour ne pas rester totalement indéterminé, et en même temps il s'en échappe. Le devenir fait irruption dans le temps et ne s'y réduit jamais. Il en est ainsi de l'événement traversé par Deleuze, Guattari et Foucault avec intensité, Mai 68 qui ne peut être compris sur le seul axe des faits historiques de l'enlèvement car ce serait omettre l'essentiel qui se situe dans ce en quoi cet événement est créatif. L'événement est un défi à la conception traditionnelle de l'histoire. Il est même sa mise en crise. Cette position est défendue par Deleuze et Guattari dans la mesure où pour eux ce qui arrive ne saurait être expliqué par l'histoire et le temps met en crise la causalité sous laquelle règne un hasard irréductible qui la rend ontologiquement secondaire, sans la nier. Dans *Logique*

⁸⁸ *Ivi*, p. 69.

⁸⁹ G. Deleuze, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977; Champs-Flammarion, 1996, p. 80.

⁹⁰ F. Zourabichvili, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, 1994.

⁹¹ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 110.

⁹² F. Nietzsche, *Deuxième considération intempestive*, avant-propos.

du sens, Deleuze récuse deux modes d'approche de l'événement. Celui, essentialiste, platonicienne, qui subsume la pluralité des événements en un Événement pur, mais aussi l'approche circonstancialisante selon laquelle l'événement se réduit à l'accident attesté. Il y répond en insistant sur la pluralité des événements comme «jets de singularités⁹³» ainsi que par le fait que l'événement en tant que tel ouvre sur un questionnement: «L'événement par lui-même est problématique et problématisant⁹⁴.» Dans *Le Pli*, Deleuze suit Whitehead pour répondre à la question: «Qu'est-ce qu'un événement?». Selon lui, il se manifeste comme une vibration aux harmoniques infinies, des séries extensives, la surrection du nouveau, à la fois public et privé, potentiel et actuel, marqué par des intensités: «Les événements sont *des flux*. Qu'est-ce qui nous permet de dire, dès lors : c'est le même fleuve, c'est la même chose ou la même occasion?⁹⁵» Cette fondamentale indétermination tient au caractère toujours labile, mobile de la préhension de l'événement: «Où est l'événement, en quoi consiste un événement: chacun pose cette question en courant, “Où est la prise de la Bastille?”, *tout événement est un brouillard de gouttes*. Si les infinitifs “mourir”, “aimer”, “bouger”, “sourire”, etc., sont des événements, c'est parce qu'il y a en eux une part que leur accomplissement ne suffit pas à réaliser, un devenir en lui-même qui ne cesse à la fois de nous attendre et de nous précéder comme une troisième personne de l'infinitif, une quatrième personne du singulier⁹⁶.»

Pour penser l'événement, Deleuze et Guattari considèrent que ce dernier doit se décliner sur deux modes temporels distincts. Il y a d'abord son effectuation dans un état de chose, dans un présent. Il relève alors d'un temps particulier que l'on dénomme le *Chronos* et par lequel il fixe les choses et les personnes selon une certaine mesure: «D'après *Chronos*, seul le présent existe dans le temps... le passé et le futur sont deux dimensions relatives au présent dans le temps⁹⁷.» Mais en même temps, l'événement ne se réduit pas à son effectuation, d'où la nécessité d'envisager une seconde dimension temporelle dont relève l'événement que Deleuze qualifie d'*Aïôn* qui est une éternité paradoxale par laquelle quelque chose d'incorporel, d'ineffectuable déborde et survit à l'effectuation et s'ouvre sur le temps indéfini de l'événement, c'est «une ligne flottante qui ne connaît que les vitesses, et ne cesse à la fois de diviser ce qui arrive en un déjà-là et un pas-encore-là, un trop tard et un trop tôt simultanés, un quelque chose à la fois qui va se passer et vient de se passer⁹⁸». A ce second niveau, l'événement a lieu dans un temps sans durée. C'est un pur changement qui n'est perceptible qu'après-coup. Il ne cesse d'advenir et il est incapable d'en finir car ses divers moments ne sont en rien successifs, mais simultanés.

⁹³ G. Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 68.

⁹⁴ *Ivi*, p. 69.

⁹⁵ G. Deleuze, *Le Pli*, Minuit, 1988, p. 108.

⁹⁶ Id., *Dialogues* cit., p. 79.

⁹⁷ Id., *Logique du sens* cit., p. 190.

⁹⁸ Deleuze et Guattari, *Mille Plateaux* cit., p. 320.

On peut penser à et égard à la manière dont Michel de Certeau disait que «un événement n'est pas ce qu'on peut voir ou savoir de lui, mais ce qu'il devient⁹⁹». D'où le paradoxe de l'événement qui se trouve sur la ligne de l'*Aiôn* et pourtant ne le remplit pas. C'est *Chronos* qui le remplit par des états de choses: «Deux temps, dont l'un ne se compose que de présents emboîtés, dont l'autre ne fait que se décomposer en passé et futur allongés. Dont l'un est toujours défini, actif ou passif, et l'autre, éternellement Infinitif, éternellement neutre¹⁰⁰.» Quant à l'*Aiôn*, il fait figure de joueur idéal, il est le «hasard insufflé et ramifié. C'est lui, le lancer unique dont tous les coups se distinguent en qualité¹⁰¹». Deleuze explique ainsi pourquoi on ne retient surtout que les événements malheureux comme les pestes, les grandes épidémies, les guerres, la mort individuelle et collective. Est-ce parce qu'il y aurait davantage d'événements malheureux que d'événements heureux? Non bien sûr, mais cela tient justement à la structure double de tout événement selon qu'il est sur la ligne du *Chronos* ou de l'*Aiôn*. Il est en même temps effectuation présente et il y a aussi un passé et un futur de l'événement qui esquivent tout présent car ces dimensions sont libres des limitations propres à un état de chose. Selon Deleuze, tous les événements consonent dans l'Être, et en ce sens il déploie une métaphysique, car l'Être est «l'Unique événement où tous les événements communiquent¹⁰²». Deleuze se pose la question de savoir comment peut s'opérer la communication d'événements de nature différente et se transformer en un seul et même événement. Cette synthèse de «séries divergentes, hétérogènes et disparates¹⁰³» ne produit pas une synthèse connective du type «si..., alors», ni conjonctive du type «et», mais positivement, elle produit une «synthèse disjonctive». Dans la perspective majeure qui est la sienne, Deleuze qui accorde toujours un primat aux forces de l'affirmation sur les forces négatives essaie de penser l'événement dans sa singularité: «Plus rien ne subsiste que l'Événement, l'Événement seul, *Eventum Tantum* pour tous les contraires, qui communique avec soi par sa propre distance, résonant à travers toutes ses disjonctions¹⁰⁴».

⁹⁹ M. de Certeau, *La prise de parole*, Paris, «Points» Seuil, 1994, p. 51.

¹⁰⁰ Deleuze, *Logique du sens*, p. 79.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 81.

¹⁰² *Ivi*, p. 211.

¹⁰³ *Ivi*, p. 205.

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 207.



Le «don toujours recommencé»: Alessandro Fontana, maître et ami

Xavier Tabet

This paper recalls the thought of Alessandro Fontana (1939-2013), one of the Michel Foucault's key collaborators between France and Italy. Here, Fontana's writings dedicated to modern rationality and the birth of the sciences and techniques aimed at achieving the truth about men are taken into account. In particular, this study tries to bring out the links that exist in those studies between different subjects: Venice and its political myth, Machiavelli and the ambassadors during the Renaissance, Beccaria and criminal law between ancien régime and the nineteenth century. Written by his friend and disciple, this essay also seeks to restore the charming style of the intellectual and professor of the *École Normale Supérieure*.

Keywords: *Foucault – Machiavelli – Criminal law – the Myth of Venice*

1.

Dans sa postface à la réédition récente d'un texte assez connu d'Alessandro Fontana (1939-2013), *La scena* (1972), Piermario Vescovo explique comment il a compris «avec le temps, surtout avec la perte et le détachement» à quel point Fontana a été «un de ses maîtres»¹. Pour moi aussi il a été un maître, et c'est de façon assez précoce que j'ai été un de ses *disciples*. En même temps, je n'ai pas été un de ses premiers élèves, ni son premier disciple. Et ni son dernier, du reste. Durant la seconde moitié des années 1980, lorsque j'ai suivi ses cours à l'École Normale Supérieure de Fontenay-aux-Roses, cela faisait désormais presque vingt ans qu'il avait pris la succession de Mario Baratto au sein de la section d'italien. Par la suite, au cours de la première moitié des années 1990, quand j'ai commencé à travailler sous sa direction dans le cadre de mon doctorat², puis à collaborer avec lui autour de la traduction et de l'édition de textes politiques³, Alessandro avait à peu près l'âge que j'ai moi-même aujourd'hui. À partir

¹ P. Vescovo, *Postfazione*, in A. Fontana, *La scena*, Venezia, Marsilio, 2019, p. 135. Lorsque les textes sont en italien, c'est moi qui traduis.

² Soutenu en 1995 sous la direction d'Alessandro Fontana, le titre de mon doctorat était: *La chute de la République de Venise. L'événement et ses récits*.

³ Ce fut d'abord dans le cadre d'un travail collectif de traduction des dépêches des ambassadeurs vénitiens au moment de la Révolution française: *Venise et la Révolution française: les 470 dépêches des ambassadeurs de Venise au Doge, 1786-1795*, eds. A. Fontana, F. Furlan et G. Saro, Paris, Laffont, 1997. Puis autour de: N. Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, traduction et édition par A.

de la seconde moitié des années 2000, nous avons travaillé ensemble sur la question de la naissance du droit pénal moderne, autour de l'édition des *Délits et des peines* de Cesare Beccaria, parue après sa mort⁴.

Ne l'ayant donc connu qu'à l'époque de sa pleine maturité intellectuelle, il ne m'est pas facile d'évoquer le parcours d'ensemble d'un homme qui, après des études universitaires en Italie, s'est formé dans la France des années 1960. Il ne m'est pas facile non plus de restituer, pour ceux qui ne l'ont pas connu, le style très particulier du professeur et de l'intellectuel qu'était Alessandro Fontana, et qu'évoque bien Mauro Bertani dans sa préface («Lo stile del filosofo») à un récent volume dans lequel sont réédités certains de ses textes italiens⁵. Ce style, qui était aussi une «esthétique de l'existence»⁶, fascinait ou irritait, mais il ne laissait jamais indifférent. Le modèle particulier d'intellectuel et de professeur qu'il représentait était pour moi beaucoup plus séduisant que celui, parfois un peu terne, des professeurs dont je suivais les cours à la Sorbonne. C'était un style non institutionnel, non académique, un style un peu belliqueux, *battagliero*, celui d'une «pensée guerrière», comme Fontana l'écrivait au sujet de Gilles Deleuze⁷. Se faisant fi des territoires gardés, des chasses gardées des spécialistes, souvent jaloux de leurs «domaines de recherches», pour parler la langue de l'administration de la recherche actuelle, il pratiquait lui-même, comme il l'affirmait à propos de l'auteur de *Mille plateaux* et de *L'anti-œdipe*, une forme de nomadisme intellectuel⁸. Et l'on pourrait dire de sa démarche intellectuelle - ou de son «arpentage», selon l'expression deleuzienne⁹ - ce qu'il affirmait, dans l'introduction à sa traduction italienne de *L'anti-œdipe*, à propos d'un style qui «traverse avec le pas léger et insolent de l'impiété les territoires les plus divers, qui

Fontana et X. Tabet, Paris, Gallimard, 2004. Ainsi qu'autour de P. Daru, *Histoire de la République de Venise*, édition établie par A. Fontana et X. Tabet, 2 vol., Paris, Laffont, 2004.

⁴ C. Beccaria, *Des délits et des peines*, traduction et édition par A. Fontana et X. Tabet, Paris, Gallimard, 2015.

⁵ A. Fontana, *Una educazione intellettuale. Saggi su di sé, su Foucault e su altro*, éd. M. Bertani, Firenze, La casa Usher, 2018. Outre ce volume, ainsi que celui évoqué précédemment, deux autres volumes réunissant des textes de Fontana ont paru après son décès: A. Fontana, *Venezia. La verità delle maschere*, éd. G. Pavanello, Verona, Scripta Edizioni, 2014; *L'exercice de la pensée. Machiavel, Leopardi, Foucault*, eds J.-L. Fournel et X. Tabet, Paris, Publications de la Sorbonne, 2015. En outre, vient d'être republié par P. Carta: A. Fontana, *Il vizio occulto. Cinque saggi sulle origini della modernità*, Dueville (Vicenza), Ronzani Editore, 2020. Ajoutons enfin que le cours de Fontana tenu à Catane en 2003, *Lezioni sulla sicurezza*, est en train d'être édité par E. De Cristofaro. Pour une bibliographie des écrits de Fontana, établie par M. Bertani-D. Fedele, cf.: *Les travaux d'Alessandro Fontana*, in *L'exercice de la pensée. Machiavel, Leopardi, Foucault* cit., pp. 293-300 (reprise in *Una educazione intellettuale. Saggi su di sé, su Foucault e su altro* cit., pp. 278-284).

⁶ *Une esthétique de l'existence* est le titre de l'entretien accordé par Michel Foucault à Alessandro Fontana pour le journal «Le Monde», paru dans l'édition des 15 et 16 juillet 1984, peu de temps après la mort du philosophe (M. Foucault, *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, coll. «Quarto», 2001, pp. 1549-1554).

⁷ *La tenda azzura*, in *Una educazione intellettuale* cit., p. 253.

⁸ *Ivi*, p. 253.

⁹ Cf. Ph. Artières, *Fontana, arpenteur de frontières*, dans «La vie des idées», 21 décembre 2015.

revendique une incompétence nécessaire, qui ne paie pas les droits de douane réguliers»¹⁰.

Ce style avait été forgé au contact des grands intellectuels des années 1960 et 1970. Ceux-ci avaient été des maîtres plus que des professeurs, bien différents des universitaires et des mandarins de l'époque précédente qui ne convenaient plus aux jeunes gens de la génération d'Alessandro. Ces derniers avaient, d'une certaine façon, dû se former comme des autodidactes, à une époque où les disciplines et les savoirs établis semblaient devoir voler en éclats¹¹. Alessandro avait côtoyé ces personnalités de près, dans une France où les intellectuels ne se sont jamais véritablement confondus avec les professeurs. Parmi eux il y avait en particulier Michel Foucault, qui se considérait comme un intellectuel d'un nouveau genre, un intellectuel «spécifique», éloigné de la figure de l'intellectuel «universel», incarnée alors par Jean-Paul Sartre, pour citer une autre référence importante pour Alessandro. Mais il y avait aussi Gilles Deleuze, évoqué précédemment, ou encore Jacques Lacan (dont Alessandro avait brièvement fréquenté le divan) et Claude Lévi-Strauss (dont la lecture de *Tristes tropiques*, puis de *La pensée sauvage*, avait beaucoup compté pour lui à son arrivée d'Italie), sans oublier François Furet (avec qui il collabora à l'EHESS durant les années 1970).

Tout ceci était fascinant pour des étudiants de ma génération, en vérité déjà peu politisée, et qui percevaient à travers Sandro (comme l'appelaient ses amis) les échos d'une époque qui avait été celle d'une forme nouvelle de militantisme. Celui-ci se traduisait par une autre façon, plus locale et plus circonscrite, de faire de la politique, en dehors des appareils de partis. Ce militantisme diffus était affranchi des grands mythes révolutionnaires, mais il restait lié aux luttes sur le terrain, là où étaient en jeu les droits et les libertés, et il était inscrit dans le réel des dominations et des luttes. Le travail passait par l'acquisition de connaissances spécifiques et locales, par la recherche dans les bibliothèques, en particulier de la Bibliothèque Nationale de la rue de Richelieu, où il était un lecteur assidu. Réalisé par chantiers, selon le terme de l'époque, et mené souvent en groupe, ce travail amenait à sortir des sillons bien tracés, et à s'intéresser moins aux disciplines bien établies et gardées qu'aux territoires ouverts et aux pratiques effectives. Moins aux textes canoniques qu'aux discours et aux savoirs secondaires, obscurs, subalternes, qui se déploient dans un champ toujours traversé de conflits, d'alliances, de partages. Moins à la vérité qu'aux régimes historiques de vérité et aux effets de vérité des discours, avec leurs dispositifs et technologies, comme on les appelait alors avec Foucault.

On percevait à travers Alessandro les échos d'un temps où il existait de grands intellectuels, avant que, pour le dire avec lui, les intellectuels ne sortent par la petite

¹⁰ «Introduzione» a *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, in *Una educazione intellettuale* cit., p. 196.

¹¹ *Une éducation intellectuelle* (Mémoire d'habilitation à diriger des recherches), in *L'exercice de la pensée* cit., p. 33.

porte au cours des années 1980 et 1990, lorsque le public a commencé à avoir d'autres préoccupations, et que les gens n'ont plus eu ni le temps ni l'envie de les écouter¹². Cette sortie s'est opérée, selon lui, à travers le mariage morganatique entre le journalisme et les intellectuels. Avec l'avènement de la figure de l'intellectuel-journaliste (inaugurée en particulier par les «nouveaux philosophes»), et l'apparition de petits-maîtres qui ont remplacé les grandes figures, «les codes du journalisme se sont d'autant plus renforcés que les messages des intellectuels se sont affaiblis»¹³. On est entrés alors dans ce que Fontana appelait le «règne de la culture». C'est-à-dire que l'on est passés de la culture historique à l'histoire culturelle, mais surtout de la culture politique à la politique culturelle, lorsque la culture politique est devenue, à partir de la fin des années 1980, une valeur d'échange de la nouvelle politique culturelle. C'est à elle que fut confiée la production du consensus et la neutralisation des conflits, à l'ère du «tout médiatique» et du retour à la transparence des marchés¹⁴.

2.

Je tenterai ici de comprendre la façon dont les travaux que j'ai eu la chance de réaliser avec Alessandro Fontana prenaient place à l'intérieur de ses propres problématiques. J'essaierai d'indiquer certains des déplacements et des montages qu'il opérait entre des objets *a priori* distincts comme l'étaient Venise, Machiavel et Beccaria, pour évoquer les trois versants de notre collaboration dans les années 1990 et 2000. Il me faudra pour cela, dans un premier temps, retrouver le mouvement d'ensemble qui était à l'origine des «glissements»¹⁵ que l'on retrouve dans les écrits de Fontana. En «historien-philosophe»¹⁶, celui-ci pratiquait «l'histoire - problème», et suivait certaines lignes de recherche «apparemment zigzagantes, irrégulières et hétéroclites», comme il l'écrit à propos de celles de Foucault : il aimait ne pas être là où on l'attendait, sachant lui aussi se rendre «irréparable», *irreperibile*¹⁷. Ceci m'amènera à remonter à une époque antérieure à notre collaboration, celle qui va de *La scena*, déjà évoquée, au début des années 1970, jusqu'à ce beau livre qu'est *Il*

¹² Voir à propos de la «fin des intellectuels», A. Fontana, *La polizia dell'anima. Voci per una genealogia della psicanalisi*, Firenze, Ponte alla Grazie, 1990, p. 11.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Pour une évocation du «ventre mou de culture», cf. *La tenda azzurra* cit., p. 249 sq; et à propos de la critique de la «politique culturelle», cf. *Lire Foucault, aujourd'hui*, in *L'exercice de la pensée* cit., p. 269 sq.

¹⁵ Cf. G. Pavanello, *Triticco veneziano*, in A. Fontana, *La verità delle maschere* cit., p. 9.

¹⁶ Artières, *Fontana, arpenteur de frontières* cit.

¹⁷ *La lezione di Foucault*, in *Una educazione intellettuale* cit., p. 148 (la version originale de ce texte se trouve dans : *Effetto Foucault*, éd. P.A. Rovatti, Milan, Feltrinelli, 1986, pp. 15-23).

vizio occulto. Cinque saggi sulle origini della modernità, publié en 1989 et cet autre ouvrage intitulé *La polizia dell'anima : voci per una genealogia della psicanalisi*, publié en 1990¹⁸.

Deux questions m'apparaissent comme des lignes de fond de sa réflexion. La première est la constitution de la rationalité moderne. À savoir la façon dont, à partir du XVI^{ème} siècle, naissent des sciences qui auront pour tâche et pour objectif de déchiffrer, à travers les signes visibles, la vérité latente de l'homme. Ce qui intéressait Fontana c'était la manière dont ce que l'on définit comme la rationalité moderne met à l'écart la folie, et consiste dans «la production de secrets et l'élaboration de techniques pour les déchiffrer; la connaissance de l'individu à travers l'extériorité des signes, d'abord les gestes, puis les mouvements; l'analytique infinitésimale de la phénoménologie du visible, à l'horizon d'un noumène inconnaissable»¹⁹. D'où l'évocation récurrente de la pensée de Kant, à propos du rapport entre le monde et sa représentation, et à propos de la dissociation entre le visible et l'invisible, l'être et le paraître, l'explicite et l'implicite, l'énonciation et les énoncés, les phénomènes et les noumènes. Un des problèmes de fond, sous-jacent à nombre de ses travaux, était la question des transformations de la conscience dans la culture et l'histoire occidentales. Au cœur de sa réflexion se trouvait le fait que, à partir du XVI^{ème} siècle, il n'existe plus de correspondances et de symétries linéaires dans le monde, mais une fracture de la lisibilité. La question de la modernité était donc celle des limites de la rationalité, des impasses et des failles du rationalisme, de ses énigmes, ainsi que celle de la scission du sujet, qui devient la condition même de l'homme moderne.

Fontana évoque souvent la façon dont la rationalité moderne se constitue à partir de techniques de révélation des secrets, lorsqu'elle se fait analyse des méthodes et des pratiques d'inquisition du vrai. Cette question se retrouve dans ses textes sur la naissance de la graphologie et de la physiognomonie, lorsque naît au XVII^{ème} siècle une nouvelle rationalité qui se présente comme une lecture et un déchiffrement du monde à travers une herméneutique des signes²⁰. Elle se retrouve également dans ses travaux sur l'aliénisme et la psychiatrie du XIX^{ème} siècle, ainsi que sur la psychanalyse²¹. Freud lui-même comparait en effet ses propres techniques de travail à l'enquête judiciaire, dans la mesure où, pour la psychanalyse aussi, il s'agit toujours de remonter, à partir de ce que l'on voit, à ce qui est caché, de la représentation à la

¹⁸ A. Fontana, *Il vizio occulto. Cinque saggi sulle origini della modernità*, Ancona, Transeuropa, 1990; *La polizia dell'anima* cit.

¹⁹ *Ivi*, p. 39.

²⁰ A. Fontana, *Introduction*, in C. Baldi, *La lettre déchiffrée*, traduction de A.-M. Debet et A. Fontana, Paris, Les Belles Lettres, 1993, pp. 9-73 p; voir également, à ce propos, A. Fontana, *Le piccole verità*, dans «aut aut», 216 (1986), pp. 93-122 (repris in *Il vizio occulto* cit., pp. 15-48, sous le titre *Le piccole verità. L'aurora della razionalità moderna*).

²¹ A. Fontana, «Angoscia/Colpa», in *Enciclopedia Einaudi*, Torino, Einaudi, 1977, vol. I, pp. 549-575; «Castrazione e complesso», in *Enciclopedia Einaudi* cit., vol. II, pp. 708-769; Voce «Censura», *ivi*, pp. 868-893. Ces trois textes sont réunis dans *La polizia dell'anima* cit.

vérité²². De même, si Fontana s'intéresse à Machiavel et à la nouvelle politique qui naît au XVI^e siècle, durant les guerres d'Italie, c'est d'abord parce que l'univers de la nouvelle politique est celui où la vérité n'a plus une place assignable, lorsque le monde, à partir de la Renaissance, se présente comme un théâtre de simulations, dissimulations, simulacres et fictions²³. Cette dissociation amène à se doter de nouveaux savoirs, en particulier ceux élaborés durant l'ancien régime par les ambassadeurs, surtout par les ambassadeurs vénitiens, qui furent «l'œil de tout l'occident», selon une expression du XVI^e siècle. Plus encore que n'ont su le faire Machiavel et Guichardin, qui furent les premiers théoriciens européens de la simulation et dissimulation diplomatique, les ambassadeurs vénitiens (anticipant ce qui deviendra au XVIII^e siècle la «géographie politique», puis au XIX^e siècle la «géopolitique») mesurent et calculent les éléments de la sécurité et de la puissance. Dans le jeu de ces trois fonctions que sont, selon Fontana, le droit, la guerre et le gouvernement, on passe alors du souci chrétien du salut de l'âme à celui de la sécurité de l'État, lorsque «l'état de guerre» régit les rapports entre les États modernes, en dehors des règles juridiques.

La seconde ligne de fond de la réflexion d'Alessandro Fontana, en lien avec la première, est celle du «vice caché» des démocraties modernes. Fontana reprenait une expression du jeune Marx, qui avait affirmé que «l'ancien régime est le vice caché de l'État moderne». C'est là l'aspect marxiste, et tocquevillien - mais aussi bien entendu foucauldien - de la réflexion de Fontana, dont l'enquête a toujours porté sur les généalogies, celles de la morale occidentale mais également celles de l'État moderne. Dans un texte central intitulé *Il vizio occulto. Nascita dell'istruttoria* - un travail lié de toute évidence aux séminaires de Foucault du début des années 1970 sur la question pénale et ses rapports avec la folie -, Fontana centre son analyse sur le versant de l'instruction judiciaire et des procédures pénales²⁴. À travers une analyse serrée de l'évolution des procédures pénales en France entre ancien régime et époque napoléonienne, il montre comment, sous Napoléon, l'introduction de la figure du juge d'instruction nommé par l'exécutif a représenté une sorte de retour, ou de permanence, de la logique inquisitoriale de l'ancien régime avec laquelle avait voulu rompre la révolution française. Celle-ci avait tenté de restituer la justice à la société civile en la rendant indépendante du gouvernement, tandis que sous l'Empire, à travers la figure du juge d'instruction, le juge, l'accusateur et le défenseur sont réunis dans une seule et même personne, dépendante de l'exécutif.

²² Cf. à ce propos : *La polizia dell'anima* cit., p. 16 sq.

²³ Voir à ce sujet, entre autres: A. Fontana, *Un certain mauvais génie*, dans «Revue des deux mondes» (novembre 1998), p. 48 sq.

²⁴ *Il vizio occulto. Nascita dell'istruttoria*, in *Il vizio occulto* cit., pp. 49-83 (cet ouvrage vient d'être republié, comme nous l'avons dit en note précédemment, mais nous citons ici à partir de l'édition originale).

Le vice caché se situe ici non pas tant au niveau des codes et des théories abstraites, celui de la pensée politique et juridique, mais au niveau des procédures effectives et des pratiques policières, pénales et administratives, qui a toujours intéressé au premier chef Fontana. Celui-ci montre la façon dont la particularité de la démocratie moderne, à sa naissance, a été d'avoir «agencé, en les rendant compatibles avec les nécessités des temps nouveaux, les éléments de la vieille machine judiciaire avec ceux introduits par la révolution française»²⁵. Ainsi, loin d'être le fruit d'un processus de laïcisation ou de sécularisation du religieux, l'État moderne, en se spiritualisant, a intériorisé et pris en charge les anciennes fonctions qui étaient auparavant du ressort de l'Église. Tel est ce que Fontana appelle le *vizio occulto* de l'État moderne, dans lequel s'est opéré un réaménagement de l'ancien régime par absorption et intégration des anciens éléments. La justice contemporaine apparaît quant à elle comme une sorte de «montage d'éléments hétérogènes dans une nouvelle machine qui semble fonctionner non pas malgré, mais grâce à cette hétérogénéité»²⁶.

Le vice caché de la révolution pénale de 1791 réside également dans la précoce identification du criminel avec l'ennemi de la société. C'est à partir de là que vont se penser, au XIX^{ème} siècle, les politiques et les procédures d'identification des individus dangereux. En effet, à partir de Darwin et Galton, mais aussi de Lombroso, «il ne s'agit plus désormais de percevoir l'intérieur à partir de l'extérieur, ni de découvrir les secrets de l'âme [...]; il s'agit surtout d'identifier, à travers un portait canonique, le vaste échantillon des types humains, en différenciant ceux qui sont dangereux et ceux qui sont dits normaux»²⁷. L'identification par anticipation des ennemis de la société deviendra par la suite, durant le fascisme, celle des ennemis politiques du régime, assimilés à des «ennemis de l'État», puis à des «ennemis de la race». Les mesures administratives et juridiques extraordinaires, situées aux marges de la légalité, deviendront permanentes dans les régimes fascistes ou totalitaires²⁸. Mais ces mesures menacent aussi nos démocraties, comme nous le redirons, à l'ère de l'obsession sécuritaire.

3.

Je ne peux dire ici dans quelle mesure ces deux lignes de fond de la pensée d'Alessandro Fontana, élaborées essentiellement au cours des années 1970, sont

²⁵ *Il vizio occulto* cit., p. 78.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ivi*, p. 37-38.

²⁸ Voir à ce sujet: A. Fontana, *Dalla difesa sociale alla difesa della razza*, in *Il sapere e la vergogna. Psichiatria, scienza, cultura nelle leggi razziali del 1938*, dans «Quaderni del centro di documentazione di storia della psichiatria» 2 (2002), éd. M. Bertani, republié in «Laboratoire italien» 4 (2003), pp. 129-142.

liées à sa fréquentation de Michel Foucault et de ses cours et séminaires durant cette époque²⁹. Je montrerai en revanche qu'elles sont fondamentales, à mon sens, pour comprendre le rapport de Fontana à ces trois objets sur lesquels il a continué à travailler au cours des années 1990 et 2000 (Venise, Machiavel, Beccaria et le pénal). Je commencerai par Venise, avant d'en venir ensuite à Beccaria, en laissant de côté la question, déjà brièvement évoquée, de Machiavel et des ambassadeurs vénitiens³⁰.

Ce qui intéressait Alessandro dans «l'objet Venise», c'est que cette ville a constitué pour la raison occidentale une énigme: «Venise a été, avant et après 1797, l'obstacle incontournable du plus impitoyable impérialisme, l'impérialisme de la raison »³¹. Venise est la ville du masque et de ses vérités ambiguës, celle de *La vérité des masques*, comme s'intitule son tout premier texte vénitien, à la fin des années 1970³². Dans une ville où la vie devient un théâtre, et où le réel se change en scène, le masque incarne la résistance à la raison. Il est la matérialisation de cette « ambigüité constitutive dans laquelle tout se montre pour se cacher et tout se cache pour se montrer »³³. Si Venise est une «ville métaphysique» - «*Civitas metaphysica*», tel est le titre d'un texte de Fontana, au moment de la célébration du bicentenaire de la chute de la Sérénissime³⁴ -, elle l'est dans le sens où, selon la phrase d'Oscar Wilde, souvent citée dans ses textes vénitiens, «la vérité de la métaphysique est la vérité des masques». Le masque est en somme le chiffre et l'emblème de Venise comme résistance au changement. Il est la représentation immédiate des pulsions de vie qui venaient du peuple vénitien et de cette mort politique qui hantait un gouvernement profondément hostile à toute tentative de réforme et de correction d'un système qui, en tant que régime politique, était sorti de l'histoire. Le vice caché du gouvernement mixte que prétendait représenter Venise (un mélange d'aristocratie, de monarchie et de démocratie) résidait dans le fait que, depuis la *Serrata* du grand conseil de 1297, les institutions étaient en réalité immobiles.

²⁹ Voir à ce propos, M. Bertani: *Lo stile del filosofo* cit. Voir également le texte de T. Faitini, *La scena politica della verità. Fontana e il magistero di Foucault*, à paraître dans la revue «Storica»; ainsi R. Ruggiero, *Alessandro Fontana*, dans «Il ponte» (octobre 2015), pp. 102-109.

³⁰ Voir, sur cette question, le texte de D. Fedele, *La coscienza storica. Alessandro Fontana su Machiavelli, gli ambasciatori veneti e la nuova politica*, à paraître dans la revue «Storica».

³¹ *Il vizio occulto* cit., p. 146.

³² A. Fontana, *La verità delle maschere*, in *Venezia e lo spazio scenico*, catalogue de l'exposition, Venezia, Edizioni La Biennale di Venezia, 1979, pp. 20-36 (texte republié in *Il vizio occulto* cit., pp. 146-174; mais également in *Venezia. La verità delle maschere* cit., pp. 19-75; et traduit précédemment in *Venise 1297-1797: la République des castors*, éd. A. Fontana-G. Saro, Fontenay-aux-Roses, ENS éditions, 1997, pp. 235-261).

³³ *Venezia. La verità delle maschere* cit., p. 22.

³⁴ A. Fontana, *Civitas metaphysica*, in *Venezia da Stato a mito*, Venezia, Fondazione Giorgio Cini/Marsilio, 1997, pp. 47-60 (texte repris in *Venezia. La verità delle maschere* cit., pp. 91-132).

Venise n'est donc pas un secret, ou un mystère, elle est une énigme. Et les énigmes, comme l'écrit Fontana, sont «non pas tant des objets 'inconnaisables', mais des formes et des manifestations irréductibles aux logiques de la science (qui s'est constituée plutôt à partir des techniques de révélation des secrets)»³⁵. C'est à cette énigme - qui est aussi celle de la longévité exceptionnelle de la République aristocratique - que se trouve confronté l'historien Pierre Daru, lorsqu'il entreprend, au tout début de la Restauration, d'écrire la première grande histoire *post mortem* de Venise, vingt ans après la fin de la Sérénissime³⁶. L'énigme est celle de la gouvernementalité complexe et multiforme d'un régime qui avait instauré avec sa population un pacte mystérieux : sécurité contre liberté, spectacles contre surveillance, licence contre obéissance. Ce pacte lui avait permis d'obtenir d'un peuple privé de droits civils ce que l'on appellerait aujourd'hui le consensus, et avait assuré la longévité exceptionnelle de la République. Il avait été scellé par un gouvernement qui réussissait à faire pénétrer en profondeur l'État dans la société civile au moyen de trois choses : la police des mœurs, l'assistance sociale et les cérémonies publiques. À travers un ensemble de techniques de régulation de la population et de ses besoins, de sa santé et de son hygiène, et par le biais de dispositifs de police et de surveillance, ce gouvernement pratiquait une forme de biopolitique³⁷. L'énigme est, en définitive, celle de la postulation simultanée des deux légendes qui ont toujours circulé autour de Venise, et dont chacune, comme dans le masque, n'est que l'envers de l'autre : la légende noire, celle que réactive parfois Daru, et la légende dorée, celle du *buon governo*, qui avait été entretenue par les Vénitiens depuis le XVI^e siècle au moins, en partie pour occulter le déclin de la Sérénissime.

L'énigme est également celle de la transformation du mythe politique en un mythe esthétique, littéraire et artistique au XIX^e siècle, lorsque l'on passe, selon une idée forte de Fontana, de la mort de Venise à la mort à Venise. Daru a été, à cet égard, le fossoyeur du mythe politique d'ancien régime de Venise. Par la

³⁵ *La polizia dell'anima* cit., p. 18.

³⁶ Daru, *Histoire de la République de Venise* cit.

³⁷ La notion de biopolitique est élaborée par Foucault, comme on le sait, à la fin du cours de 1975-1976 édité par A. Fontana-M. Bertani, dans le cadre de la publication de l'ensemble des cours de Foucault par A. Fontana-F. Ewald: M. Foucault, «*Il faut défendre la société*»: cours au Collège de France, 1975-1976, éd. A. Fontana-M. Bertani, sous la direction de F. Ewald et d'A. Fontana, Paris, Seuil-Gallimard, 1997. La question de la police et de ses techniques de surveillance et de répression de la criminalité – ainsi que celle du passage du «pacte juridique», stipulé entre le souverain et le peuple, à un nouveau rapport (de régulation, assistance, sécurité) entre ce que Foucault appelait la gouvernementalité et son nouvel objet (la population et ses besoins) – apparaît dans: A. Fontana, *Dall'oggetto "polizia" al piano di guerra*, dans «*aut aut*» 167-168 (1978), pp. 31-45 (texte repris in *Una educazione intellettuale* cit., pp. 133-146).

suite, en passant d'État à mythe³⁸, de mythe d'État à mythe esthétique, Venise devient la patrie idéale d'une nouvelle aristocratie, celle des élites et des esthètes, pour qui l'art devient une religion. Lorsque la ville incarne l'inconscient idéal des intellectuels et des artistes européens mal à l'aise dans les villes modernes et industrielles, se joue sur la lagune le jeu ambigu d'une aristocratie usée par une mort millénaire et d'une mort porteuse d'une aristocratie imaginaire. Venise devient alors la «ville métaphysique», celle d'un nihilisme d'un type particulier qui s'est manifesté au XIX^{ème} siècle dans l'expérience (de Chateaubriand à Thomas Mann, de Wagner à Barrès) de *La mort à Venise*. Elle devient la ville de la mort comme retrait du monde, résistance au progrès, dévaluation des valeurs du monde et de l'industrie, de la science et de la technique. Mais également la ville de la résurrection, d'un nouvel élan vital et d'une nouvelle puissance acquise par la traversée de la mort. Selon une intuition d'Alessandro, si Venise est au XIX^{ème} siècle un «lieu commun» du romantisme, du symbolisme puis du décadentisme, elle est en réalité la «grande hystérique», ou la «grande somnambule» du siècle de l'aliénisme³⁹. La ville-masque, dans laquelle s'annulait la distinction entre l'être et le paraître, représentait encore une fois, dans l'expérience esthétique, le dépassement des limites de la raison kantienne:

Comme les grandes hystériques (mondaines, mères de famille, aventurières) qui nous ont été rendues familières par la littérature du XIX^{ème} siècle, Venise a continué à être sujet et objet de séduction, dans un jeu de fictions, de faux-semblants et de tentations par lequel, en vertu d'un mécanisme bien connu de présence et d'absence, qui est celui-là même du désir, elle a fini par se retrouver là où l'on ne l'aurait jamais attendue et par manquer là-même où on l'avait cherchée: aussi inatteignable pour les désirs qu'irreprésentable pour les signes⁴⁰.

4.

À propos de Beccaria, il ne m'est pas difficile de dire comment on en est arrivés à l'idée de traduire *Des délits et des peines* (1764). Alessandro s'intéressait à des textes mineurs, parfois moins inactuels que ne le sont les classiques mais qui permettent de saisir plus directement certains enjeux d'une époque. Il recherchait également, comme c'est le cas ici, des textes célèbres de la pensée politique et juridique italienne, plus cités que véritablement lus. Et,

³⁸ *Venezia da Stato a mito* cit. Cf. également, à ce propos: A. Fontana, *La République des Castors: du mythe politique au mythe littéraire*, in *Le mythe de Venise au XIX^{ème} siècle: débats historiographiques et représentations littéraires*, éd. Ch. del Vento et X. Tabet, Caen, Presses Universitaires de Caen, 2006, pp. 237-251.

³⁹ Cf., à ce propos, Pavanello, *Trittico veneziano* cit., p. 8.

⁴⁰ *La città ritrovata*, in *Venezia. La verità delle maschere* cit., pp. 78-79 (texte paru à l'origine dans: *Venezia e l'Ottocento*, Milano, Electa, 1983, pp. 275-278).

bien entendu, Beccaria s'inscrivait dans son intérêt pour le pénal, entre ancien régime et contemporanéité. Mais il m'est plus difficile de dire ce qu'Alessandro pensait, sur le fond, de Beccaria. Il est mort en effet avant d'écrire la partie de la préface que nous devons rédiger ensemble, après en avoir longtemps reculé la rédaction. Le fait est qu'il n'aimait pas beaucoup l'homme Beccaria. De même que l'irritait un peu le caractère mathématique de la pensée des philosophes des lumières, très affirmé dans les *Délits*.

Ainsi, après le décès de Sandro, j'ai fait pour ma part un travail systématique de relecture de l'œuvre de Foucault ; en particulier le Michel Foucault des années 1970, celui de *Surveiller et punir*, un livre dans lequel Beccaria est l'auteur le plus cité, et dont la première partie constitue peut-être la meilleure introduction à l'œuvre du philosophe milanais. Foucault explique la réforme pénale de l'époque des lumières par les contraintes et les nécessités de la société libérale. L'exemplarité des supplices, et le vieil enfermement, apparaissaient comme des dispositifs moins efficaces et plus coûteux que les fonctions éducatives des nouvelles peines et que le type de prison panoptique de Bentham. Pour Foucault, il ne faut pas attribuer le mouvement des réformes à une quelconque bonté des hommes, mais plutôt aux contraintes objectives engendrées par les dysfonctionnements, irrégularités et désordres de l'ancienne société. Foucault recherche ainsi chez Beccaria - mais en fin de compte sans la trouver - la «naissance de la prison» au XIX^{ème} siècle, de la prison comme peine, comme peine unique. Il finit cependant par considérer que ce n'est pas chez le Milanais, mais plutôt chez Bentham, que se trouve cette invention. Et il estime que la «grande leçon» de l'auteur des *Délits*, à l'aube de la pénalité et de la justice moderne, a été oubliée, recouverte par une autre logique, par des procédures et des pratiques qui aboutissaient à ce que Foucault appelle «l'invention de la délinquance»⁴¹.

Lire Foucault de près, le lire de façon systématique, a été, pour moi, après la disparition de Sandro, une façon aussi de retrouver cette chose qui me manque aujourd'hui, à savoir le dialogue avec lui. Ce n'est pas que son propos était identique à celui de Foucault, dont il fut du reste moins un disciple qu'un collaborateur⁴². Il a certes pour sa part contribué à diffuser, mais aussi à interroger et à prolonger, l'œuvre de Foucault en Italie, à partir de la traduction et introduction de *Naissance de la clinique* dès 1969 et de *L'ordre du discours* en 1972, puis en étant à l'origine, en 1977, de *Microfisica del potere*, le seul livre publié par le philosophe français directement à l'étranger, chez Einaudi, un éditeur avec lequel Fontana a entretenu des relations de collaboration étroites. Mais plus qu'un disciple de Foucault, et surtout plus qu'un commentateur de son œuvre, Fontana fut quelqu'un qui travailla *avec* puis *à partir* de Foucault. En ce sens, il fut véritablement fidèle au souhait du philosophe que l'on continuât de travailler à partir des

⁴¹ Je me permets de renvoyer à : X. Tabet, *Foucault, Beccaria et la 'société punitive'*, dans «Beccaria. Revue d'histoire du droit de punir» II (2016), pp. 91-115.

⁴² *Une éducation intellectuelle* (Mémoire d'habilitation à diriger des recherches) cit., p. 81. Fontana se disait du reste plus sartrien que foucauldien, en particulier dans ses cours, qui étaient centrés sur la façon dont l'homme devient auteur et sur les nécessités qui ont fait d'un homme un auteur, des questions qui sont celles de *Qu'est-ce que la littérature?*.

pistes qu'il avait tracées, surtout dans ses cours; que l'on continuât à le prolonger, à «l'utiliser», plutôt que de pratiquer à son égard ces exégèses, schématiques ou subtiles, avec lesquels lui-même avait voulu rompre. Du reste, Fontana était très critique à l'égard de la transformation de Foucault en un auteur devenu l'objet d'un commentaire infini. De même qu'il se méfiait d'un certain consensus foucauldien actuel, dont la raison se situait, selon lui, dans «l'émergence du soi et du social qui a sonné le glas de la politique, de la vieille culture politique»⁴³.

Il n'en reste pas moins vrai que je retrouvais chez Foucault un ton, des questions, «un certain style d'interrogation»⁴⁴, qui me ramenaient aux problèmes situés au cœur de nos discussions. Au fond, lorsqu'Alessandro était vivant, je n'avais pas besoin de «lire Foucault», qui était souvent l'objet de nos conversations. Sandro était d'ailleurs un homme de conversation extraordinaire, un homme dont on apprenait beaucoup en l'écoutant, et dont l'oralité était peut-être la véritable dimension. Cela était vrai aussi pour ses cours où recherche et enseignement étaient indissociable, et qui ont en général marqué ceux qui les ont suivis⁴⁵. Ainsi, il n'est pas étonnant que l'une des grandes opérations de Fontana ait été justement la publication, en collaboration avec François Ewald, des cours de Foucault au Collège de France⁴⁶. Il disait du reste que ce que lui-même avait le plus, ou le mieux, appris de Foucault, c'était à mieux faire ses propres cours⁴⁷.

Alessandro Fontana n'était pas un homme de l'exégèse, de l'herméneutique et de l'interprétation, ni un homme de la scientificité (qui penserait en termes de «erreur avant, vérité après»). Ce qui l'intéressait au premier chef, ce n'était ni l'interprétation des textes, ni leur déconstruction, c'était la description des pratiques, à partir desquelles se constituent les individus. Ainsi, je crois que l'originalité de notre édition des *Délits* a été de replacer le discours de Beccaria moins dans le cadre du débat philosophique (nous ne pensons pas, du reste, que Beccaria était un «grand philosophe») que dans celui des pratiques pénales de son temps. Quant à la traduction, elle représentait pour Alessandro une véritable façon de lire, une sorte de «sur-lecture», voire une éthique de la lecture. Traduire c'est lire les auteurs de près, les lire de l'intérieur, par une forme «d'identification rétrospective»⁴⁸. Lire ce n'est pas opérer une réduction de l'auteur à celui qui lit, mais plutôt une réduction de celui qui lit à l'auteur, sans chercher à l'«interpréter», et surtout sans chercher à plaquer sur lui une grille extérieure de lecture. Comme le disait Nietzsche, que Fontana

⁴³ Lire Foucault, aujourd'hui, in *L'exercice de la pensée* cit., p. 274. Pour la version originale de ce texte, cf.: *Leggere Foucault, oggi*, in *Foucault, oggi*, éd. M. Galzigna, Milan, Feltrinelli, 2008, pp. 29-44 (texte repris in *Una educazione intellettuale* cit., pp. 168-182).

⁴⁴ *La lezione di Foucault* cit., p. 154.

⁴⁵ Voir à ce sujet J.-L. Fournel et X. Tabet, *Présentation*, in *L'exercice de la pensée* cit., p. 7 et 8.

⁴⁶ Cf. à ce propos: C. del Vento et J.-L. Fournel, *L'édition des cours et les "pistes" de Michel Foucault. Entretiens avec Mauro Bertani, Alessandro Fontana et Michel Senellart*, dans «Laboratoire italien» 7 (2007), pp. 173-198.

⁴⁷ *Une éducation intellectuelle* (Mémoire d'habilitation à diriger des recherches) cit., p. 95.

⁴⁸ *Ivi*, p. 133.

cite dans la préface qu'il a rédigée pour le livre d'Ernesto De Cristofaro intitulé *Il senso storico della verità: un percorso attraverso Foucault*: «Celui qui explique un passage d'un auteur de façon plus profonde qu'il ne l'a conçu lui-même ne l'aura pas éclairé mais plutôt obscurci»⁴⁹. Lire, comme le dit Fontana, dans un texte intitulé «Lire Foucault, aujourd'hui», cela amène à «s'exproprier»⁵⁰. Pour lire un auteur, un grand auteur, il faut se détacher, ou se déprendre, de soi-même ; ne pas se contenter de le comprendre (ce qui signifie toujours un peu l'interpréter), mais s'engager dans une sorte d'exercice sur soi-même, pour se transformer soi-même plutôt que pour acquérir un savoir ou une connaissance accrue. La lecture, comme forme de *metanoia*, de conversion à l'auteur, tout autant une expérience de compréhension de l'autre que de *dé-préhension* de soi.

5.

Dans une page de son mémoire d'habilitation à diriger des recherches, soutenue en 1993 - qui est en réalité aussi la biographie collective de toute une génération qui s'est formée dans l'après-guerre, entre France et Italie -, Fontana distingue cinq postures intellectuelles, toutes légitimes et respectables, sauf les deux dernières:

Celle des fonctionnaires du savoir (qui transmettent les connaissances), celle des entrepreneurs de travaux publics (qui animent et font circuler, surtout par le relais des maisons d'édition, les résultats de la recherche), celle des « petits inventeurs » (comme ceux du concours Lépine), celle des maraudeurs (qui pillent le travail d'autrui), et celle des 'jokers' (bons pour toutes les combinaisons)⁵¹.

Alessandro fut pour sa part un professeur et un entrepreneur culturel, mais aussi un inventeur, un expérimentateur. Ce fut également un « passeur », entre la France et l'Italie. Sa double identité, ou double appartenance, l'amenait parfois à franciser son nom, et à signer Alexandre Fontana, comme c'est le cas notamment pour sa contribution au livre collectif, *Moi Pierre Rivière*, un de ses textes parmi les plus lus de l'œuvre de Michel Foucault⁵². Il fut, pour plusieurs d'entre nous, un *maître*. Mais un maître d'un style assez particulier, comme je l'ai dit au début. Un maître qui n'avait pas le « discours du maître », celui du sujet supposé savoir. C'était un homme qui vous offrait, avec générosité et profusion, cette denrée très rare, même dans le monde académique, que sont les idées, et avec lequel on entretenait un rapport proche,

⁴⁹ Prefazione a *Il senso storico della verità*, in *Una educazione intellettuale* cit., p. 183.

⁵⁰ Voir à ce sujet: *Lire Foucault, aujourd'hui* cit., pp. 290-292.

⁵¹ *Une éducation intellectuelle* (Mémoire d'habilitation à diriger des recherches) cit., p. 111. Ce mémoire d'habilitation se trouve également dans: *Una educazione intellettuale* cit., pp. 22-105 (traduit en italien par Dante Fedele).

⁵² A. Fontana, *Les intermittences de la raison*, in *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère...: un cas de parricide au XIX^e siècle*, sous la direction de M. Foucault, Paris, Gallimard, pp. 333-350.

amical, confidentiel, un rapport de partage. Ces idées étaient le fruit de ruminations et de longues méditations rendues possibles par une vie dominée par la passion intellectuelle. Il savait vous donner des «indications», au sens où Foucault disait dans son cours du début des années 1980 sur *Le gouvernement de soi et des autres* : «Ceux qui savent ce qu'est réellement le réel de la philosophie [...] n'ont pas besoin de cet enseignement explicite sous forme des *mathémata*. Il leur suffit d'une *endeixis*: d'une indication»⁵³. Convaincu que la recherche ne se fait pas à partir de grands programmes de recherches - c'est-à-dire aussi qu'elle ne fonctionne pas selon la logique des «appels à projet», comme le voudrait une certaine technostucture actuelle -, il pensait plutôt qu'elle se faisait «dans un trébuchement permanent, dans un constant pas de côté tantôt choisi, tantôt imposé»⁵⁴. Lui qui avait pratiqué, voire inauguré, dès les années 1980, ce que l'on appelle aujourd'hui «l'égo histoire»⁵⁵, vous incitait à développer votre «subjectivité passionnelle»⁵⁶ plutôt qu'à en rester à une sorte d'objectivité méthodique⁵⁷. Je lui dois moi aussi, comme Piermarco Vescovo⁵⁸, le fait de ne m'être jamais trop «spécialisé», encouragé à la pratique de ce qu'il appelle, dans son mémoire d'habilitation, le «braconnage heureux»: le maraudeur est un pillier, le braconnier sait se faire «éternel débutant», et ne craint pas de chasser sur des terres qui sont supposées appartenir à d'autres⁵⁹.

Alessandro a du reste écrit de belles choses à propos de l'éducation, qui passe à travers la transmission exemplaire d'une attitude face au monde et à la vie. Voici, à propos de la relation d'échange et de réciprocité entre le maître et le disciple - celle du «don toujours recommencé» -, la belle page qui clôt un texte de 1985, intitulé *La comunicazione impossibile*:

Il ne passe entre les deux aucune vérité d'obligation, mais un flux ininterrompu d'interrogation. C'est la question du disciple qui rend possible le savoir du maître. L'un ne connaît du monde que ce qui répond à la question de l'autre. La vérité n'est plus alors que le don toujours recommencé, sur le rythme d'un devenir, du questionnement et de la réponse. Et à la fin le maître sait des choses qu'il ne savait pas qu'il savait, et le disciple en revanche ne sait plus ce qu'il croyait savoir [...]. Recomposition incessante et réciproque des deux figures, par laquelle le maître se fait disciple et le disciple se fait maître, parce qu'à la fin tout disciple doit devenir le maître d'un autre disciple: réciprocité, par l'échange souverain du prestige et de la confiance, d'un couple sans fictions, sans stratagèmes, sans secrets, sur la ligne d'ombre d'une éthique. C'est ici que, de façon énigmatique, se transmet quelque chose de l'ordre d'une éducation⁶⁰.

⁵³ Cité dans *Lire Foucault, aujourd'hui* cit., p. 270.

⁵⁴ Artières, *Fontana, arpenteur de frontières* cit.

⁵⁵ *Une éducation intellectuelle* (Mémoire d'habilitation à diriger des recherches) cit., p. 38.

⁵⁶ *Ivi*, p. 35.

⁵⁷ Cf. Ruggiero, *Alessandro Fontana* cit., p. 109, à propos de son «immetodico metodo».

⁵⁸ Vescovo, *Postfazione*, in Fontana, *La scena* cit., p. 134.

⁵⁹ *Une éducation intellectuelle* (Mémoire d'habilitation à diriger des recherches) cit., p. 38.

⁶⁰ A. Fontana, *La comunicazione impossibile*, dans «aut aut» 205 (1985), p. 41.

Aujourd'hui, il nous manque pour nous orienter dans le monde actuel, devenu par certains aspects indéchiffrable après qu'ont disparu les illusions du progrès qui étaient encore celles des années 1970, quand 68 était fini mais que quelque chose perdurait. Ces illusions étaient celles d'une époque où, comme l'écrivait Fontana, «nous étions ingénus et heureux, dans un monde qui confortait les vieux soupçons, alimentait les animosités de toujours, s'ouvrait aux nouvelles espérances, et sur lequel surtout il nous semblait avoir prise»⁶¹. Il nous manque pour comprendre mieux ce qu'il appelle, dans un texte dense du milieu années 2000, *Le pacte sécuritaire*, avec les risques de l'extension des lois d'exception et de l'élargissement des mesures de sécurité à tous les citoyens⁶²; des mesures d'exception et des dispositifs de contrôle et de surveillance qui, face aux risques sanitaires actuels, sont de toute évidence en train de se renforcer.

C'est autour de la conception machiavélienne du salut de l'État - lorsque la sécurité et ses nécessités ont remplacé, chez l'auteur du *Prince* et des *Discours*, l'œuvre de la providence et la justification par le droit - que s'est scellé, en Europe, ce que Fontana, reprenant une expression de Foucault, appelle le «pacte sécuritaire». Ce pacte, qui inscrit l'exception au cœur de l'État, représente «le vice caché» des États modernes. La sécurité n'est pas seulement l'obsession des régimes totalitaires, lorsque ce qui fonctionnait comme exception dans les États libéraux devient condition permanente. Elle est ce qui leur permet de fonctionner, en instaurant un état de guerre permanent contre des ennemis, internes ou externes, réels ou fictifs. Quant aux démocraties modernes, elles peuvent toujours glisser, sous la menace d'ennemis réels ou imaginaires, vers des formes autoritaires, sinon totalitaires. Si bien que tant que le pacte de sécurité sera le fondement de l'État, les libertés individuelles, les droits de l'homme, les garanties fondamentales des citoyens seront suspendues à un équilibre toujours instable et précaire⁶³. En outre, comme avertissait Fontana, plus les États renforcent les politiques sécuritaires contre leurs «ennemis», en mettant aussi en place tout un arsenal de prévoyance et prévention des risques, plus ils semblent devoir ou vouloir abandonner les politiques dites assistancielles. Et Fontana de nous mettre en garde contre les risques, ou les tentations du repli et du rétrécissement, lorsque «à mesure que le monde s'est élargi et que la demande de sécurité a augmenté, notre horizon, dans un mouvement inverse, semble s'être singulièrement rétréci»⁶⁴.

Il nous manque également pour comprendre l'emprise des différents puritanismes et fondamentalismes, à partir de la montée en puissance du vieux fondamentalisme piétiste

⁶¹ *La polizia dell'anima* cit., p. 7.

⁶² A. Fontana, *Le pacte sécuritaire*, dans «Revue des deux mondes» (juin 2005), pp. 109-123 (repris dans: *L'exercice de la pensée* cit., pp. 203-220). Voir également, à propos de la question de la sécurité, un texte écrit 20 ans plus tôt: A. Fontana, *Lo stato di sicurezza*, in *Il sapere come rete di modelli*, Modena, Panini, 1981, pp. 164-172 (repris dans: *Una educazione intellettuale* cit., pp. 256-263).

⁶³ *Le pacte sécuritaire*, in *L'exercice de la pensée* cit., p. 219.

⁶⁴ *Ivi*, p. 204.

et puritain de la démocratie américaine, qu'il avait bien perçue à la fin des années 1990, au moment du *Monicagate*. Son diagnostic était que la politique, après la chute du mur de Berlin, s'est elle aussi «dérégulée», laissant par là-même un vide qui a été rempli par la morale, aux origines d'une sorte de «fondamentalisme éthico-juridique»⁶⁵. Quant à l'Europe, il redoutait qu'elle ne reste un conglomerat d'intérêts conflictuels et un marchandage de concessions réciproques, où continue à dominer la loi du plus fort. Au lieu de penser aux patries et à leurs identités réelles et fictives, il faudrait, estimait-il de façon toujours actuelle, «que chaque pays songe à ses apports et à ses contributions spécifiques à la communauté dans la perspective d'une nouvelle division des tâches plutôt que dans la logique du vieil affrontement des égoïsmes»⁶⁶.

Alessandro Fontana était, à mon sens, une de ces figures intellectuelles un peu méconnues, ou cachées, dont le magistère n'était pas réductible aux livres, ou à la position institutionnelle. Ses articles étaient souvent de véritables commencements d'ouvrages, et il n'avait pas l'obsession d'écrire des livres, ni celle d'occuper la scène intellectuelle et médiatique. Toujours animé par la volonté d'être le moins gouverné possible (y compris par la lourdeur de la triste et grandissante bureaucratisation du métier d'universitaire), il avait longtemps préféré la liberté d'un poste de «decteur d'échange» aux inévitables tracasseries d'une chaire de professeur, acquise sur le tard. Sensible aux apories, il était attiré par les vérités énigmatiques, obscures et insaisissables comme le sont les masques. Il était convaincu que l'on n'apprend jamais que ce qui nous échappe, là où les secrets deviennent des énigmes. Il y avait également en lui, je crois, une sorte de résistance au changement. D'où son amour viscéral pour Venise, la ville toujours perdue, et toujours retrouvée⁶⁷, la «ville phénix», du délabré et de l'éternelle jeunesse. Pour ma part j'ai toujours regretté de n'avoir pas su lui dire mieux encore que je ne l'ai fait toute l'affection que j'avais pour lui. Mais il savait, en fin lecteur de Proust qu'il était, qu'il faut perdre les choses pour les retrouver. Il savait aussi, comme l'écrit l'auteur de la *Recherche*, que l'«on ment toute sa vie, même, surtout, à ceux qui nous aiment»⁶⁸. Sa vérité, à lui aussi, était peut-être celle des masques: «Et il n'y rien comme le masque pour cacher un homme et ce qu'il représente, pour le faire sortir du temps, pour montrer, comme un emblème totemique, la résistance au changement et à l'Histoire»⁶⁹.

⁶⁵ *Un certain mauvais génie* cit., p. 54.

⁶⁶ A. Fontana, *L'Italie en question*, dans «Revue des deux mondes» (mai 1999), p. 20.

⁶⁷ Voir A. Fontana, *Venise disparue, Venise retrouvée*, in Daru, *Histoire de la République de Venise* cit., pp. XLV-LXX.

⁶⁸ *Un certain mauvais génie* cit., p. 52.

⁶⁹ *Venise disparue, Venise retrouvée* cit., p. LXIII.

Claude Lefort e Michel Foucault: due traiettorie della filosofia francese del secondo Novecento

Mattia di Pierro

This essay proposes a first exploration on the relationship, the continuities and especially the oppositions, between the theories of Michel Foucault and Claude Lefort. We will follow the references in the texts of both authors, focusing on the 1970s. Their proximity, due to the common reference to phenomenology and to the critique to structuralism, is soon replaced by a profound difference visible in the conceptions of work (*œuvre*), interpretation and in their definitions of politics and power.

Keywords: *Claude Lefort – Merleau-Ponty – Niccolò Machiavelli – structuralism – theory of interpretation*

1.

Le parabole filosofiche e personali di Michel Foucault e di Claude Lefort disegnano due percorsi alternativi della filosofia politica francese della seconda metà del Novecento. Se il primo ha letto il potere nei suoi aspetti microfisici, nella dispersione, come relazione, la teoria lefortiana ruota intorno ad un Potere colto in quanto polo simbolico, alterità irraggiungibile che struttura l'intero campo sociale. Se Foucault ha messo in luce i meccanismi disciplinari e le modalità di soggettivazione che inaugurano l'*Âge classique*, Lefort si è invece dedicato alla definizione della modernità intesa come emersione di una società che ha perso la possibilità di un fondamento trascendente e che si configura quindi come società dell'indeterminazione.

Il *milieu* in cui teorie tanto diverse emergono appare tuttavia straordinariamente simile. Lo strutturalismo, il lavoro di Maurice Merleau-Ponty e quello di Jacques Lacan delimitano il terreno comune da cui entrambe le riflessioni prendono forma. Ecco allora che i termini della contrapposizione appaiono riduttivi e i punti di incontro non tardano ad emergere: la critica allo strutturalismo, la necessità di una teoria della storia che rigetti qualsiasi teleologia e ogni continuità presupposta e di una teoria del sociale che non ammetta trascendenza, il comune riferimento alla fenomenologia. Da questa prospettiva, i lavori di Foucault e Lefort si instaurano in uno stesso spazio semantico in cui risultano reciprocamente comprensibili.

L'obiettivo del presente lavoro è quello di cominciare a ricostruire il rapporto tra questi due autori e tra le rispettive teorie, inaugurando una prima, esplorativa ricognizione che metta in luce punti di continuità e di distacco. Seguendo i pochi e non sempre espliciti riferimenti sparsi nei lavori di entrambi, sarà possibile identificare i nuclei problematici attorno ai quali si è costruito il dialogo, spesso polemico e mai esplicito, tra i due autori.

2.

Per Foucault, la prima metà degli anni Sessanta era stata segnata dall'impegno per una storicizzazione totale delle forme di sapere¹. Dopo la pubblicazione de *Le parole e le cose* nel 1966, per il filosofo francese è il tempo della definizione e della difesa del proprio metodo d'indagine². In questo contesto si inserisce la *Risposta al Circolo di epistemologia*, un breve intervento pubblicato nel 1968 sui «Cahiers pour l'analyse»³. Il *Circolo*⁴ pone a Foucault alcune richieste di chiarimento riguardanti la concezione della transizione storica e il luogo da cui muove l'analisi. La risposta di Foucault si articola in poche decine di pagine che, ben oltre l'esplicazione della propria ricerca passata, delineano i contorni di una nuova modalità di indagine. La storia, afferma il filosofo, è stata ed è per lo più letta attraverso la lente della continuità, della permanenza, mediante la descrizione di lunghi periodi, delle regolarità al di sotto del disordine apparente degli eventi⁵. In questo contesto, la frattura e l'incoerenza sono un problema che lo storico deve saper aggirare e ricondurre al quadro stabile più ampio. Tale modalità di pensare il divenire si regge su una serie di nozioni – causalità, tradizione, influenza, sviluppo, teleologia, mentalità o spirito di un'epoca – ingiustificate, ammesse prima di qualsiasi esame e da cui è perciò necessario liberarsi. Sulla scorta delle analisi di Gaston Bachelard e Georges Canguilhem, la proposta di Foucault è allora quella di decostruire tali nozioni per uscire dalla «finzione della continuità». Ciò significa anzitutto «avere a che fare in prima istanza solo con una

¹ Cfr. M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961; trad. it. *Storia della follia nell'età classica*, Milano, Rizzoli, 2011; Id., *Naissance de la clinique*, Paris, Puf, 1963; trad. it. *La nascita della clinica. Una archeologia dello sguardo medico*, Torino, Einaudi, 1998.

² M. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966; trad. it. *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Milano, Rizzoli, 2018.

³ M. Foucault, *Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie*, in «Cahiers pour l'analyse» IX (1968), pp. 9-40; ora in M. Foucault, *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994, vol. I, pp. 656-730; trad. it. *Sull'archeologia delle scienze. Risposta al Circolo di epistemologia*, in M. Foucault, *Il sapere e la storia. Sull'archeologia delle scienze e altri scritti*, Verona, ombre corte, 2007, pp. 29-80.

⁴ Il nome indica il gruppo di autori che coordina e promuove il lavoro della rivista: Alain Badiou, Alain Grosrichard, Jacques-Alain Miller, Jean-Claude Milner, François Regnault.

⁵ Riferimento di Foucault in questa fase sono la *Nouvelle Histoire* delle «Annales» e, in particolare, il lavoro di Fernand Braudel.

popolazione di eventi dispersi»⁶, per analizzare soltanto in seguito come essi si rapportino tra loro e diano forma a determinati saperi. Non si tratta di riconoscere sotto la pluralità degli eventi il corso di una storia unitaria, ma di partire dalla parcellizzazione per ricostruire come i vari elementi interagiscano. Un metodo che antepone la differenza all'unità e che rimarrà una costante nel percorso di Foucault⁷. Nel campo di studi che interessa quest'ultimo – la storia delle idee, delle scienze, della filosofia, del pensiero e della letteratura – ciò significa decostruire i discorsi su specifici campi di sapere per rintracciarne la costituzione a partire dall'interazione tra gli elementi discorsivi che li compongono⁸.

I dati su cui bisogna operare una preliminare sospensione del giudizio sono quelli che si impongono in modo più immediato: il libro e, soprattutto, l'opera. Non ci vuole infatti molto ad accorgersi che nessun libro esiste di per sé. Che esso è piuttosto un punto in una rete da cui dipendono la sua stessa definizione e la sua fisionomia. «Per quanto il libro possa offrirsi come un oggetto che si ha sottomano», la sua unità è relativa e si costituisce solo in base a un campo discorsivo più ampio⁹. La nozione di opera, centrale per la storia del pensiero, della filosofia o della letteratura, solleva problemi analoghi, se non maggiori. In apparenza l'opera è la semplice somma dei testi che possono essere riferiti al nome proprio di un autore. Tuttavia, appena si cerca di chiarire cosa questo nome designi, l'oggetto si sfalda. Il legame che unisce il testo al nome appare niente affatto immediato. Accanto agli scritti che un autore ha pubblicato con il nome proprio possono essercene altri firmati con uno pseudonimo, alcuni pensati per essere dati alle stampe in vita e altri ancora rimasti in forma di bozza, non destinati alla pubblicazione e magari pubblicati solo dopo la morte. Insomma, già a un'indagine superficiale, la definizione dell'opera sembra presupporre una serie di scelte teoriche. Un'altra soluzione potrebbe essere quella di ricondurre la coerenza e l'unità di una data opera a una certa «funzione di espressione», ovvero al comune riferimento di tutti gli elementi che la compongono al pensiero di un autore. Anche in questo caso, tuttavia, non è difficile notare come questa unità non sia data immediatamente ma sia piuttosto costituita da una preliminare operazione di interpretazione che coinvolge la definizione del pensiero in oggetto¹⁰. L'opera, in definitiva, «non può essere trattata né come una unità immediata, né come una unità certa, né come una unità omogenea»¹¹.

⁶ Foucault, *Il sapere e la storia* cit., p. 39.

⁷ Cfr. J. Revel, *Michel Foucault. Un'ontologia dell'attualità*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003, pp. 59-63.

⁸ Foucault, *Il sapere e la storia* cit., p. 51.

⁹ *Ivi*, p. 40.

¹⁰ Su questi temi e sulla decostruzione della figura dell'autore cfr. M. Foucault, *Qu'est-ce un auteur?*, in Id., *Dits et écrits*, cit., vol. I, pp. 789-821; trad. it. *Che cos'è un autore?*, in Id., *Scritti letterari*, Milano, Feltrinelli, 1971, pp. 1-21. Il testo è la trascrizione di un intervento tenuto al Collège de France nel 1969.

¹¹ Foucault, *Il sapere e la storia* cit., p. 42.

Autore e opera mostrano così al meglio la loro funzione di continuità irriflesse: il discorso che si intende analizzare è già organizzato in anticipo attraverso un dato preliminare, un'origine che, benché inattingibile, è sempre presupposta. Proprio la questione dell'origine agisce sullo sfondo della lettura continuista e si esprime tramite due postulati. Il primo presuppone che non sia mai possibile fissare, nell'ordine del discorso, l'irruzione di un evento effettivo. La continuità degli eventi e dei discorsi è in questo modo garantita dal comune riferimento a un'origine segreta e irraggiungibile¹². Direttamente connesso è il secondo postulato per il quale ogni discorso manifesto è sempre dipendente da un già detto che è allo stesso tempo un mai detto. Tutto ciò che è formulato in un discorso sarebbe perciò già rintracciabile in un semi-silenzio che lo precede, nell'incavo di ciò che è già stato espresso. Anche in questo caso la continuità è assicurata da un flusso di significato costante, silenzioso e originario a cui tutti i discorsi sono ricondotti.

L'obiettivo di Foucault è quello di ribaltare questa prospettiva per esaminare i discorsi non mediante il riferimento ad un principio nascosto o a un fondamento, ma nel gioco della loro istanza, cogliendoli in quanto eventi¹³. Si tratta insomma di decostruire le unità irriflesse, non per rintracciare l'origine effettiva di un sapere dato, ma per mostrare come al di sotto della «funzione opera» e della «funzione autore» sia possibile reperire solamente un campo discorsivo composto di singoli enunciati. La rinuncia all'origine e alle continuità presupposte dischiude così un intero dominio di ricerca «costituito dall'insieme di tutti gli enunciati effettivi (che siano stati detti o scritti), nella loro dispersione di eventi e nell'istanza propria di ciascuno»¹⁴. È il progetto di una «descrizione pura dei fatti del discorso»¹⁵, dove quest'ultimo è inteso come insieme finito e limitato e completamente immanente delle sole sequenze linguistiche che sono state formulate. In altre parole, l'intento di Foucault è quello di rintracciare

il gioco delle regole che determinano in una cultura la comparsa e la scomparsa degli enunciati, la loro persistenza e la loro estinzione, la loro esistenza paradossale di *eventi* e di *cose*. Analizzare i fatti del discorso nell'elemento generale dell'archivio, significa considerarli non già come documenti (di un nascosto significato o di una regola di costruzione) ma come monumenti; significa [...] fare ciò che potremmo chiamare, secondo i diritti ludici dell'etimologia, qualche cosa come un'archeologia¹⁶.

¹² *Ibidem*.

¹³ È noto come la critica foucaultiana dell'origine sia influenzata dalla lettura di Friedrich Nietzsche. Al riguardo si veda almeno M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, l'histoire*, in AA.VV., *Homage à Jean Hyppolite*, Paris, Puf, 1971, pp. 145-172; trad. it. *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in Id., *Microfisica del potere*, Torino, Einaudi, 1977 e S. Righetti, *Foucault interprete di Nietzsche. Dall'assenza d'opera all'estetica dell'esistenza*, Modena, Mucchi, 2012.

¹⁴ Foucault, *Il sapere e la storia* cit., p. 43.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ivi*, p. 47.

Nel saggio *L'archeologia del sapere*, pubblicato nel 1969, tale progetto viene illustrato nella sua completezza¹⁷, approfondendo i temi affrontati nella *Risposta al Circolo di epistemologia*. Il metodo archeologico, viene ora spiegato, consiste nel leggere la storia mediante la differenza, descrivendo i discorsi e gli enunciati da cui questi dipendono in quanto pratiche specifiche, puntuali, immanenti, in quanto eventi che si definiscono attraverso scarti¹⁸. Adottare tale metodologia significa prescindere da ogni trascendentale per analizzare gli enunciati e i discorsi nel loro effettivo presentarsi come elementi dispersi che si organizzano non secondo delle regole ad essi esterne ma nel loro effettivo apparire. Ciò non vuol dire tuttavia che gli enunciati appaiano sulla scena discorsiva *ex nihilo*, che siano pura e caotica emergenza, che non debbano rispondere ad alcuna regola. Non tutto può venir detto; non ogni enunciato può essere formulato in qualsiasi momento. Gli enunciati dipendono anzitutto da un a-priori storico che ne costituisce la condizione di realtà, da una legge che circoscrive ciò che può essere detto. Un a-priori che, lungi dall'essere una struttura esterna e universale, è piuttosto un «sistema generale di formazione e trasformazione degli enunciati» implicato negli stessi elementi che regola¹⁹. L'insieme dei sistemi di enunciati costituisce quello che Foucault propone di chiamare l'archivio, ovvero la legge di ciò che può essere detto, il «sistema generale della formazione e della trasformazione degli enunciati»²⁰. Si tratta di uno schema in cui si è inseriti, dall'interno del quale si parla e che perciò è impossibile descrivere nella sua totalità. L'ultima figura che dona spessore all'apparizione dei sistemi discorsivi è quella dell'*episteme*, cioè «l'insieme delle relazioni che possono unire in una data epoca le pratiche discorsive che danno luogo a delle figure epistemologiche, a delle scienze, eventualmente a dei sistemi formalizzati»²¹. Tutti questi concetti, tuttavia, lungi dal riproporre una dimensione trascendente capace di donare unità e continuità alla storia, rimandano a un quadro completamente storicizzato di regole che, pur comandando i rapporti tra gli enunciati e i discorsi, sono allo stesso tempo consustanziali a tali rapporti. Il tentativo foucaultiano, in estrema sintesi, è quello di pensare, attraverso concetti empirico-trascendentali come l'a-priori storico, l'archivio o l'*episteme*, delle condizioni di possibilità storiche immanenti ai fenomeni, una struttura completamente storica che nulla aggiunga a ciò che «effettivamente esiste», ovvero che è stato pronunciato.

¹⁷ M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969; trad. it. *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, Milano, Rizzoli, 2017.

¹⁸ *Ivi*, pp. 175-176.

¹⁹ Cfr. *ivi*, p. 170. L'a-priori storico foucaultiano rielabora, storicizzandola, la nozione presentata da Edmund Husserl nell'*Origine della geometria*. A questo riguardo cfr. B. Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, Grenoble, Millon, 1998.

²⁰ Foucault, *L'archeologia del sapere* cit., p. 174.

²¹ *Ivi*, p. 250. La nozione di *episteme* era già stata presentata in Foucault, *Le parole e le cose* cit.

La descrizione di questo quadro epistemico necessita ovviamente una particolare posizione dell'osservatore²². Se quest'ultimo è innegabilmente inserito nell'*episteme* e nell'archivio, sembra al contempo a tratti capace di uno sguardo oggettivante, in grado di cogliere le regole contingenti attraverso cui il quadro epistemico si è costituito. Emerge qui quella tematica del «fuori», quella ricerca della possibilità di un luogo esterno, o meglio di un movimento esterno, da cui condurre la critica, del punto di rottura, di fondamentale importanza nella riflessione foucaultiana²³.

Attraverso il metodo dell'archeologia, dunque, Foucault propone una analisi del divenire storico che possa prescindere da ogni teleologia e da ogni fondamento. Egli descrive una struttura non solo completamente storicizzata ma consustanziale agli elementi regolati, che dona un'unità del tutto contingente alla serie di enunciati dispersi, di eventi, da cui prendono forma i discorsi e i saperi.

3.

La comprensione del divenire storico è al centro della riflessione di Claude Lefort fin dagli anni Cinquanta. Come per Foucault, anche per Lefort la questione è quella di dar ragione della discontinuità, sia in termini progressivi – le fratture nel divenire – sia in termini sincronici – la coesistenza di storicità diverse²⁴. La critica del filosofo si muove anzitutto contro le teorie razionaliste – Hegel, Husserl, Marx – che leggono la storia come unità e continuità, nei termini del dispiegamento di una Ragione universale. Tali teorie, infatti, non sono in grado di rendere conto di quelle società – come gli stati asiatici per Hegel e Marx o le società cosiddette primitive descritte dagli etnologi – che non si adattano a questa immagine e persistono in una situazione di stagnazione²⁵. Per spiegare temporalità tanto differenti, sostiene Lefort, è necessario comprendere che esse non dipendono da una struttura trascendente, ma sono in un qualche modo “inconsciamente scelte” dalle singole società; sono il risultato di una cultura. Una spiegazione avvalorata

²² Foucault, *L'archeologia del sapere* cit., p. 175.

²³ Tale tematica scaturisce nelle prime riflessioni foucaultiane sulla letteratura in cui il filosofo tenta di tematizzare lo spazio del dionisiaco. Viene poi tradotta nell'alterità della ragione in *Storia della follia* e poi nella pura materialità dell'ordine e della lingua che precede ogni formazione discorsiva. P. Chevallier, *Michel Foucault. Le pouvoir et la bataille*, Paris, Puf, 2014, rintraccia questa modalità di pensiero nell'intero percorso foucaultiano in relazione alla riflessione sul potere, fino agli ultimi scritti. Sull'importanza e sulla stessa presenza di questa tematica nel pensiero foucaultiano ci sono, tra gli interpreti, opinioni differenti. Si veda almeno J. Revel, *Foucault, une pensée du discontinu*, Paris, Fayard, 2010.

²⁴ C. Lefort, *Société «sans histoire» et historicité*, in «Cahiers internationaux de sociologie» 12 (1952), pp. 91-114; ora in Id., *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Paris, Gallimard, 1978, pp. 46-77; trad. it. *Società «senza storia» e storicità*, in Id., *Le forme della storia. Saggi di antropologia politica*, Bologna, Il Ponte, 2005, pp. 33-52.

²⁵ *Ivi*, pp. 31-35.

dagli studi etnologici, a cui il filosofo si dedica nei primi anni Cinquanta, i quali mostrano come ogni società si organizzi a partire da una sorta di auto-interpretazione, mediante un discorso su se stessa che dà luogo a un quadro più ampio, a un orizzonte in cui tutti i significati prendono una forma determinata²⁶. Accogliendo le ricostruzioni degli etnologi, Lefort giunge a pensare che ogni società si «istituisce» attraverso una dimensione simbolica da cui dipendono una data relazione con il tempo, con lo spazio, con le altre culture, perfino l'organizzazione delle istituzioni e delle relazioni tra gli individui. È la differenza tra le auto-rappresentazioni delle varie società, ovvero tra le istituzioni simboliche, a determinare rapporti tanto diversi con la temporalità e il mutamento.

È bene specificare che ammettere un'istituzione simbolica di questo genere non comporta il ripristino di una dimensione trascendente di cui il sociale sarebbe un attributo. In effetti, il simbolico non è altro che il risultato di un discorso che il sociale fa su se stesso, di una auto-rappresentazione²⁷. Un discorso dunque completamente contingente, storico e in una certa misura autonomo, da cui non è possibile prescindere²⁸. Similmente a Foucault, dunque, Lefort polemizza con lo strutturalismo e rivendica il carattere contingente del sistema di riferimenti simbolici. Se una «struttura» esiste essa è completamente determinata dalla modalità effettiva in cui le relazioni sociali si svolgono e vengono esperite. Entrambi pensano una struttura in grado di dar ragione dei collegamenti tra i discorsi, tra i significati sociali, senza chiamare in causa una dimensione trascendente, universale, oggettiva, un fondamento.

Tale terreno di incontro è in una certa misura permesso dal comune riferimento alla riflessione di Maurice Merleau-Ponty²⁹ e, in particolare, alla

²⁶ Fin dai primi anni Cinquanta Lefort si dedica alla lettura delle opere di Marcel Mauss, Roger Bastide, Claude Lévi-Strauss, ai classici del culturalismo americano (Linton, Kardiner, Bateson) e del funzionalismo britannico (Malinowski, Evans-Pritchard).

²⁷ La vicinanza all'opera di Jacques Lacan e alla teoria dello «stadio dello specchio» è manifesta. Al di là delle evidenze storiche (i due si conoscevano e Lefort frequenta i seminari lacaniani in rue d'Ulm), il legame di Lefort con l'opera lacaniana è reso esplicito dalla riproposizione di alcune nozioni lacaniane come la triade simbolico, immaginario e reale. Una prima e parziale analisi di questo legame è presentata in P. Colonna d'Istria, *La division originaria del social. Lefort lecteur de Lacan ?*, in «Politique et Sociétés» XXXIV (2015), n. 1, pp. 131-147.

²⁸ Lefort non fornisce mai una definizione esaustiva della nozione di simbolico che egli trae sia dagli studi etnologici – soprattutto da Marcel Mauss –, sia dalla psicanalisi e in particolare da Lacan. Molti autori ne hanno sottolineato la poca chiarezza quando non la confusione. A riguardo cfr. H. Poltier, *Passion du politique. La pensée de Claude Lefort*, Genève, Labor et Fides, 1998, in particolare pp. 184-187; W. Breckman, *Lefort and the Symbolic Dimension*, in «Constellations» XIX (2012), n. 1, pp. 30-36.

²⁹ Fin dagli anni liceali, Merleau-Ponty è stato una figura di riferimento per Lefort e per la sua riflessione, tanto che si potrebbe interpretare l'intera parabola lefortiana come un tentativo di tradurre in termini politici la fenomenologia del maestro. A riguardo mi permetto di rinviare a M. Di Pierro, *L'esperienza del mondo. Claude Lefort e la fenomenologia del politico*, Pisa, ETS, 2020. Si veda inoltre G. Labelle, *Maurice Merleau-Ponty et la genèse de la philosophie de Claude Lefort*, in «Politique et Sociétés» XXII (2003), n. 3, pp. 9-44 e B. Flynn, *Lefort in the Wake of Merleau-Ponty*, in «Chiasmi International» X (2008), pp. 251-262. Per un'analisi della vicinanza tra le riflessioni di Foucault e Merleau-Ponty si veda almeno J.

nozione di «istituzione» che l'autore della *Fenomenologia della percezione* aveva presentato nel corso del 1954-1955³⁰. Attraverso il termine *institution*, che sviluppa la nozione husserliana di *Stiftung*, Merleau-Ponty indica il sistema che lega la contingenza a un orizzonte di significato, il nome di una certa modalità in cui l'intreccio dell'essere, la *chair*, acquisisce un senso duraturo. Il concetto viene applicato dal filosofo in particolar modo proprio per comprendere il divenire storico: contro ogni relativismo e razionalismo, l'istituzione permette la pensabilità di un tempo comune oltre le differenze tra le diverse forme della coesistenza umana e al di là delle trasformazioni tra le epoche³¹. Un campo empirico-trascedentale irriducibile alle sue manifestazioni singole ma che al contempo non esiste se non negli elementi individuali, negli eventi storici che ne riproducono e ne determinano i contorni.

Se il riferimento condiviso alla riflessione di Merleau-Ponty avvicina la teoria di Foucault e quella di Lefort, il concetto di istituzione a quello di archivio, la vicinanza cede ben presto il passo a una profonda differenza che innerva le nozioni di simbolico e di interpretazione. Un divario che Lefort esterna in un breve articolo pubblicato nel 1970 sui «Cahiers de Psychanalyse» dal significativo

Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, Paris, Vrin, 2015. La stessa Revel ha recentemente posto l'attenzione sulla vicinanza tra le tesi formulate da Lefort durante gli anni Cinquanta e le riflessioni foucaultiane sulla storia. Tuttora importante è infine il celebre studio di Vincent Descombes, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Les Editions de Minuit, 1979.

³⁰ M. Merleau-Ponty, *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France, 1954-1955*, Paris, Belin, 2015, pp. 137-160. Nel *résumé* del corso Merleau-Ponty definisce l'istituzione come il nome di «quegli eventi di un'esperienza che la dotano di dimensioni durevoli, in rapporto alle quali tutta una serie di altre esperienze avrà senso, formerà un proseguimento pensabile o una storia – ovvero gli eventi che depositano in me un senso, non a titolo di sopravvivenza e di residuo ma come appello a un proseguimento, come esigenza di un avvenire», M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France, 1952-1960*, Paris, Gallimard, 1968; trad. it. *Linguaggio, storia, natura. Corsi al Collège de France, 1952-1961*, Milano, Bompiani, 1995, p. 56. Lefort riprende evidentemente la nozione merleau-pontyana nella sua concezione dell'istituzione simbolica del reale. A riguardo mi permetto di rimandare a M. Di Pierro, *Il concetto di istituzione in Claude Lefort*, in «Discipline filosofiche» XXIX (2019), n. 2, pp. 99-120 e Id., «Istituzione politica» e «istituzione democratica» in *Claude Lefort*, in M. Di Pierro-F. Marchesi-E. Zaru (a cura di), *Istituzione. Filosofia, politica, storia, Almanacco di Filosofia e Politica 2*, Macerata, Quodlibet, 2020, pp. 151-164. Foucault, che conosceva l'opera di Merleau-Ponty, si muove in una direzione simile nella propria concezione della storia, dell'archivio e del campo discorsivo. Un rimando, seppur indiretto, è inoltre riscontrabile nella seguente affermazione: «L'enunciato non è la diretta proiezione di una determinata situazione o di un insieme di rappresentazioni sul piano del linguaggio. Non è soltanto la messa in opera da parte di un soggetto parlante di un certo numero di elementi e di regole linguistiche. Fin dall'inizio, fin dalla radice, si staglia in un campo enunciativo in cui ha posizione e statuto, che gli offre dei possibili rapporti con il passato e gli apre un eventuale avvenire» (Foucault, *L'archeologia del sapere* cit., p. 132).

³¹ Sul concetto di istituzione in Merleau-Ponty cfr. almeno R. Terzi, *L'istituzione della storia. Husserl, Merleau-Ponty, Derrida*, in C. Di Martino (a cura di), *Attualità della fenomenologia*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2012, pp. 549-581; Id., *Événement, champ, trace: le concept phénoménologique d'institution*, in «Philosophie» IV (2016), n. 131, pp. 52-68.

titolo *L'interprétation de l'œuvre de pensée*³². L'argomentazione del saggio, il cui obiettivo dichiarato è quello di analizzare cosa sia un'«opera di pensiero», prende le mosse proprio dal contrasto con le tesi sostenute da Foucault nella *Risposta al Circolo di epistemologia*. La posizione di Lefort è netta: benché le questioni suscitate da Foucault siano certamente valide, le conclusioni risultano deludenti. L'analisi foucaultiana, viene sostenuto, si arresta proprio alla soglia del problema.

Si denunci un'altra volta l'inganno, sia pure. Si dirà che siamo prigionieri di un circolo vizioso e che a volerne uscire bisogna prima ammettere l'evanescenza dell'opera e subito dopo scambiarla per un irriflesso. Ma è una volta rifiutato questo circolo che la questione dell'opera si pone: una volta riconosciuto che l'identità dell'opera implica la ricerca della sua identità; una volta affrontato il paradosso per cui l'opera non è niente al di fuori del movimento che ci conduce ad essa, e che questo movimento – l'interpretazione – trova nell'opera stessa la sua origine³³.

Insomma, benché non sia un errore constatare l'artificialità dell'opera e dell'autore, rilevare come essi perdano consistenza alla prova di un'analisi che cerchi di delimitarne i confini, è proprio questa loro inconsistenza a dover essere compresa. È il loro perdurare nonostante la loro assenza a domandare di essere chiarito. L'opera, afferma Lefort, esiste solo nella sua interrogazione, quando ci si domanda cosa essa sia. Allo stesso tempo, dobbiamo riconoscere che è la stessa opera a far nascere la domanda nel lettore, a travolgerlo. È questo paradossale «effetto», dato da un elemento – l'opera – che non è altro dalla sua messa in discussione, a rappresentare il nucleo del problema che merita di essere chiarito. Un problema che non può venire rigettato con il pretesto che sarebbe metafisico. Ancora, è questa stessa questione a emergere in ogni pratica interpretativa in cui l'interprete è incluso in un discorso critico che lo sovrasta, in un'impresa collettiva che lo precede e continua dopo di lui e di cui non può essere il *maître*. La produzione e conservazione delle opere, lo stesso status dell'autore non sono autonomi, ma presuppongono un certo consenso e richiedono il gioco continuo del riferimento e della verifica. Il discorso critico non è dunque accidentale: i

³² C. Lefort, *L'interprétation de l'œuvre de pensée*, in «Nouvelle revue de psychanalyse» I (1970), pp. 58-67. L'articolo è stato poi ripreso, con il titolo leggermente modificato di *L'œuvre de pensée et l'histoire*, in Id., *Les formes de l'histoire* cit., pp. 141-152; trad. it. *L'opera di pensiero e la storia*, in Id., *Le forme della storia* cit., pp. 150-162. Può essere interessante notare come mentre l'articolo di Foucault è apparso sulla rivista di orientamento lacaniano, i «Cahiers pour l'analyse», il saggio di Lefort sia invece ospitato sul primo numero della rivista sorta con l'appoggio dell'*Association psychanalytique de France*. Quest'ultima era nata nel 1964 dalla scissione della *Société française de psychanalyse* dovuta all'opposizione tra la corrente maggioritaria animata, tra gli altri, da Jean-Bertrand Pontalis, e la corrente minoritaria il cui primo rappresentante era proprio Lacan.

³³ Lefort, *L'opera di pensiero e la storia* cit., p. 151.

commenti e le interpretazioni si rivelano inseparabili dall'opera, in quanto elementi costitutivi di una certa cultura, di una data istituzione del sociale³⁴.

La via dell'interpretazione, afferma dunque Lefort, si apre quando si diviene consapevoli della dimensione simbolica dell'opera, quando si scopre cioè che gli elementi di cui questa è composta rinviano gli uni agli altri e a un quadro culturale più ampio. Di conseguenza, questi stessi elementi non possono essere reperiti in quanto eventi singoli e dispersi, ma sono già da sempre presi in una serie di rimandi, di dimensioni di significato rispetto a cui non sono autonomi. Lo stesso interprete non può sfuggire alla dimensione simbolica in cui è già da sempre preso e non può vantare nessuno sguardo peculiare.

[I]l discorso critico, considerato nelle sue principali articolazioni, comporta un certo genere di unità e di stile; che non è costituito da una somma di rappresentazioni particolari – dove si possa distinguere chiaramente l'impronta delle circostanze storiche o delle ideologie – ma rinvia perentoriamente al discorso dell'autore, ci permette di pensarlo, attesta la presenza dell'opera, quella presenza che alcuni definiscono ineffabile e dunque illusoria³⁵.

La differenza rispetto alla teoria foucaultiana si rende così evidente. Se per l'autore di *L'archeologia del sapere* è possibile scovare sotto le unità fittizie una serie di eventi enunciativi particolari per poi seguire il loro differenziarsi, per Lefort non c'è alcuna regola immanente da raggiungere. Certo, anche Foucault delinea un quadro di riferimento in cui gli enunciati sono da sempre inseriti e da cui sono in una certa misura definiti. Tuttavia, mentre l'*episteme* è una struttura completamente immanente equivalente agli elementi che la compongono, l'istituzione simbolica lefortiana ammette l'esteriorità, riconosce una dimensione non esplicita, che sfugge all'interprete e che rende non solo possibile ma indispensabile l'interpretazione stessa. Sotto l'unità dell'opera non si troverebbe allora la dispersione degli eventi enunciativi ma l'indeterminazione, il rimando a quella stessa origine assente criticata da Foucault. Per Lefort, infatti, l'effettivamente detto non è un elemento di per sé autosufficiente ma è sempre legato a un interprete che, a sua volta, non è completamente padrone del suo discorso. Quest'ultimo si rapporta sempre all'alterità, all'impossibilità di definire i confini dell'opera, di oggettivare quest'ultima tramite uno sguardo di sorvolo³⁶. Ecco il motivo per il quale Lefort, criticando l'analisi foucaultiana, afferma:

³⁴ *Ivi*, p. 152.

³⁵ *Ivi*, p. 153.

³⁶ Il riferimento è ancora una volta a Merleau-Ponty. Si veda, in particolare, M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964; trad. it. *Il visibile e l'invisibile*, Milano, Bompiani, 2009, p. 100. Evidente è il inoltre il carattere fenomenologico di questa impostazione del pensiero lefortiano e della stessa problematica. Quest'ultima, potremmo dire, rielabora in termini differenti le questioni legate alla struttura intenzionale della percezione e alla sua componente concettuale già presentate da Edmund

Ci sembra piuttosto che il congedo dalla questione dell'opera – l'ingiunzione fatta al suo interprete di produrre le garanzie indiscutibili dell'identità dell'opera e le conclusioni che si traggono dalla mancanza di tali garanzie, la fiducia riposta nelle leggi che governerebbero la distribuzione degli enunciati in seno a un discorso anonimo – attesti un singolare desiderio di scongiurare l'incertezza, quell'incertezza che è sempre stata la molla del lavoro interpretativo e che lo distingue dalle operazioni della geometria, per quanto anche costui sia capace di concepire nuove dimensioni³⁷.

Non è difficile, a questo punto, rendersi conto delle analogie che la teoria lefortiana istituisce tra l'attività dell'interprete e il rapporto del pensiero con la dimensione del sociale. Così come l'opera non è altro dalle continue interpretazioni che la definiscono, ma è al contempo in grado di avere un effetto sull'interprete, di travolgerlo, allo stesso modo il sociale è permanente definizione di se stesso, creazione perpetua di un discorso di cui non è completamente padrone. Così come al di sotto dell'opera c'è solo interpretazione, il sociale non si chiude mai in un'immanenza assoluta, non è mai la somma dei suoi elementi enunciativi o dei rapporti di potere che lo attraversano, ma è sempre rimandato a un'esteriorità. È questa esteriorità che, in particolar modo nel lavoro del 1972 dedicato all'interpretazione delle opere di Niccolò Machiavelli, Lefort definisce come polo simbolico del Potere. In quanto polo simbolico, il Potere è il luogo dell'alterità a cui il discorso sociale si riferisce e attraverso cui si rappresenta. Un'esteriorità "fittizia" – nessuna trascendenza è data al di fuori del sociale – ma che indica l'impossibilità di uscire dall'interpretazione, di raggiungere una dimensione di realtà al di là o al di sotto del simbolico. Si capisce allora come la critica diretta a Foucault non riguardi affatto una questione marginale. Ben oltre una teoria dell'interpretazione, la "difesa" lefortiana dell'opera definisce i contorni di una filosofia, di una modalità di leggere la relazione tra pensiero e società differente da quella foucaultiana³⁸.

Husserl nelle *Ricerche logiche* e nella *Crisi*. D'altronde, la riformulazione della teoria husserliana della percezione rappresenta il punto di partenza della riflessione dello stesso Merleau-Ponty. Cfr. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945; trad. it. *Fenomenologia della percezione*, Milano, Bompiani, 2018.

³⁷ Lefort, *L'opera di pensiero e la storia* cit., p. 151.

³⁸ Non è difatti un caso se *Le travail de l'œuvre Machiavel*, la maggiore opera di Lefort, dedicata alla lettura delle due maggiori lavori di Niccolò Machiavelli – *Il Principe* e i *Discorsi sopra la Prima Deca di Tito Livio* – si apre proprio con un capitolo dedicato alla *Question de l'œuvre*. Una buona parte del volume è inoltre consacrata alla rassegna delle *interprétations exemplaires*: da quella di Antonio Gramsci a quella di Leo Strauss, da quella di Gerhard Ritter a quelle di Ernst Cassirer e Augustin Renaudet. Cfr. C. Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Paris, Gallimard, 1972, in particolare pp. 9-70 e 153-309. Sull'importanza della teoria dell'interpretazione nella riflessione di Lefort e, in particolare, sul rapporto con la lettura di Machiavelli cfr. B. Flynn, *The Philosophy of Claude Lefort. Interpreting the Political*, Evanston, Northwestern University Press, 2005, in particolare pp. 59-79 e S. Marcotte-Chénard, *Qu'est-ce qu'une œuvre de pensée ? Réflexions sur l'art de lire lefortien*, in «Politique et Sociétés» XXXIV (2015), n. 1, pp. 149-171.

4.

Nei corsi tenuti all'Università di Vincennes tra il 1969 e il 1970 Foucault anticipa alcuni dei propositi che guideranno la sua ricerca nel decennio seguente – l'incontro con Nietzsche, la sessualità, la gestione dell'illegalità e della punizione – e che confluiranno prima in *Sorvegliare e punire* e poi nel primo volume della *Storia della sessualità: La volontà di sapere*³⁹. Com'è noto, questo periodo segna un mutamento nel pensiero del filosofo che nelle opere menzionate tematizza ciò che fino a quel momento era rimasto sullo sfondo del suo discorso: la relazione tra discorsi e potere⁴⁰. Tale “svolta”, solitamente definita come un passaggio dal metodo archeologico a quello genealogico, avviene in una relativa continuità con il discorso precedente. Si tratta ora di portare alla luce l'insieme di relazioni, di dispositivi, di discorsi, di norme storiche e contingenti che formano le relazioni di potere. Come era stato per le unità irriflesse, è ora necessario decostruire l'immagine unitaria e trascendente del potere per scoprire come esso non sia altro da una relazione⁴¹.

Con il termine potere mi sembra che si debba intendere innanzitutto la molteplicità dei rapporti di forza immanenti al campo in cui si esercitano e costitutivi della loro organizzazione; il gioco che attraverso lotte e scontri incessanti li trasforma, li rafforza, li inverte; gli appoggi che questi rapporti di forza trovano gli uni negli altri, in modo da formare una catena o un sistema, o, al contrario, le differenze, le contraddizioni che li isolano gli uni dagli altri; le strategie infine in cui realizzano i loro effetti, ed il cui disegno generale o la cui cristallizzazione istituzionale prendono corpo negli apparati statali, nella formulazione della legge, nelle egemonie sociali⁴².

Ancora una volta si tratta di evidenziare la dispersione sotto la continuità. Piuttosto che cercare in un unico nucleo di sovranità il luogo da cui si irradierebbero le relazioni sparse nella società, bisogna indagare i rapporti di forza locali e instabili che

³⁹ Cfr. M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975; trad. it. *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino, Einaudi, 2014; Id., *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976; trad. it. *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Milano, Feltrinelli, 2016.

⁴⁰ *Ivi*, p. 8.

⁴¹ La coerenza o la discontinuità del discorso foucaultiano sono tuttora oggetto di dibattito. Ci sembra tuttavia di poter condividere la tesi per la quale nel discorso di Foucault è possibile riscontrare una torsione interna che Roberto Esposito ha recentemente descritto come un passaggio da un'indagine sulle forme ad una sulle forze che sottendono alla comparsa dei saperi. Cfr. R. Esposito, *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Einaudi, Torino 2016, p. 143. Attorno alla questione della continuità o discontinuità del percorso foucaultiano si veda almeno: B. Han, *L'ontologie manquée* cit.; J. Revel, *Michel Foucault. Expériences de la pensée*, Paris, Bordas, 2005 e Id., *Foucault, une pensée du discontinu* cit.

⁴² M. Foucault, *La volontà di sapere* cit., p. 82. La concezione del potere come una relazione produttiva dispersa nella società e la sua relazione con il sapere è già anticipata nei corsi del 1972-1973 e poi in *Sorvegliare e punire*. Cfr. M. Foucault, *La société punitive. Course au Collège de France 1972-1973*, Paris, Seuil/Gallimard, 2013; trad. it. *La società punitiva. Corso al Collège de France (1972-1973)*, Milano, Feltrinelli, 2019, pp. 243-252; Id., *Sorvegliare e punire* cit., pp. 29-31.

compongono il discorso-potere. Come afferma lo stesso Foucault in una modalità che non è fuorviante interpretare come una polemica proprio nei confronti di Lefort, «bisogna rinunciare al personaggio del Principe e decifrare i meccanismi di potere a partire da una strategia immanente dei rapporti di forza»⁴³. Mentre Lefort elevava Machiavelli a personaggio chiave per comprendere la società contemporanea e il ruolo che in essa giocano il potere e il conflitto, per Foucault il Segretario fiorentino diveniva un personaggio da accantonare⁴⁴.

5.

Il 1976, anno della pubblicazione di *La volontà di sapere*, è anche quello in cui appare il primo numero della rivista «Libre», che vede nel comitato di redazione, oltre allo stesso Lefort, Miguel Abensour, Cornelius Castoriadis, Pierre Clastres, Marcel Gauchet e Maurice Luciani. L'articolo di apertura del primo numero, dal titolo *Maintenant*, è firmato proprio da Lefort ed è l'occasione per definire la linea teorica del gruppo e il proprio posizionamento nel panorama culturale francese. L'autore decide di servirsi del 1968 come data simbolica, considerare gli otto anni passati dagli avvenimenti del Maggio e gli otto precedenti e tracciare così un bilancio dello stato della teoria filosofica e sociale in Francia.

Gli anni antecedenti il 1968 vengono descritti come contraddistinti da un rinnovato spirito scientifico che, attraverso lo strutturalismo, la linguistica e l'analisi razionale delle reti di potere, ha interessato le discipline umanistiche. La critica a questo approccio è netta: tutte queste teorie, pur nella loro eterogeneità, condividono la medesima fascinazione per un formalismo sotto il quale nascondono l'orizzonte del reale. L'oggetto di conoscenza diviene sufficiente a se stesso e ciò che è necessario conoscere è già impresso nell'oggetto stesso. Qualsiasi differenza tra l'oggetto della conoscenza e il soggetto conoscente è soppressa e ogni discorso riguardo l'oggetto e la conoscenza stessa è rimosso. Ciò che viene eliminato, in sintesi, è il discorso dell'interpretazione, l'alterità del simbolico. Tra i principali bersagli polemici vi è ovviamente lo strutturalismo che dissimula sotto l'immagine della struttura la

⁴³ Foucault, *La volontà di sapere* cit., p. 86.

⁴⁴ Cfr. M. Foucault, *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France 1976*, Paris, Seuil-Gallimard, 1997; trad. it. *Bisogna difendere la società*, Milano, Feltrinelli, 2020, p. 25. Alain Brossat nota come l'anti machiavellismo di Foucault sia insoddisfacente e superficiale e risponda ad un'esigenza argomentativa e tattica. Il reale bersaglio sarebbe infatti proprio Lefort. «En clair, visant le “nuage” Machiavel, Foucault entend bien atteindre cette autre cible qui se tient derrière le nuage – Claude Lefort dont le *magnum opus* et thèse de doctorat *Le travail de l'œuvre Machiavel* a été publié en 1972. Foucault ne s'en prend jamais explicitement à Lefort, mais ses raisons de s'opposer à lui portent bien au-delà de leurs lectures radicalement différentes de Machiavel», A. Brossat, *Oublier Machiavel*, in A. Brossat-D. Lorenzini (eds.), *Foucault et... Les liaisons dangereuses de Michel Foucault*, Paris, Vrin, in corso di pubblicazione, pp. 127-155, p. 146.

differenza fra soggetto e oggetto, sistematizzando gli oggetti all'interno di una rete che neutralizza qualsiasi discorso su questi ultimi⁴⁵.

Negli otto anni seguiti al 1968, accanto alla medesima rivendicazione di scientificità, Lefort rintraccia un discorso differente che sembra ribaltare e rigettare ogni metodo scientifico. Un discorso che rimette in questione l'idea di scienza e di teoria, nel quale il concetto di sapere coincide con quello di potere e per il quale quest'ultimo è ridotto alla coercizione. Nonostante il suo aspetto totalmente innovativo, tuttavia, esso non farebbe altro che portare a un livello differente l'oggettivismo moderno, quello stesso movimento di elusione dell'interpretazione che aveva caratterizzato lo strutturalismo. Agli occhi di Lefort, infatti, anche questo nuovo discorso tenta di ridurre la conoscenza all'oggetto conosciuto, il sapere al potere e quest'ultimo ai rapporti di forza. Gli obiettivi polemici dell'autore sono le teorie del desiderio di Wilhelm Reich e di Herbert Marcuse, ma soprattutto i lavori di Gilles Deleuze e dello stesso Foucault⁴⁶. Benché quest'ultimo non sia mai esplicitamente nominato, è proprio la sua teoria del potere ad essere il principale oggetto della critica. Per Lefort, la lettura foucaultiana, per cui il potere è il nome di relazioni distribuite a ogni livello del sociale, frammenta e polverizza l'istituzione del sociale e non coglie in che modo l'essere del sociale sia in questione nella società politica. Sostenendo che il potere non è altro dai rapporti che si impongono negli ospedali, nella scuola, nell'esercito o nel discorso sul sesso, Foucault rimane cieco di fronte alla dimensione simbolica del sociale, dimentica cioè che la società è la propria istituzione. La teoria relazionale foucaultiana

fa del suo meglio per creare il vuoto, per poi installare un insieme di operazioni, i cui agenti figurerebbero come semplici punti di incrocio tra diverse reti, o, meglio, di cui non ci sarebbe agente: ciascuno si trova, ad un dato livello, iscritto in una tecnica che lo converte in controllore o controllato, e, come uomo, suddiviso in un numero indefinito di eccitazioni per produrre potere o resistenza⁴⁷.

In questo modo, sostiene Lefort, Foucault elimina ogni riferimento alla società e alla storia in favore della visione artificiale di un sociale frammentato e diviso tra desiderio e repressione. Contro la ricerca foucaultiana, Lefort e il gruppo di

⁴⁵ C. Lefort, *Maintenant*, in «Libre» I (1977), pp. 3-28, ora in Id., *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Paris, Belin, 2007, pp. 275-299, p. 278, TdA.

⁴⁶ È necessario sottolineare come la critica lefortiana colpisca e aggregi polemicamente riflessioni che tra loro mantengono importanti differenze. Si veda, ad esempio, la critica che lo stesso Foucault indirizza alla teoria del desiderio di Marcuse nel primo capitolo di Foucault, *La volontà di sapere* cit., pp. 9-18.

⁴⁷ Lefort, *Maintenant* cit., p. 285, TdA.

«Libre» propongono una riscoperta della dimensione simbolica del sociale, ovvero della dimensione del politico⁴⁸.

Riportare alla luce la dimensione del politico, riportare alla luce la dimensione storica: un unico compito. Il politico non designa né un insieme di istituzioni nella società, né una rete di relazioni estratta come buon oggetto da molteplici reti ugualmente propizie agli affari della scientificità. Se teniamo alla parola, nonostante la perversione del suo uso, è perché dà a pensare il tutto del sociale – non una sostanza – ma questo ambiente differenziato, aperto alla generalità della rappresentanza [rappresentazione⁴⁹] e che si apre a se stesso nel lavoro della rappresentanza, disposto in modo tale che si tratta di una questione di identità e contemporaneamente di una questione di reale al di fuori, che gli individui vi trovano i loro riferimenti identificativi e un accesso ad uno stesso reale⁵⁰.

La completa immanenza rivendicata da Foucault, prima in rapporto ai discorsi e poi alle relazioni di potere – ovvero il suo rifiuto della questione dell'origine, dell'alterità, dell'opacità⁵¹ – si risolve in una coincidenza tra la conoscenza e l'oggetto conosciuto che elude l'interpretazione, l'opera, quell'indeterminazione su cui il sociale si leva e a cui è sempre rinviato. Agli occhi di Lefort è tale coincidenza, ribadita dal rifiuto della dimensione del politico, a reintrodurre nel discorso foucaultiano quel fondamento a cui non è pronto a rinunciare. Allo stesso modo, schiacciato su questo piano immanente, di assoluta orizzontalità, il conflitto si riduce a una sterile opposizione tra potere e resistenza in cui lo «scarto» o è impossibile o è da ricercarsi in una totale exteriorità. Se il 1968 aveva inaugurato un pensiero selvaggio⁵², un sapere libero in quanto aperto all'indeterminazione, all'accettazione della mancanza di fondamento, la teoria foucaultiana sfrutta i frammenti della contestazione per ricomporre un ordine che si nasconde sotto i colori del nuovo. Cercando la completa immanenza della struttura, Foucault opera un occultamento dell'esperienza sociale e storica e si dimostra incapace di accogliere l'indeterminazione.

Seguendo i riferimenti, perlopiù indiretti, sparsi nelle opere di Michel Foucault e Claude Lefort si è cercato di ricostruire il dialogo e il contrasto tra questi ultimi. La carica polemica delle reciproche critiche ha sottolineato la distanza tra i due,

⁴⁸ Foucault fa riferimento alla teoria lefortiana del politico nella lezione del 2 febbraio 1983 al Collège de France. Cfr. in M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983*, Paris, Seuil-Gallimard, 2008; trad. it. *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, Milano, Feltrinelli, 2017, p. 166. Per una lettura che mette in luce una possibile vicinanza tra la teoria foucaultiana e quella lefortiana del politico cfr. A. Di Gesu, *Parresia, istituzione e comunità. Rileggere Foucault con l'Italian Thought*, in Di Pierro-Marchesi-Zaru (a cura di), *Istituzione cit.*, pp. 137-150.

⁴⁹ NdA.

⁵⁰ Lefort, *Maintenant cit.*, p. 294, TdA.

⁵¹ Cfr. Foucault, *La società punitiva cit.*, p. 252.

⁵² C. Lefort, *Le désordre nouveau*, in J.-M. Coudray-C. Lefort-E. Morin, *Mai 68: la brèche. Premières réflexions sur les événements*, Paris, Fayard, 1968, pp. 35-62.

interpreti di campi teorici differenti e lontani che andavano definendosi nella Francia degli anni Sessanta e Settanta. Al contempo, le prese di posizione a volte fin troppo nette e polemiche restituiscono il quadro di un dialogo mai realmente avvenuto, lasciando intravedere la possibilità, ancora da verificare, di una relazione produttiva tra i lavori dei due autori.

C'est le labyrinthe qui fait le Minotaure. La folie et la métahistoire dans les inédits foucaaldiens des années 1960

Maririta Guerbo

This paper finds its starting point in the collection of previously unpublished works by Michel Foucault titled *Folie, langage, littérature*. Those writings, dating from the late Sixties, show the survival of an universal notion of insanity that seemed to have been already disproved by Foucault. We will confront this survival by the criticisms of two great Italian theoreticians of history: Carlo Ginzburg and Ernesto de Martino. If an universal notion of insanity is incompatible with the method of history, and more radically with any theory, according to Foucault, only Literature can legitimately speak in the subversive language of Insanity. How may we speak about and for the insane? This is the theoretical labyrinth that creates the monster of an incoherent author. But this paper also shows how Foucault builds archeological method on the foundations of a new notion of author, who is capable of continuously operate on his own thought.

Keywords: *Foucault – De Martino – History of Insanity – Archaeological Method – Literature*

«Je suis une chose, mon œuvre en est une autre».
Nietzsche, *Ecce homo*,
«Pourquoi j'écris de si bons livres», §1

1. Qui est l'auteur des inédits foucaaldiens ?

Lors d'une intervention devenue célèbre devant la *Société française de philosophie*, Foucault soulève un problème qui concerne autant les éditeurs que les spécialistes d'un "classique": faut-il *tout* publier? À force d'élargir les limites de l'*œuvre*, ne finirons-nous pas par sortir de cette dernière? Et par là, «*parmi les millions de traces laissées par quelqu'un après sa mort, comment peut-on définir une œuvre?*»¹. Dans l'enchaînement

¹ M. Foucault, *Qu'est-ce qu'un auteur?*, dans «Bulletin de la Société française de philosophie», 63 (1969), pp. 73-104. ("Société française de philosophie", 22 février 1969; débat avec M. de Gandillac, L. Goldmann, J. Lacan, J. d'Ormesson, J. Ullmo, J. Wahl.). Aujourd'hui dans Id., *Dits et Écrits*, tome I, Paris, Gallimard, 2001, (dorénavant D&E I), pp. 817-849. Je signale aussi la parution d'une étude importante qui comprend le texte de l'intervention, accompagné par la présentation et par le commentaire de Dinah Ribard, *1969: Michel Foucault et la question de l'auteur. Qu'est-ce qu'un auteur ?*, Paris, Éditions Honoré Champion, 2019. À ce même propos nous rappelons au lecteur l'expérience éditoriale qui occupe Foucault dans ces mêmes années, à savoir la publication française de l'édition critique des

argumentatif de Foucault, ce dilemme «à la fois théorique et technique» n'est rien d'autre que le corollaire d'un questionnement préalable qui donne son titre à l'intervention: *Qu'est-ce qu'un auteur?* Plus précisément, Foucault utilise stratégiquement la question des limites de l'*œuvre* pour contraindre la critique à reconnaître le caractère problématique de la notion d'auteur, sans se cacher derrière une approche non contextuelle. C'est pour cette même raison que la récente parution d'un nouveau groupe d'inédits foucauldien nous semble être une excellente occasion d'interroger Foucault en tant qu'auteur, ce qui revient d'ailleurs à poser la question classique de ce qui chez lui peut et pourra encore exercer son autorité sur notre pensée.

Qui est l'auteur des inédits? Ce questionnement n'est ni philologique ni tout à fait anodin. Au contraire, il nous semble représenter le nouveau problème que ces inédits permettent de poser sur le fond de la production *archéologique* des années 1960. En effet, comme Judith Revel l'a bien mis en évidence dans son introduction au recueil, ces inédits sont étonnants à bien des égards. À l'encontre des déclarations de la même époque et des préfaces à ses ouvrages majeurs, nous nous trouvons face à un Foucault moins historien que structuraliste, nourri par l'ethnologie et la critique littéraire, dialoguant avec la linguistique d'une manière que nous ne lui connaissions pas². Nous lisons ici un Foucault troublant et, le lecteur nous pardonnera le jeu de mots, véritablement *inédit*. En même temps, l'intervention de 1969 nous enjoint de ne pas aplanir les aspérités, les contradictions de l'œuvre par l'application des trois principes canoniques de l'interprétation, à savoir «les principes de l'évolution, de la maturation ou de l'influence»: déterminer les influences d'un auteur reviendrait en effet à accueillir un certain usage de la pensée dans le périmètre de l'œuvre, tout en le mettant à l'écart du véritable noyau d'originalité qui définit de façon éminente l'autorité de l'auteur. Les contradictions, pas plus qu'elles ne peuvent être réduites, ne doivent être écartées comme apparentes. Ce qui est à écarter est le responsable juridique des contradictions, le garant de la cohérence, à savoir l'auteur. De principe de l'unité de l'écriture, l'auteur se réduit à une «fonction variable et complexe du discours»³. Nous suivons les fluctuations non pas de l'*Effet Foucault*, mais d'un *Foucault devenu effet*. L'auteur réduit à la fonction incohérente de variables discursives en elles-mêmes cohérentes, cela nous semble être un héritage précieux.

écrits de Nietzsche, cf. «Introduction générale» (avec G. Deleuze) aux *Œuvres philosophiques complètes de F. Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1967, t. V: *Le Gai Savoir. Fragments posthumes* (1881-1882), hors-texte, pp. I-IV. D&E I, pp. 589-592.

² «Introduction» à M. Foucault, *Folie, langage, littérature*, Paris, Vrin, 2019, (dorénavant FLL), en particulier pp. 9-11. Je remercie Judith Revel pour son aide précieuse sans laquelle cet article n'aurait pas été possible.

³ D&E I, p. 838.

2. Le retour du refoulé? La folie et l'histoire des philosophes

Un certain étonnement marque la lecture des premiers des treize inédits récemment parus chez Vrin. «La folie est une *fonction constante* que l'on retrouve dans toutes les sociétés»⁴. Telle est la thèse clairement isolée au début des notes foucaaldiennes, revenant à plusieurs reprises comme une sorte de refrain, et dans les textes les plus achevés et dans les brouillons.

L'étonnement face à cette thèse est lié au dépaysement provoqué par l'anachronisme, faute fort dérangeante pour tout commentateur. En effet, l'auteur lui-même se charge de situer le sujet de son intervention dans le passé de sa bibliographie: il s'agira en effet de discuter «un thème que j'ai déjà traité, dont j'ai déjà parlé, sur lequel j'ai déjà écrit»⁵. En même temps, l'argumentation foucauldienne plongera dans un double présent, le présent d'une parole et le présent d'une réécriture, les deux repliés paradoxalement l'un sur l'autre: «Je voudrais vous dire, *ce soir*, comment *ce soir* je voudrais écrire un livre que j'ai écrit autrefois et que j'ai bien entendu loupé»⁶.

L'intervention prononcée par Foucault au Club Tahar Haddad en avril 1967 vise d'abord à démontrer que la folie est une *fonction sociale* présente dans toutes les sociétés, une *structure sociologique universelle* et, chose nouvelle et encore plus discutable, qu'elle joue un rôle précis et «assez uniforme dans toutes les civilisations». Il en va de même pour le nombre limité de civilisations qui attribuent à la folie un statut médical. Les données ethnographiques et les archives historiques montrent en effet que folie et civilisation – qui donnent son titre à l'intervention – ne sont pas deux variables directement proportionnelles⁷: la folie n'est ni un champ d'expérience proprement occidental ni, pour emprunter une expression célèbre de *Les mots et les choses*, une invention «dont l'archéologie de notre pensée montre aisément la date récente»⁸. L'argumentation se poursuit alors à la recherche de «dénominateurs communs» que Foucault retrouve au niveau des cinq critères qui définissent les *parentés* entre «ces *bengwar* comme disent les Australiens, ces fous comme nous disons»⁹, en réaffirmant

⁴ FLL, p. 34, mais aussi, pour citer quelques occurrences du même type : pp. 50-51, 73, 89.

⁵ FLL, p. 49.

⁶ FLL, p. 50.

⁷ Foucault renverse ici la devise que Jean-Etienne Esquirol (1772-1840) se plaisait à répéter : la folie est la maladie de la civilisation. Cf. le chapitre *La grande peur* du premier ouvrage foucauldien, M. Foucault, *Folie et Dérailson. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961. Nous citerons à partir de la réédition du texte, M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972 (dorénavant HF), p. 389. En outre, la citation d'Esquirol ouvre l'article consacré par l'historien Fernand Braudel au premier ouvrage foucauldien. F. Braudel, *Trois clefs pour comprendre la folie à l'époque classique*, dans «Annales. Économies, sociétés, civilisations», 17 (1962), p. 761.

⁸ M. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966 (dorénavant MC), p. 398.

⁹ FLL, p. 53.

une forme d'universalité de la folie, en deçà du partage historiquement et spatialement situé de la médicalisation. La catégorie de maladie mentale n'épuise pas notre expérience de la folie. Au contraire, la maladie mentale ne se détermine que comme *une* des manifestations historiques possibles de la folie comprise comme *fonction universelle*. Autrement dit, la place de la folie dans chaque société est *toujours et partout* une place périphérique et potentiellement déstabilisante. Dans notre propre espace social, cette place est occupée par le malade mental.

L'intervention de Foucault est marquée constamment par des approximations ou même par la mise en question radicale de la valeur de vérité de l'étape du parcours argumentatif qui vient d'être accomplie¹⁰. Cette forme de prudence semble en effet indispensable si l'on songe à la généralité des définitions que Foucault propose ici de la folie, comprise à titre d'exemple comme la voix porteuse d'«une espèce de vérité d'en dessous ou de vérité d'au-delà»¹¹, capable de tenir ensemble le rapport de toute société à la sexualité, au sacré, à l'excitation de la fête ou encore au langage de l'écrivain. À la même période, à l'occasion des querelles suivant la publication de *Les mots et les choses*, Foucault s'attaquera précisément à l'attitude qui pousse les philosophes à définir des fonctions universelles dans l'histoire, afin d'asseoir à chaque fois une forme différente de téléologie¹². Curieusement, il semble en aller de même dans cette intervention, que Foucault conclut en appelant au triomphe à venir de la folie. Le caractère universel de la folie impliquerait en effet que ce triomphe soit toujours déjà décidé:

Lorsque la psychanalyse, lorsque surtout les médications pharmacologiques auront triomphé d'un certain nombre de phénomènes de la folie, *on peut penser ou on peut espérer* qu'il y aura à nouveau de nouveaux moyens d'être fou, qui maintiendront toujours au même étiage cette grande fonction universelle¹³.

Un autre doute s'empare alors du lecteur: la généralité, l'universalité, le mélange entre pensée et espoir si caractéristique de la pensée téléologique sont-ils le signe d'un retour en gloire de l'ethnologie, de l'histoire ou encore de la sociologie «pour les philosophes»¹⁴? La distinction entre l'histoire des historiens et l'histoire des

¹⁰ À titre d'exemple, nous citons le passage suivant : «vous voyez maintenant comment j'ai bâti mon argumentation, qui est très probablement fausse, qui est bourrée d'erreurs et de pièges». FLL, p. 65.

¹¹ FLL, p. 63.

¹² Concernant cette question, je renvoie en particulier à T.R. Flynn, *Sartre, Foucault and Historical Reason. Volume 2: A Poststructuralism Mapping of History*, Chicago, The University of Chicago Press, 2005.

¹³ FLL, p. 73.

¹⁴ Voici un passage de l'entretien avec J.-P. Elkabbach du mars 1968 *Foucault répond à Sartre*: «Vous savez, les philosophes sont, en général, fort ignorants de toutes les disciplines qui ne sont pas les leurs. Il y a une mathématique pour philosophes, il y a une biologie pour philosophes, eh bien, il y a aussi une histoire pour philosophes. L'histoire pour philosophes, c'est une espèce de grande et vaste continuité où viennent s'enchevêtrer la liberté des individus et les déterminations économiques et sociales. Quand on touche à quelques-uns de ces grands thèmes, continuité, exercice effectif de la liberté humaine,

philosophes est l'une des armes forgées par Foucault pour défendre le projet archéologique contre les accusations des philosophes. Accusé notamment par Sartre d'avoir renoncé au devenir historique, d'avoir préféré *la lanterne magique au cinéma*, Foucault répond en opposant l'histoire comme méthode à l'histoire comme simple *mythe philosophique*¹⁵, chargée de faire ressortir sur son fond le *Bildungsroman* de la conscience¹⁶. L'archéologue, quant à lui, se propose de faire jouer une histoire contre l'autre: les coupures de la périodisation historique contre les retours sur soi de la conscience historique. Et pourtant, dans les inédits, Foucault semble vouloir renoncer à l'histoire des historiens. Que se passe-t-il?

Nous l'avons vu, l'intervention tunisienne et les notes préparatoires sont explicitement orientées par la reprise "auto-bibliographique" de l'ouvrage de 1961, *Folie et déraison*. Un ouvrage «que j'ai bien entendu loupé» dit Foucault: ce même ouvrage qui sera toujours renié par son auteur et ce, pour plusieurs raisons. Nous en choisissons une qu'il nous paraît particulièrement fructueux de confronter avec les inédits. En 1972, Foucault déclare que son premier ouvrage était pris dans une série de questions qui relèvent d'une *sécheresse un peu théorique* et qui auraient fini par interférer avec l'enquête proprement historique et les intentions critiques de son auteur¹⁷. Dans *Folie et déraison*, la folie est comprise en effet de deux manières radicalement différentes, incompatibles. C'est l'ambiguïté pointée par Jacques Derrida et qui déclenchera sa querelle avec Foucault¹⁸. Selon le propos même de l'ouvrage, la folie y est analysée comme un phénomène historiquement déterminé, constitué par les procédés du *grand renfermement* dont Foucault retrace la périodisation. Mais, en même temps, la folie réapparaît au fil des pages comme une constante transhistorique: elle est l'expérience *tragique* ou encore *critique* contre laquelle et sur laquelle tout *logos* se fait entendre et toute histoire se bâtit. C'est cette expérience tragique et transhistorique qui change sans jamais disparaître¹⁹. Foucault semble alors

articulation de la liberté individuelle sur les déterminations sociales, quand on touche à l'un de ces trois mythes, aussitôt les braves gens se mettent à crier au viol et à l'assassinat de l'histoire». D&E I, p. 694.

¹⁵ Nous rappelons au lecteur que cette même critique avait été adressée à la conception sartrienne de l'histoire par C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, pp. 324-357.

¹⁶ La critique adressée par Foucault à l'histoire des philosophes se précise davantage dans sa *Réponse au Cercle d'épistémologie*: «On criera donc à l'histoire assassinée chaque fois que, dans une analyse historique (et surtout s'il s'agit de la connaissance), l'usage de la discontinuité devient trop visible. Mais il ne faut pas s'y tromper: ce qu'on pleure si fort, ce n'est point l'effacement de l'histoire, c'est la disparition de cette forme d'histoire qui était secrètement, mais tout entière, référée à l'activité synthétique du sujet». D&E I, p. 728.

¹⁷ Je renvoie à l'entretien de Foucault avec Georges Charbonnier, désormais disponible sur le site de France Culture: <https://www.franceculture.fr/philosophie/michel-foucault-en-1972-propos-de-son-livre-histoire-de-la-folie-lage-classique>.

¹⁸ À propos de cette querelle, une série d'éclaircissements historiques importants nous est fournie par D. Eribon, *Michel Foucault*, Paris, Flammarion, 1990, p. 147.

¹⁹ Sur la forme de normativité imposée par cette expérience originaire de la folie à l'histoire, je renvoie à R. Machado, *Archéologie et épistémologie*, dans *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale Paris 9-10-11 janvier 1988*, Paris, Éditions du Seuil, 1989, pp. 15-32.

pratiquer, tout à la fois et indissolublement, l'histoire des historiens *et* l'histoire des philosophes – même si ce ne sont certainement pas des philosophes marxistes. Néanmoins, comme le souligne Derrida, les résultats des deux méthodes sont incompatibles: la folie est soit une constante universelle soit une construction historique. Car si le partage entre folie et raison est à *l'origine même de l'histoire*, le projet d'une histoire de la folie est miné par la contradiction et voué à l'échec. «Or la folie est par essence ce qui ne se dit pas: c'est "l'absence d'œuvre" dit profondément Foucault»²⁰.

Je crois raisonnable de constater que, dans ces inédits, Foucault est encore en train de se confronter à Derrida, mais seulement dans la mesure où Derrida avait mis en lumière la bonne contradiction, au sens d'une contradiction effectivement présente dans le texte foucaultien, mais aussi et surtout d'une contradiction qui oppose l'auteur à soi-même, qui le dédouble. Nous savons *quel* Foucault prendra le dessus²¹. Dans les inédits, nous avons la surprise de constater que l'autre Foucault est encore en bonne santé et que la joute connaît des étapes insoupçonnées.

S'il ne veut pas renoncer à la folie transhistorique, Foucault doit forcément se tourner vers d'autres méthodes. En sachant que le chemin frayé par l'histoire des historiens semble être temporairement barré, d'autres sciences humaines pourront prendre le relais, au premier rang desquelles ces *contre-sciences humaines* que sont l'ethnologie (lévi-straussienne) et la linguistique²². À quoi reconnaît-on le barrage qui ferme la voie à l'histoire des historiens? Les marqueurs d'une histoire des philosophes à nouveau ravivée sont là: un mythe avec tout son charme téléologique, auquel Foucault ne semble pas vouloir complètement renoncer.

3. La folie entre histoire et métahistoire

a) *L'absence d'œuvre*

La double nature de la folie pointée par Derrida, à la fois universelle et historique, nous ne la retrouvons que dans les inédits des années 1960. Le déplacement que les inédits opèrent en renvoyant constamment à la folie comme fonction sociale universelle est en partie déjà accompli dans un texte de mai 1964, *La folie, l'absence d'œuvre*²³. En effet, ce texte souffre de la même ambiguïté que les inédits consacrés à la folie. Il s'ouvre sur l'une des marques les plus claires de l'historicisation foucauldienne, à savoir la perspective de la disparition ou de l'altération radicale d'un objet social qui

²⁰ J. Derrida, *Cogito et histoire de la folie* dans Id., *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 68.

²¹ Sur le dépassement du paradigme historiciste opéré par Foucault, je signale la riche contribution de J. Benoist, *La fin de l'histoire comme forme ultime du paradigme historiciste*, dans J. Benoist et F. Merlini (ed.), *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*, Paris, Vrin, 1998, pp. 17-59 (pp. 48-49 notamment).

²² MC, pp. 389-397.

²³ D&E I, pp. 440-448.

nous apparaît pourtant tout à fait naturel. La folie, qui aujourd'hui ne peut occuper qu'un rôle périphérique et déroutant dans notre société, deviendra le sol même de notre culture. En même temps, la suite du texte se déplace vers la question de l'interdit, ce dernier étant compris comme une fonction transhistorique qui semble en tous points correspondre à la *transgression* de Georges Bataille, objet d'une magnifique préface rédigée par Foucault lui-même seulement un an auparavant²⁴.

Dire que la folie aujourd'hui disparaît, cela veut dire que se défait cette implication qui la prenait à la fois dans le savoir psychiatrique et dans une réflexion de type anthropologique. Mais ce n'est pas dire que disparaît pour autant la forme générale de la *transgression* dont la folie a été pendant des siècles le visible visage. Ni que cette transgression n'est pas en train, au moment même où nous nous demandons ce qu'est la folie, de donner lieu à une expérience nouvelle²⁵.

À la folie prise dans la double cage du savoir psychiatrique et anthropologique, s'oppose verticalement, d'en dessous, un autre terme dont la folie ne serait rien d'autre que le *visible visage*, à savoir la forme transhistorique, *générale* dit Foucault, de la transgression. La conclusion du texte est marquée par le même espoir téléologique que l'on a déjà remarqué à propos des inédits: le souhait de voir ressurgir la folie au-dessus de la forme de la maladie mentale, de mieux en mieux assujettie dans les sociétés contemporaines. Mais *quelle* folie? Elle ne pourra être retrouvée que lorsque le projet antihumaniste sera accompli et que la coïncidence entre maladie mentale et folie aura disparu définitivement «avec l'homme, postulat passager». La folie définie alors par Foucault en tant que *halo lyrique de la maladie* ne cessera de se diffuser davantage, mais «loin du pathologique, du côté du langage, là où il se replie sans encore rien dire»²⁶.

La confrontation entre ce texte de 1964 et les cinq premiers inédits est particulièrement féconde. Les mêmes problèmes sont là, la même ambiguïté fondamentale et surtout les mêmes solutions : une stratégie argumentative commune qui, dans sa pièce majeure, est fortement influencée par la seconde partie de *Les mots et les choses*. Et non seulement en ce qui concerne l'homme, *l'invention récente* dont Foucault souhaite la prochaine disparition, mais surtout pour la centralité du lien établi entre la folie, le langage et la littérature. Pourtant, ce lien de plus en plus constant est tissé à partir d'un problème radical de la production foucauldienne: radical parce qu'il est là depuis la fin des années 1950. Comment peut-on faire résonner la parole des fous, sans pour autant la recouvrir avec notre propre voix d'historiens?

²⁴ Un an après la disparition de Bataille, Foucault écrit une *Préface à la transgression* pour le numéro spécial de la revue «Critique», *Hommage à Georges Bataille*, où nous pouvons trouver aussi les contributions de Maurice Blanchot, Pierre Klossowski, Michel Leiris, Alfred Métraux et Jean Wahl. Aujourd'hui dans D&E I, pp. 261-278.

²⁵ D&E I, p. 443.

²⁶ D&E I, p. 448.

b) *La réception italienne de Folie et déraison*

Nombreux ont été les historiens qui ont reproché à Foucault la centralité donnée à la question de la parole des fous, moins au langage qui recouvre la folie qu'au langage que la folie permettrait au contraire de faire parler, lequel, on vient de le voir, *se replie sans encore rien dire*. Si le mot d'archéologie choisi par Foucault et dont il ne manque jamais de souligner le caractère occasionnel et arbitraire, si cette devise a bien une signification, elle coïncide en effet avec le projet de faire parler non pas des documents mais des *monuments*²⁷. En effet, comme le dit l'étymologie du mot, le document est en soi pédagogique: il prétend nous enseigner quelque chose. Au contraire, le monument est muet. L'archéologie est d'abord *l'archéologie d'un silence*, comme il est dit dans la première introduction à l'ouvrage de 1961, où le terme qui se charge de nommer la nouvelle enquête se définit en s'opposant frontalement à l'histoire²⁸. Ce qui marque l'appartenance des inédits à cette période de la production foucauldienne est la volonté constante de faire émerger la parole muette qui se cache au-dessous de la parole sensée caractéristique de tout document historique et de tout exposé théorique. Cette parole, *muette et pré-historique*, est encore identifiée à la folie en tant que fonction universelle. La dialectique très hégélienne dans laquelle Foucault se trouve bridé est celle d'un sens qui se trame à partir d'un insensé primordial, d'une histoire qui ne peut qu'émerger à partir d'un fond non-historique, là où l'on n'a pas de mots pour faire de l'histoire.

Derrida n'est pas le seul à avoir remarqué l'utopie théorique qui guide Foucault dans sa remarquable démarche de périodisation historique. En 1976, dans la préface à un ouvrage qui fait encore autorité dans le champ historiographique, l'historien italien Carlo Ginzburg souligne les difficultés que cette utopie foucauldienne entraîne pour l'historiographie de la folie. Après avoir mesuré les limites des approches de Robert Mandrou²⁹ et de Geneviève Bollème et les avantages de l'approche de Mikhaïl Bakhtine, Ginzburg s'attache à ce qu'il appelle un *néo-pyrrhonisme* grandissant dans la communauté scientifique des historiens de la culture populaire, dont il impute la responsabilité à Foucault et à la trajectoire théorique qui va de *L'Histoire de la folie* à *Les mots et les choses* – précisément la période dont les inédits sont l'aboutissement. De

²⁷ «[...] traiter le discours passé, non pas comme un thème pour un *commentaire* qui le ranimerait, mais comme un monument à décrire dans sa disposition propre», concernant cet usage du terme de monument, Foucault a toujours reconnu sa dette à l'égard du commentaire de Georges Canguilhem à *Les mots et les choses*. D&E I, p. 710.

²⁸ Voici la fin du premier paragraphe de la préface à *Folie et Dérison*: «De langage commun, il n'y en a pas [...]. Le langage de la psychiatrie, qui est monologue de la raison *sur* la folie, n'a pu s'établir que sur un tel silence. Je n'ai pas voulu faire l'histoire de ce langage; plutôt l'archéologie de ce silence». D&E I, p. 187.

²⁹ Le même Mandrou qui fera un accueil enthousiaste à *Folie et déraison*, considéré «une contribution importante à l'histoire des mentalités». D&E I, p. 29. D'ailleurs, nous signalons qu'en 1960 l'ouvrage est publié dans la collection «Civilisations et mentalités» de Plon, dirigée par Philippe Ariès.

plus, la pente de Foucault aurait été accélérée par «les objections facilement nihilistes» de Derrida: nous ne pouvons pas parler de la folie dans un langage participant de l'histoire de la culture occidentale, *ergo* l'archéologie du silence est destinée de manière très cohérente à se taire. En outre, et cela suscite la plus grande surprise chez le lecteur, d'après Ginzburg les démissions historiennes de Foucault se concrétisent de manière exemplaire dans le volume collectif publié en 1973 sur Pierre Rivière³⁰. Cet ouvrage semblerait aller précisément dans le sens souhaité par Ginzburg: les documents sont là et on les laisse parler. Pour Ginzburg, tout au contraire, aucun effort n'est fait pour découvrir *qui* était Pierre Rivière. Le cas de ce paysan normand coupable d'avoir tué sa famille aurait été utilisé simplement comme un prétexte pour ériger le fou en figure éminemment romantique. Car «la possibilité d'interpréter le texte est explicitement exclue», puisque toute interprétation reviendrait à exercer une forme de violence sur le document. *L'irrationalisme esthétisant* demeure alors la seule issue possible au problème *philosophique* d'une histoire de la folie telle qu'il est posé par Foucault³¹. La *pars construens* proposée par l'historien italien est d'inspiration gramscienne et se concrétisera dans la suite de la monographie sur Menocchio. D'après Ginzburg, la trame de l'histoire est trop épaisse pour que l'historien puisse et veuille y isoler la voix de celles et ceux que l'on a tenté de faire taire. La voix de la folie ne peut être entendue qu'en la remettant dans le réseau complexe des interactions entre culture hégémonique et culture subalterne: c'est à partir des documents hégémoniques auxquels on a accès, en tentant sans cesse de proposer des hypothèses herméneutiques capables de dépasser ce point de vue hégémonique que l'on peut accéder au véritable scandale de la nouveauté de la position de Menocchio. Il s'agit donc de retrouver en creux ce que l'on a arraché, comme le font d'ailleurs les archéologues des périodes les plus anciennes. Mais l'épaisse trame historique n'aurait pas été prise en compte par Foucault, trop engagé à répondre aux objections théoriques de ses collègues philosophes.

La dialectique propre à une sorte de *philosophie de l'histoire de la folie* primerait en définitive sur l'enquête historique elle-même. Il est intéressant de noter que l'on peut remonter de quelques années en arrière et ajouter un chaînon à cette brève histoire de la réception italienne du projet foucauldien par les non-philosophes. Éblouie par la lecture du premier ouvrage foucauldien qui venait tout juste de sortir, la jeune anthropologue Clara Gallini s'empresse d'en parler au professeur dont elle était l'assistante volontaire – figure professionnelle non rémunérée qui a disparu depuis. Très enthousiaste, elle lui parle du projet d'une histoire de la folie, capable de mettre en confrontation différentes époques à l'intérieur d'une même perspective herméneutique. Mais elle ne reçoit pas l'accueil espéré: son professeur l'interrompt résolu, «*della follia non*

³⁰ M. Foucault, *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère... Un cas de parricide au XIX^e siècle*, Paris, Gallimard, 1973.

³¹ C. Ginzburg, *Il formaggio e i vermi*, Torino, Einaudi, 1976; tr. fr. C. Ginzburg, *Le fromage et les vers*, Paris, Flammarion, 1980, pp. 12-13.

si può fare storia»³². Ce professeur était l'ethnologue, philosophe et historien des religions Ernesto De Martino. Néanmoins, au-delà des premières impressions, la position de ce grand censeur de l'irrationalisme esthétisant est plus proche des propos de Foucault que de la critique de Ginzburg. En effet, dans ses écrits théoriques, l'ethnologue italien oppose à l'histoire, à la fois celle que les hommes font et celle que les hommes racontent, la métahistoire. Ce concept sert à De Martino pour penser de manière radicale ce qu'il nomme *le drame de la sortie de l'histoire* ou *crise de la présence*, drame dont la résolution marque les nouveaux commencements de chaque formation historique, mais qui ne peut pas être attesté par l'histoire elle-même. La métahistoire serait alors le règne d'une crise qui ne vaut culturellement qu'à partir de sa résolution. En même temps, le concept de métahistoire permet à l'ethnologue de prendre en compte les états de crise qui ne peuvent pas être réintégrés culturellement, à savoir les états de folie. Nous avons tenté de résumer très brièvement les éléments d'une philosophie de l'histoire complexe et très différente de celle de Foucault. Il ne s'agit pas ici de nier toute la distance qui les sépare: si un *télos* demartinien de l'histoire devait être explicité, il aboutirait en effet à l'effacement de la métahistoire, non pas à son triomphe. Pourtant, même si les intentions s'opposent, les raisons pour lesquelles «de la folie nous ne pouvons pas faire l'histoire» sont les mêmes chez les deux auteurs. La folie est le revers de l'histoire *et* de l'historiographie. En même temps, c'est sur la base de ce présupposé commun que se justifie l'élargissement fondamental de l'historiographie proposé à la fois par l'archéologie foucauldienne et par l'ethnologie demartinienne. Dans les deux cas, l'historiographie n'est révolutionnée que par la prise en compte de cet aliment indigeste, de l'objet qui est censée la contredire.

c) *Retour sur l'absence d'œuvre*

La définition philosophique de la crise forgée par De Martino est *le vide de l'œuvre*³³. La proximité avec l'expression foucauldienne qui donne son titre au texte de 1964 est étonnante. Il ne s'agit certes pas d'asseoir la thèse d'une influence directe: cette expression qui avait tant plu à Derrida, Foucault la trouve chez Maurice Blanchot, l'absence de l'œuvre se référant d'abord aux écrivains maudits, à l'incomplétude de leurs œuvres et au lien qui attache l'auteur à l'incomplétude de son œuvre³⁴. Mais cette définition de la folie possède d'autres significations. Foucault l'emploie d'abord en mettant l'accent sur l'œuvre en un sens plus matériel, pour faire référence au statut du fou pendant l'âge classique, considéré comme coupable du fait de son incapacité à se

³² «De la folie on ne peut pas faire l'histoire». Cette anecdote est rapportée dans la «Présentation» de Clara Gallini à E. de Martino, *La terra del rimorso*, Milano, Il Saggiatore, 2008, p. 10.

³³ E. de Martino, *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, Lecce, Argo, 1995, p. 114.

³⁴ En se faisant porte-parole de la folie, l'œuvre ne peut que la manquer. Cf. M. Blanchot, *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard, 1955, p. 309. C'est en ce sens que l'expression est mobilisée dans le premier ouvrage de Foucault en relation à l'activité d'Antonin Artaud, de Nietzsche et de Vincent van Gogh. HF, p. 555.

mettre au travail, à être productif. Mais Foucault l'utilise aussi en généralisant l'action qui correspond à l'œuvre au-delà de l'action productive: la folie en tant qu'absence de l'œuvre ferait alors signe vers la dimension qui précède *toute* œuvre, c'est-à-dire l'expérience tragique qui précède l'histoire et dont l'histoire ne peut pas rendre compte. Si l'on considère cette dernière signification, les définitions de De Martino et de Foucault se rapprochent beaucoup, elles semblent presque se superposer l'une à l'autre.

Que laissera le fou derrière lui? Quelle trace? Il laisse son délire, qui n'a commencé à être un document que très récemment, ajoute Foucault. De surcroît, ce document est pris dans le langage de celles et ceux qui veulent le supprimer. Cela n'est pas un problème pour Ginzburg, mais c'en est un pour Foucault. Comment faire émerger alors des traces qui témoignent du langage du fou, mais qui en même temps parlent sa langue, et non pas celle des médecins? Chez Foucault *et* chez De Martino, la littérature parle la langue du fou³⁵. À la différence près que chez De Martino la littérature est une forme de santé, un rituel cathartique qui mime la crise, et ainsi la dépasse. Tandis que Foucault s'intéresse moins à établir la relation univoque qui lie les deux langages qu'à complexifier le réseau de «cet étrange voisinage»:

De là aussi cet étrange voisinage de la folie et de la littérature, auquel il ne faut pas prêter le sens d'une parenté psychologique enfin mise à nu. Découverte comme un langage se taisant dans sa superposition à lui-même, la folie ne manifeste ni ne raconte la naissance d'une œuvre (ou de quelque chose qui, avec du génie ou de la chance, aurait pu devenir une œuvre); elle désigne la forme vide d'où vient cette œuvre, c'est-à-dire le lieu d'où elle ne cesse d'être absente, où jamais on ne la trouvera parce qu'elle ne s'y est jamais trouvée³⁶.

Après Mallarmé, la littérature est devenue capable d'instaurer de manière consciente le silence au sein de son propre langage. En même temps, la mise en forme de ce vide *dans l'œuvre* fait signe vers un vide plus originaire *d'où l'œuvre provient* et dont l'histoire ou la critique littéraire ne peuvent pas rendre compte, dans la mesure où l'œuvre *ne s'y est jamais trouvée*. Pour Foucault, ce vide-là ne s'oppose plus à l'œuvre de l'homme: il en est la condition de possibilité même. Le vide de l'œuvre finit alors par représenter, à la fois, la folie comprise à partir de son potentiel transgressif comme une fonction métahistorique *et* l'auteur lui-même qui s'en est fait porteur.

4. Les matrices du langage : la folie, la littérature (et l'archéologie ?)

³⁵ Chez Foucault, il est très clair que la littérature n'est pas l'instrument d'une lutte des classes à venir. Dans leur fonction anti-sartrienne, les références de Foucault, *in primis* à la triade Bataille, Blanchot, Klossowski, sont marquées par un net irrationalisme. Elles montrent en effet que le propre de la littérature est l'expérience d'un délire qui pointe à son tour vers un au-delà de la raison. De même, chez De Martino, les écrits de Sartre, Moravia ou Beckett sont des produits culturels de la bourgeoisie: les dernières institutions culturelles s'opposant à la crise qui affecte la bourgeoisie européenne. Cf. E. de Martino, *La fin du monde. Essai sur les apocalypses culturelles*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2016.

³⁶ D&E I, p. 447.

Dans les deux inédits ayant pour titre *La littérature et la folie*, Foucault reproche aux ethnologues et aux sociologues d'oublier dans leurs analyses de la folie un élément fondamental, à savoir son rapport décisif au langage³⁷. Ce qui permet de comprendre la spécificité du rôle qu'occupe la folie dans chaque équilibre social, c'est d'abord l'ensemble des procédés de *désignation* du fou. Ces procédés sont profondément instables parce qu'ils représentent la réponse immédiate que chaque société est contrainte de donner pour contrecarrer la mise en crise de son propre langage. D'après Foucault, en effet, le fou est reconnu, dans toute société, moins par ses actes que par sa parole: «la folie est un langage autre» et le délire est «le partage absolu de la parole»³⁸. Nous l'avons déjà vu, ce *langage autre* est au centre de l'aporie relevée par Derrida à propos du projet foucauldien d'une histoire de la folie: faire parler la folie reviendrait toujours à la traduire dans une langue sensée qui n'est pas la sienne. Mais s'il est vrai que l'histoire échoue, la littérature semble au contraire pouvoir mener à bien la tâche. «Ce langage qui ne dit rien, ne se tait jamais», selon la belle définition de *Les mots et les choses*, *dédoublé* le langage autre de la folie, en est le miroir et par là il la présente comme sa vérité même. Hamlet ou Don Quichotte sont, dans leur folie, les *opérateurs de vérité* du récit. Ils tissent un récit au second degré complètement délirant, insensé du point de vue des autres personnages, de la même manière que l'auteur construit un récit qui n'a pas de réalité pour ses lecteurs. Et le seul personnage qui remarque l'inconsistance de l'espace qui l'héberge est le fou, précisément au moment où il arrête de faire le personnage et *joue à l'auteur*: «il [le fou] défait ce qu'il [l'auteur] fait en faisant comme lui»³⁹. L'auteur et le fou sont deux *alternateurs de réalité* parce qu'ils opèrent à la limite du langage.

La triangulation entre folie, littérature et langage est un thème récurrent chez Foucault: il s'établit dès son premier ouvrage⁴⁰, est au centre du livre magnifique consacré à Raymond Roussel, de l'intervention de 1964 *La folie, l'absence de l'œuvre* et de plusieurs paragraphes cruciaux dans *Les mots et les choses*. À partir de là, cette thématique se déplace définitivement sur le terrain qui sera celui de *L'archéologie du savoir* et de l'intervention autour de la notion d'auteur par laquelle nous avons commencé⁴¹. Les inédits compliquent l'interprétation de *l'évolution*, chez Foucault, de cette triangulation et, avec elle, de la question des frontières du langage, franchies par le délire, sans cesse reconquises par la littérature. Plus précisément, ces écrits nous permettent de prendre à nouveau la

³⁷ FLL, pp. 89-90.

³⁸ FLL, p. 92.

³⁹ FLL, p. 85.

⁴⁰ Quand Jean-Paul Weber lui demande quelles ont été les influences de *Raison et déraison* Foucault répond «Surtout des œuvres littéraires... Maurice Blanchot, Raymond Roussel. Ce qui m'a intéressé et guidé, c'est une certaine forme de présence de la folie dans la littérature». D&E I, p. 196. Cf. P. Artières (ed.), *Michel Foucault, la littérature et les arts*, Paris, Kimé, 2004.

⁴¹ À propos de cette évolution je signale de J.-F. Favreau, *Vertiges de l'écriture. Michel Foucault et la littérature (1954-1970)*, Lyon, ENS Éditions, 2012.

mesure de la *permanence* de cette triangulation pendant toute la période des années 1960, non seulement donc de ses thématiques, mais aussi et surtout des enjeux théoriques les plus problématiques que ce dispositif implique.

On peut songer par excellence à un ouvrage contemporain des inédits, *L'archéologie du savoir*, où Foucault dénonce précisément le mythe du silence primordial, d'un silence pré-historique qui serait déjà là à l'état latent et qu'il faudrait toujours extérioriser. Finalement, les traces de l'expressivisme propre à *Folie et déraison* sont effacées⁴². Mais quelque chose de ce premier usage du silence demeure même dans ce texte: l'attention réservée au silence de ce qui ne nous parle pas contre ce qui est toujours bavard. L'archéologie dans sa version la plus mûre traitera tout document parlant *comme si* il était un monument, le considérera dans sa simple extériorité, en adoptant sur les faits de langage, sur les énoncés, le point de vue selon lequel ces énoncés ne parlent *plus*. Ce qui suppose de s'installer dans un certain silence, réinterprété en un sens non pas tragique cette fois-ci, mais *méthodologique*.

De la même manière, dans nos inédits, le thème du dehors et l'étude du caractère transhistorique de la *fonction folie* sont pris dans une analyse qui renvoie sans cesse à une série de cas historiques précis. Le lien tissé en 1961 entre l'archéologie et l'idée de silence semble s'affaiblir: il n'y a aucun dehors absolu, ni du langage ni de l'histoire, mais des dehors établis à chaque fois à partir et à l'intérieur d'une société donnée. En même temps, pourquoi Foucault choisit-il alors de parler de la folie comme une fonction universelle si l'on ne peut en repérer que des *visages visibles dans l'histoire*? Si les inédits invalident l'interprétation qui consisterait à constater tout simplement l'abandon par Foucault de toute variable métahistorique, ils en donnent aussi une nouvelle clé de déchiffrement, fournie notamment par le recours massif à la *formalisation* permis par la linguistique.

L'au-delà de l'histoire, la folie en tant que langage *autre* ne serait en définitive rien d'autre que le cas singulier (la parole) qui s'oppose ou qui risque toujours de s'opposer au code établi par chaque société (la langue)⁴³. La folie est le dehors de la langue dans la mesure où elle est une parole autonome par rapport à la langue codée par la société, une parole qui inscrit en elle-même le principe de son déchiffrement⁴⁴. Quant à elle, la littérature fait rentrer la parole folle dans le code de la langue: «à partir du moment où la littérature commence (pour l'écrivain et pour le lecteur), le péril est là»⁴⁵. Mais ce qui est perçu socialement comme un danger est en réalité le moteur constitutif du fonctionnement *expansif* du langage.

⁴² M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969 (dorénavant AS), notamment pp. 37-40.

⁴³ FLL, pp. 104-105. Pour la référence directe à Ferdinand de Saussure cf. p. 144.

⁴⁴ Celle-ci est pour Foucault la grande nouveauté de l'entreprise freudienne: «on pourrait dire en gros que jusqu'à Freud la folie a plutôt été interprétée comme *bruit* venant brouiller le message; alors que Freud pensait que l'effet du brouillage été dû au fait qu'il n'y avait qu'une seule et même chaîne de signaux», FLL, p. 81. Nous trouvons la même idée dès 1964 dans le texte déjà cité *La folie, l'absence d'œuvre*.

⁴⁵ FLL, p. 105.

Nous retrouvons dans l'explication du formalisme langagier la source de cette nouvelle téléologie foucauldienne, celle qui le porte à affirmer dans la conclusion à *La folie, l'absence d'œuvre* citée ci-dessus que le triomphe de la folie viendra «loin du pathologique, du côté du langage». Dans les inédits plus que dans tout autre texte de cette période, l'essence commune à la folie et à la littérature est là: elles sont les deux matrices du langage. À partir de là on peut expliquer plus aisément le choix foucauldien des trois mises en scène exemplaires de la prolifération du langage. D'une part, nous assistons dans le théâtre baroque au déploiement de cette puissance de prolifération, dans les jeux, les reflets et leur dédoublement, les *quiproquos*. De l'autre, avec le théâtre de la cruauté d'Artaud, l'effondrement psychique de l'auteur perce la croûte des limites imposées par la langue au langage. Le fou ne se soigne pas en devenant auteur de l'œuvre, mais il compose, selon une belle expression foucauldienne, *la danse de sa persécution*⁴⁶ – différemment de ce qui se passe chez De Martino où l'expression "auteur fou" se réduirait à une sorte d'oxymore. Entre Cervantès et Artaud, Foucault retrouve Raymond Roussel, celui qui expérimente et représente le pouvoir *matinal* des mots, à savoir cette rencontre entre hasard et nécessité qui est à la base de la création de tout langage. Il n'en reste pas moins que l'aporie d'une archéologie de la folie demeure: quelle langue l'archéologie peut-elle prétendre *parler*? N'y aurait-il pas une quatrième forme de mise en scène de la réserve langagière? C'est le théâtre philosophique qui met en scène le dernier sens du vide de l'œuvre, l'auteur lui-même.

5. C'est le labyrinthe qui fait le Minotaure: non l'inverse⁴⁷

La production foucauldienne des années soixante est marquée par une longue série d'autocritiques rétrospectives, toutes liées aux apories de ce premier ouvrage «loupé», ou mieux à la seule aporie qui était là déjà dans le titre. Nous l'avons vu, le point d'arrivée de cette trajectoire est *L'archéologie du savoir* où Foucault dénonce avec force la séduction provoquée par la mythologie de l'originnaire, d'un fond non-historique de l'histoire, auquel il aurait succombé lui-même. Mais, il est possible que, pour mieux mettre en évidence la distance qui le sépare de cette mythologie, Foucault ait exagéré et simplifié les écarts internes à son œuvre. Les inédits contraignent au contraire le lecteur foucauldien à constater qu'il y a toujours des façons de se répéter qui en réalité sont déjà des changements et inversement qu'il y a des changements qui ne sont rien

⁴⁶ FLL, p. 104.

⁴⁷ Foucault forge cette expression à propos des «secrets» de l'écriture de Raymond Roussel, des codes qui la régissent et de leur possible déchiffrement. Cf. «Peut-être y a-t-il d'autres secrets chez Roussel. Cependant, comme en tout secret, le trésor n'est pas ce qu'on cache, mais les visibles chicanes, les défenses hérissées, les corridors qui hésitent. C'est le labyrinthe qui fait le Minotaure: non l'inverse. La littérature moderne ne cesse de nous l'apprendre». D&E I, p. 452. Cf. aussi M. Foucault, *Raymond Roussel*, Paris, Gallimard, 1963, pp. 102-103.

d'autre que des manières de se répéter. Et cela en un sens n'est pas grave.

Il est vrai que nous nous sommes confrontés au *monstrum* du commentaire philosophique: *l'auteur incohérent*. Nous avons redécouvert un Foucault *dédoublé* dans le pli de son autobiographie, *dissocié* entre l'histoire des historiens et l'histoire des philosophes, entre une périodisation méthodique et les séductions de la métahistoire. En même temps, nous avons retrouvé *l'écrivain*, libéré du poids social de la rectification, infatigablement prêt à entreprendre l'étude de nouvelles méthodes: autant de nouveaux chemins pour sortir du labyrinthe de ce questionnement que l'on a défini auparavant comme radical. Qui a le droit de *faire l'histoire*, à savoir de *témoigner* de la folie? L'écrivain certes, mais qu'en est-il de l'archéologue? Ce problème est le véritable labyrinthe théorique dont Foucault n'arrive pas à sortir⁴⁸. En effet, ce que Ginzburg nomme son *néo-pyrrhonisme* le porte à radicaliser la question à un tel point que la seule solution possible est bien trop dérangement pour être acceptée le cœur léger. Nous retrouvons la réponse de Foucault dans la conclusion à la *Préface à la transgression*, l'hommage à Bataille de 1963: l'expérience de la transgression ne fonde pas une langue nouvelle, une nouvelle cohérence, elle prétend épuiser tout langage, toute cohérence. L'entreprise théorique qui contribuera à l'avancée inexorable de la folie sur le terrain du langage ne sera alors rien d'autre que *la possibilité du philosophe fou*⁴⁹.

Tout au long de la décennie archéologique, de part et d'autre du repère de *Les mots et les choses*, la tension intenable entre, d'une part, l'historicisation et, de l'autre, l'attraction d'un dehors sans règle ne se résout pas chez Foucault⁵⁰. Voilà le constat auquel les inédits nous conduisent.

Néanmoins, s'il est vrai que l'auteur est le vide de l'œuvre ou pire, que l'œuvre tue son auteur⁵¹, l'incohérence ne finirait-elle pas par ranimer celle ou celui qui se fatigue

⁴⁸ Il s'agit d'un questionnement formulé à plusieurs reprises par les critiques de l'archéologie foucauldienne, cf. H. L. Dreyfus et P. Rabinow, *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1983, pp. 85-100.

⁴⁹ «Mais si le langage est ce en quoi se répète inlassablement le supplice du philosophe et se trouve jetée au vent sa subjectivité, alors non seulement la sagesse ne peut plus valoir comme figure de la composition et de la récompense; mais une possibilité s'ouvre fatalement, à l'échéance du langage philosophique (ce sur quoi il tombe – la face du dé; et ce en quoi il tombe: le vide où le dé est lancé): la possibilité du philosophe fou». D&E I, pp. 271-272.

⁵⁰ Je ne partage pas ici l'interprétation que Gilles Deleuze donne du travail archéologique de Foucault lorsqu'il affirme la césure nette entre le «romantisme qui faisait en partie la beauté de *L'histoire de la folie*» et le «nouveau positivisme» de l'archéologie (G. Deleuze, *Foucault*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2004, p. 22). Il n'en reste pas moins que l'interprétation deleuzienne a le grand mérite de relever le poids de l'autocritique que le dernier Foucault adresse à *Folie et déraison*, ciblant dans son premier ouvrage ce qu'il comportait d'encore trop «phénoménologique». À ce dernier propos, nous renvoyons à *L'expérience phénoménologique – L'expérience chez Bataille*, un bref écrit contenu dans nos inédits dont la datation demeure incertaine, mais qui nous permet à nouveau de mesurer le poids de cette influence chez Foucault. FLL, pp. 127-132.

⁵¹ «Mais ce qu'a fait valoir, avant même le structuralisme, cet excellent écrivain qu'est Maurice Blanchot, c'est le fait qu'en réalité une œuvre n'est nullement la forme d'expression d'une individualité

encore et pour toujours de son œuvre? «Le minotaure, c'est la *présence* de Dédale et son *absence* en même temps dans l'indéchiffrable et morte souveraineté de son savoir»⁵². Cela semble être confirmé par un étrange invariant, non pas des inédits, mais des ouvrages majeurs de cette époque: l'omniprésence dans les préfaces, les introductions ou encore les conclusions d'une forme très particulière de mise en scène, d'une *dramaturgie de l'émission de l'auteur*⁵³. Dans la conclusion du livre consacré à Raymond Roussel, dans la deuxième préface à *L'histoire de la folie*, ou encore à la fin de l'«Introduction» à *L'archéologie du savoir*, le rideau s'ouvre sur un étrange théâtre philosophique où l'auteur se contredit non pas quant à l'enchaînement de son argumentation, mais par une ou plusieurs répliques qu'il adresse à un soi-même sans cesse déplacé et sans cesse contrarié:

– Eh quoi, vous imaginez-vous que je prendrais à écrire tant de peine et tant de plaisir, croyez-vous que je m'y serais obstiné, tête baissée, si je ne préparais – d'une main un peu fébrile – le labyrinthe où m'aventurer, déplacer mon propos, lui ouvrir des souterrains, l'enfoncer loin de lui-même, lui trouver des surplombs qui résument et déforment son parcours, où me perdre et apparaître finalement à des yeux que je n'aurai jamais plus à rencontrer. Plus d'un, comme moi sans doute, écrivent pour n'avoir plus de visage. Ne me demandez pas qui je suis et ne me dites pas de rester le même: c'est une morale d'état civil; elle régit nos papiers. Qu'elle nous laisse libres quand il s'agit d'écrire⁵⁴.

Nous nous retrouvons alors face à l'impossibilité de définir qui est l'auteur des inédits foucauldien. Voici peut-être le sommet de l'irrationalisme esthétisant: un philosophe fou, si l'on s'accorde avec l'affirmation de Dostoïevski citée par Foucault, selon laquelle «la forme typique de la folie, c'est de se voir soi-même à côté de soi»⁵⁵.

particulière. L'œuvre comporte toujours pour ainsi dire la mort de l'auteur lui-même. On n'écrit que pour en même temps disparaître». D&E I, p. 688.

⁵² D&E I, p. 255. L'image du labyrinthe et le personnage du minotaure ne sont pas seulement exploités pour l'analyse foucauldienne des ouvrages de Raymond Roussel: ils sont récurrents dans les écrits des années 1960. Ils sont utilisés, à la fois, pour décrire le nouveau rapport de non-coïncidence qui devra lier, dorénavant de manière explicite, l'œuvre et son auteur (cf. *Ariane s'est pendue*, le compte-rendu à Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, D&E I, p. 795) et pour faire référence à une nouvelle conception de l'expérience vécue apparentée moins à la phénoménologie qu'au surréalisme, notamment chez Georges Bataille et Michel Leiris.

⁵³ Je me limite ici à signaler l'intérêt d'une étude à venir concernant le poids exercé sur cette dramaturgie foucauldienne par le *corpus* nietzschéen. Ceci n'est pas le lieu pour approfondir l'importance de cette technique d'écriture chez Nietzsche et pour recenser les correspondances presque ponctuelles avec les mises en scène de l'autorialité chez Foucault (de manière exemplaire, cf. l'aphorisme 93 de *Le gai savoir* «Mais pourquoi écris-tu?»). Pourtant il faut au moins préciser que cet héritage nietzschéen permet de mettre en réseau et de hiérarchiser le thème autobiographique, la tâche de démolition de l'autonomie de l'auteur et la question épineuse du philosophe fou.

⁵⁴ AS, p. 29.

⁵⁵ FLL, p. 91.

Parte seconda

Lecture



De l'ascétisme à l'ascétique

Bertrand Binoche

Foucault avoids the term «ascétisme» and prefers «ascétique». The following paper examines this choice, which is meaningful as we can see it in the weighty introduction of *L'usage des plaisirs*, where the history of sexuality is defined as an history of ascetic. To understand this perspective, we distinguish Foucault's problem from Nietzsche's problem. For Nietzsche, «ascetism» was certainly a matter of great consequence, but it was in the context of a fight against utilitarianism (Bentham) on one side, against pessimism (Schopenhauer) on the other side: asceticism is a proof that man may desire pain because pleasure can be found *in* pain. For Foucault, «ascetic» denotes an attempt to write an history of morals in the context of a struggle with an history of code on one side, and with an history of ideology on the other side: ascetic is the name of the relations which subject keeps up with himself because he makes one's own elements of code — Foucault says «modes de subjectivation». But a such answer is too an answer to Marx's problem, problem of ideology, which Foucault had before rudely put aside. Therefore «ascetic» may appear as the new, the last and the uncertain attempt to make a place to «subject» beyond Sartre and Althusser. This opens space of a new historicity.

Keywords: *Ascétisme – Ascétique – Nietzsche – Marx – Ideology*

C'est dans le cours du 17 mars 1982 que Foucault éprouve le besoin d'utiliser le substantif «ascétique» qu'il définit alors ainsi:

L'ascétique, c'est-à-dire l'ensemble plus ou moins coordonné des exercices qui sont disponibles, recommandés, obligatoires même, utilisables en tout cas par les individus dans un système moral, philosophique et religieux, afin de parvenir à un objectif spirituel défini¹.

Le terme permet d'éviter celui d'«ascétisme» qui a l'inconvénient d'évoquer aussitôt les pratiques chrétiennes liées au renoncement, à la pénitence et à la mortification et auquel on aurait bien tort de réduire l'ascétique: l'ascétisme est la détermination chrétienne de l'ascétique. Il permet aussi d'éviter celui d'«ascèse» que Foucault associe alors à la mise en œuvre individuelle d'une ascétique: l'athlète en est le modèle grec, «l'exercice» en est la traduction latine — l'ascèse, c'est l'entraînement auquel s'astreint l'individu pour satisfaire aux exigences de l'ascétique. Etudier par

¹ *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard-Seuil, 2001, p. 398.

conséquent l'ascétique, ce n'est étudier ni seulement l'ascétisme (par définition chrétien) ni seulement l'ascèse (le type d'exercice qui s'inscrit dans l'ensemble ascétique).

Cette proposition terminologique vise de toute évidence à circonscrire un champ d'analyse original et elle appelle aussitôt trois remarques.

En premier lieu, c'est bien ce terme que l'on retrouvera au seuil de *L'usage des plaisirs*, dans la troisième section d'une introduction à laquelle on sait que son auteur avait apporté le plus grand soin². Foucault commence par y répéter la distinction scolaire entre la morale comme «ensemble de valeurs et de règles d'action qui sont proposées aux individus et aux groupes par l'intermédiaire d'appareils prescriptifs divers» et la morale en tant qu'elle désigne «le comportement réel des individus», soit ce que la langue française désigne couramment par le terme de «mœurs». Mais c'est bien sûr *pour ne pas s'y tenir*. Il ajoute en effet aussitôt une troisième signification aux deux précédentes: de la règle de conduite d'une part et de la conduite effective d'autre part, il faut encore distinguer «la manière dont on doit se constituer comme sujet moral agissant en référence aux éléments prescriptifs qui constituent le code». Et très vite, il tend à éclipser le second terme du triptyque, en vue d'imposer au lecteur une nouvelle bipartition qui oppose les «éléments de code» aux «éléments d'ascèse». Or c'est ce partage inédit qui ouvre la possibilité de ce qu'il appelle une «histoire de l'«éthique» et de l'«ascétique» entendue comme histoire des formes de la subjectivation morale et des pratiques de soi qui sont destinées à l'assurer»³. «Ascétique» est alors le substantif qui commande une découpe inédite de ce qu'on nomme usuellement le champ moral ou éthique et qui ouvre ainsi l'espace d'une investigation des arts de *se gouverner* que Foucault avait de fait commencé à investir à la fin des années '70. Son importance est donc considérable puisque *c'est le nom même du prisme à partir duquel une autre histoire de la morale devient possible*.

En second lieu, si «l'ascétique» va ainsi autoriser l'étude des configurations successives qui ont donné naissance à ce que nous avons pris l'habitude d'appeler «sexualité», il faut dire aussi que «l'ascèse» est le nom par lequel Foucault qualifie *sa propre entreprise* en tant qu'elle se réclame de la «philosophie»: celle-ci doit être conçue non sous une forme doctrinale, mais comme une «activité» dont le sens se trouve en quelques lignes explicité d'abord comme «le travail critique de la pensée sur elle-même», puis comme une «épreuve modificatrice de soi-même», et enfin comme «une “ascèse”, un exercice de soi, dans la pensée»⁴. Nous retrouvons ici le terme d'«exercice», écarté plus haut, par lequel la tradition chrétienne s'était approprié

² Frédéric Gros écrit dans sa notice éditoriale qu'elle a été réécrite «au moins une dizaine de fois» (*Œuvres*, Paris, Gallimard, 2015, t. II, p. 1532).

³ *L'usage des plaisirs*, Introduction., III, in *Œuvres* cit., t. II, p. 758-764. Foucault écrit aussi p. 761: «[...] et pas de constitution du sujet moral sans des “modes de subjectivation” et sans une “ascétique” ou des “pratiques de soi” qui les appuient».

⁴ *L'usage des plaisirs* cit., Introduction, I, p. 744.

l'*askésis* grecque et par lequel elle avait confisqué à son profit ce qui caractérisait jadis la philosophie, celle-ci se trouvant alors désormais conçue sous le signe du primat de la connaissance, comme théorie pure disjointe de l'être du sujet, lequel se trouve présumé capable de vérité⁵ : d'un côté l'exercice spirituel, de l'autre le traité des passions; d'un côté l'*Introduction à la vie dévote* qui enjoint «l'exercice des conseils et inspirations célestes»⁶, de l'autre *Les passions de l'âme* où l'on étudie celles-ci «en physicien»⁷. C'est cette coupure, à bien y regarder moins rigide sans doute qu'il n'y paraît⁸, qu'avait fait apparaître, sur un mode nostalgique, l'approche de la philosophie ancienne par Pierre Hadot dont Foucault avait soutenu l'élection au Collège de France en 1982. C'est cette coupure que Spinoza est selon lui le dernier philosophe moderne à conjurer dans le *Traité de la réforme de l'entendement*⁹. Et c'est cette coupure que Foucault tente d'effacer en redéfinissant sa propre pratique de la philosophie en termes d'exercice et d'ascèse, celle-ci se trouvant alors déterminée comme «l'égarement de celui qui connaît»¹⁰. Philosopher, ce n'est finalement ni se connaître soi-même, ni devenir ce que l'on est, mais s'éloigner de ce que l'on était ou, pour adopter le langage de Foucault, se déprendre de soi-même. Travail sur soi, ascèse donc, dont l'histoire de la morale comme ascétique est l'instrument: étudier l'ascétique, c'est effectuer une ascèse. Mais cela pose bien sûr la question de savoir au juste *de quoi*, en procédant ainsi, outre une certaine conception (doctrinale) de la philosophie, l'on se déprend...

En troisième lieu, il est remarquable qu'en décidant de nommer «ascétique» l'angle en fonction duquel interroger la morale, Foucault, selon toute vraisemblance sans le savoir, et si paradoxale que puisse sembler cette affirmation, réactive un terme *antérieur* à l'invention de «l'ascétisme». Contrairement à ce que l'on pourrait naturellement conjecturer, ce dernier mot est en effet très tardif: l'anglais «asceticism» apparaît en 1646, mais «ascetism» seulement en 1850; l'italien «ascetismo» n'est enregistré qu'en 1761; «der Asketismus» ne semble pas exister en allemand avant 1803; et le *Dictionnaire historique de la langue française* ne trouve pas d'occurrence du substantif «ascétisme» antérieure à 1818. De sorte qu'en forçant un peu (mais pas beaucoup) le trait, et sous réserve d'en dire plus ci-dessous, on pourrait dire que l'ascétisme au sens strict est plutôt le nom d'une inquiétude propre à la philosophie du XIXe siècle. En revanche, on rencontre auparavant le substantif «ascétique», mais il s'agit alors d'une catégorie dont usent les théologiens. C'est le terme employé par le

⁵ *L'herméneutique du sujet* cit., pp.19-20.

⁶ François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, part. I, chap. 1 (Paris, Seuil, 1962, p. 19).

⁷ R. Descartes, *Les passions de l'âme*, préface (*Œuvres philosophiques*, Paris, Garnier, 1963-1973, t. III, p. 949).

⁸ La physique des passions n'est pas purement contemplative et commande des exercices en vertu desquels il devient possible de gouverner indirectement ses passions «par industrie ou par habitude»: *Ivi*, § 44.

⁹ *Le courage de la vérité*, Paris, Gallimard-Seuil, 2009, pp. 217-218. La référence est d'autant plus notable que Foucault cite rarement Spinoza.

¹⁰ *L'usage des plaisirs* cit., Introduction, I, p. 744.

français de l'âge classique pour désigner ce qu'on appelle aussi les «ascètes» ou les «exercitants», c'est-à-dire en fait les Pères du désert, ou pour intituler, au pluriel, certains ouvrages spirituels — l'exemple récurrent est celui des *Ascétiques* de saint Basile de Césarée¹¹. Mais c'est aussi le terme employé en allemand pour désigner les procédures destinées à l'élévation spirituelle: c'est lui qui apparaît dans l'intitulé des ouvrages ayant pour objet ce qu'ils nomment *Ascetik und Mystik*; et c'est encore lui que l'on rencontre sous la plume de Kant, en 1798, lorsqu'il entreprend de répondre à Schiller qui lui reproche sa morale de moine, en opposant «die ethische Asketik», c'est-à-dire le joyeux exercice de la vertu [*die Tugendübung*] à «die Mönchskasketik », c'est-à-dire la peu attractive ascétique du moine¹².

Or que Foucault se tourne spontanément vers un terme *d'avant l'ascétisme* n'est pas indifférent: c'est un instinct indissociablement philologique et philosophique qui le pousse, en évitant le mot, à éviter ce qu'on pourrait appeler le problème de l'ascétisme, que l'on pourrait aussi appeler le problème de Nietzsche, pour en poser un autre, que l'on pourrait appeler le problème de Foucault et dont il reste à déterminer la formulation exacte et l'enjeu. Mais cela n'est possible qu'à condition d'opérer un détour préalable par cette étrange histoire dont Nietzsche comme Foucault furent tributaires sans bien le savoir.

ASCÉTISME

1. Jouir dans la souffrance

Qu'est-ce donc que ce «problème de l'ascétisme» auquel Nietzsche n'a jamais cessé de revenir et auquel il a consacré la troisième dissertation de *La généalogie de la morale* en 1887¹³? Peut-être après tout n'était-il pas si bon philologue qu'il le prétendait... En tout cas, il ne se demande jamais d'où lui vient au juste le terme d'*Asketismus* et corrélativement il ne se demande jamais ce qui a pu en commander le surgissement. Il suffit pourtant de poser la question pour voir apparaître une petite histoire instructive. C'est Schopenhauer qui avait fait de «l'ascétisme» un problème philosophique cardinal, cela même qu'il avait thématiqué comme la négation préméditée d'un vouloir-vivre aveugle nous contraignant à perpétuer indéfiniment la frustration et l'ennui. Ce problème, il l'avait en toute conscience mis sur le devant de la scène *philosophique* et la déclaration résonnait comme un défi:

¹¹ «On appelle Les Ascétiques de S. Basile, un traité de S. Basile fait pour exciter les hommes à la piété. Et dans cette phrase, *Ascétique* est employé au subst.» (*Dictionnaire de l'Académie*, 1718).

¹² *Doctrine de la vertu*, § 53 (trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1980, p. 163). Kant dit aussi «die moralische Asketik» pour désigner la première.

¹³ Je reprends ici des éléments d'analyse proposés dans *Privarsi del piacere. Nietzsche e l'ascetismo cristiano*, Bologna, Dehoniane, 2020.

Mais aucune philosophie, en présence d'une telle question, n'a le droit de passer sous silence le sujet du quiétisme et de l'ascétisme [*das Thema des Quietismus und Asketismus*] car le thème en est, en substance, identique à celui de toute métaphysique et de toute morale. Aussi est-ce là un point où j'attends toutes les philosophies, avec leur optimisme, et sur lequel je les somme de se prononcer¹⁴.

Clairement, Schopenhauer déterminait ici «le quiétisme et l'ascétisme» non comme un problème purement moral, mais comme *le* problème métaphysique, problème qu'il prétendait solennellement être le premier à avoir posé et à avoir résolu. Clairement, Nietzsche entreprendra de relever le gant en proposant une nouvelle solution du même problème. Ce que Schopenhauer célèbre triomphalement comme la négation héroïque du vouloir-vivre doit faire l'objet d'une réinterprétation qui doit en être aussi l'inversion: nier la volonté de vie [*der Wille zum Leben*] ne peut être le fait que d'une volonté de puissance [*der Wille zur Macht*] malade qui ne parvient à étendre son emprise sur les autres qu'en se dévorant elle-même. Hélas, elle y est parvenue, à tel point que la terre est devenue «l'étoile ascétique par excellence»¹⁵.

Cela ne nous dit toujours pas en quoi consiste exactement ledit «problème», c'est-à-dire pourquoi il pouvait sembler nécessaire à Schopenhauer de faire de l'ascétisme un problème et de le léguer à Nietzsche, de telle sorte que celui-ci pût le recevoir comme évident en tant que problème, sa solution seule devant être discutée.

En réalité, Schopenhauer réagissait à ce qui fondait l'utilitarisme. Car c'est à Bentham qu'on doit ce qu'il faut appeler l'introduction négative du concept d'ascétisme en philosophie. En 1780 en effet, la première édition de l'*Introduction to the Principles of Morals and Legislation* déduisait d'emblée le principe d'utilité, ou principe du plus grand bonheur du plus grand nombre, d'une prémisse anthropologique héritée de Helvétius et qui ne nécessitait aucune justification tant elle allait de soi, à savoir que tout homme est gouverné par la recherche du plaisir et la crainte de la douleur. Le chapitre II stipulait aussitôt après le «principe d'ascétisme [*asceticism*]» comme l'inversion pure et simple du précédent: il condamne le plaisir en tant que tel. Ainsi formulé, le principe d'ascétisme est évidemment intenable, nul ne peut le suivre avec conséquence et personne n'a d'ailleurs jamais prétendu l'étendre à la sphère collective. Son caractère aberrant confirme *a contrario* le principe d'utilité.

Celui que les Lumières désignaient péjorativement sous le nom traditionnel de «dévot» ne pouvait être qu'un Tartufe ou un fou¹⁶. Bentham ne dit pas le contraire; simplement, il substitue à ce personnage moral un concept qu'il réfère explicitement à son étymologie grecque pour en cautionner l'intronisation philosophique, en vue de

¹⁴ A. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et représentation*, suppléments, chap. 48 (trad. Burdeau modifiée, Paris, PUF, 1966, pp. 1384-1385).

¹⁵ *Généalogie de la morale*, III, 11 (trad. I. Hildenbrand/J. Gratié in *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, 1968-1997, t. VII, p. 307).

¹⁶ Voir D. Diderot, *Pensées philosophiques*, § 5 (Paris, Garnier-Flammarion, 2007, p. 62).

désigner précisément l'envers de ce qu'il s'agit de promouvoir, à savoir le principe d'utilité qui découle immédiatement du principe de plaisir, par lui-même indiscutable. Mais alors on comprend que, par un jeu de bascule assez rudimentaire, au siècle suivant, toute une tradition réactionnaire, soucieuse de récuser la «bêtise» et la «vulgarité» du «bourgeois», ait été conduite à rejeter cette évidence en affirmant positivement «l'ascétisme»: celui-ci apparaît précisément comme *la preuve par le fait* que le bourgeois a tort et que l'homme est capable de s'élever au-dessus de cette alternative sommaire du plaisir et de la douleur. De l'ermite schopenhaurien au saint Antoine de Flaubert, du René de Chateaubriand au Séverin de Sacher-Masoch, nous rencontrons ainsi une très grande variété de personnages qui attestent que décidément, il est possible de rechercher la douleur plutôt que le plaisir — voire, ce qui est plus déconcertant encore et donc aussi plus intéressant, d'éprouver du plaisir *dans* la douleur. Le partage initial se brouille alors étrangement et quelque chose de nouveau apparaît. La promotion philosophique et littéraire de l'ascétisme implique un désir inédit et inquiétant de souffrance que l'on ne peut réduire: (1) ni à une simple réhabilitation de la mortification sous un autre nom puisqu'on ne s'impose pas des austérités en vue d'une béatitude ultérieure — on peut même faire jaillir la volupté de la souffrance elle-même; (2) ni à un franc désir de mort car si les féroces privations qu'on s'impose peuvent conduire à la mort, elles peuvent aussi être conçues comme procédant d'une volonté singulière de persévérer dans son être — vouloir souffrir, ce n'est pas, ou ce n'est pas nécessairement, vouloir mourir et vouloir mourir, ce peut être vouloir ne pas souffrir¹⁷.

«L'ascétisme» est donc un nouveau mot corrélatif d'un nouveau problème. Ce problème est celui de savoir comment il peut arriver que l'homme veuille la douleur et, le cas échéant, y trouve du plaisir. Et c'est ce nouveau problème auquel Nietzsche entreprend de trouver une nouvelle solution¹⁸. Sans aucun doute, l'ascète ne peut devenir intelligible qu'à celui qui ne se laisse pas prendre au leurre d'un sacrifice effectué par stricte abnégation, à l'image du Sacrifice par excellence, celui du Christ; et ce n'est pas non plus celui qui aurait compris la réalité sans issue du vouloir-vivre. En réalité, l'ascète n'a pu triompher que parce qu'en lui une forme dégradée de vie y trouvait son compte, c'est une « discordance qui se veut elle-même discordante, qui

¹⁷ C'est pourquoi la question de l'ascétisme se trouve tout à fait distincte de celle posée récemment par Marlène Zarader dans *Cet obscur objet du vouloir*, Paris, Verdier, 2019, tout entier ordonné à l'élucidation de la formule d'un personnage de Kieslowski, «je ne veux rien» et réfléchi par Freud dans le concept de «pulsion de mort».

¹⁸ Le rapport entre la problématisation nietzschéenne de l'ascétisme et le principe d'utilité benthamien avait été clairement aperçu en 1994 par Ivan Soll dans un article intitulé «Nietzsche on Cruelty, Asceticism, and the Failure of Hedonism», publié par Richard Schacht (ed.), *Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche's Genealogy of Morals*, Berkeley, University of California Press, pp. 168-192. Mais le contexte général lui échappait et il mettait Nietzsche immédiatement en contact avec Bentham, faisant ainsi abstraction de l'éther spéculatif à travers lequel communiquaient les deux langages.

*jouit d'elle-même dans la souffrance [welche sich selbst in diesem Leiden genießt]*¹⁹. Bien entendu, une telle assertion ne résout pas l'énigme, elle la déplace: comment comprendre une jouissance si paradoxale? La réponse tient en ceci: elle est *le goût voluptueux de la cruauté que retrouve le malade en l'exerçant pleinement sur lui-même*. Accablé, dépressif, souffrant de ne plus rien vouloir, le vivant exténué veut à nouveau la puissance, serait-ce à ses propres dépens, en voulant le néant — son néant. C'est pourquoi, dans la terminologie piègeuse de Nietzsche, il faut dire que ce qui anesthésie la souffrance est de l'ordre de l'excitation — le stimulant est un narcotique²⁰: le paradoxe terminologique exprime fort bien le paradoxe pathologique.

Nous retiendrons de cela que «le problème de Nietzsche» est celui du plaisir tout à fait singulier que peut trouver «l'homme» dans la destruction de lui-même, ce qu'il appelle encore, en français, la «décadence», soit la recherche obstinée d'un remède où se trouve le mal. À l'hydropique cartésien qui mettait en cause l'institution de la nature sur fond de théodicée — comment comprendre que le corps puisse inciter l'esprit à vouloir son propre mal dès lors «qu'un homme malade n'est pas moins véritablement la créature de Dieu qu'un homme qui est en pleine santé»²¹? — répond ainsi le végétarien nietzschéen qui atteste une tout autre pathologie sur fond d'athéisme résolu: «Définition du végétarien: un être qui aurait besoin d'un régime fortifiant»²².

2. Mystique, philosophie et masochisme

Deux choses méritent encore d'être soulignées. Voici la première. Il est sans doute clair maintenant que l'intérêt de Nietzsche pour l'ascétisme *est en lui-même un problème* dont la solution se trouve dans le siècle, c'est-à-dire dans une conjoncture à laquelle, tout intempestif qu'il se prétende, il n'échappe pas. Mais non moins frappant est son désintérêt relatif pour la mystique dont la *Généalogie* fait *le plus bas degré de l'ascétisme*: la fusion avec Dieu n'est rien d'autre que la mésinterprétation des troubles mentaux qui résultent inévitablement de la stratégie consistant à vivre le moins possible pour ne pas s'exposer à la souffrance²³. Or on peut admettre que les deux phénomènes sont corrélatifs: plus on se soucie de la mystique, moins on se préoccupe de l'ascétisme. C'était déjà l'un des enjeux de la querelle du quiétisme et du grief qu'adressait Bossuet à Fénelon lorsqu'il lui reprochait de dévaloriser l'importance des «austérités». Il y a là

¹⁹ F. Nietzsche, *Généalogie de la morale* cit., III, 11, p. 308.

²⁰ Voir notamment *Humain, trop humain*, § 141 (trad. R. Rovini, in *Œuvres philosophiques complètes* cit., t. III/1, p. 129) et *Généalogie de la morale* cit., III, 17, p. 319.

²¹ R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, VI (*Œuvres philosophiques* cit., t. II, p. 497).

²² F. Nietzsche, *Le cas Wagner*, § 5 (trad. J.-C. Hémerly, in *Œuvres philosophiques complètes* cit., t. VIII/1, p. 29).

²³ Id., *Généalogie de la morale* cit., III, 17, pp. 321-322.

comme un principe des vases communicants sur lequel Foucault avait attiré l'attention dans sa dernière leçon au Collège de France²⁴ et dont nous allons plus loin trouver d'autres illustrations.

La seconde remarque est la suivante: une telle mise en perspective de l'ascétisme *sacerdotal* ne doit surtout pas être entendue comme une condamnation par Nietzsche des idéaux ascétiques en général. Comme n'importe quel nom, celui d'ascétisme est dépourvu de sens univoque: la troisième dissertation de la *Généalogie* traite «des idéaux ascétiques», au pluriel, c'est-dire des acceptions diverses que peut avoir l'ascétisme selon le type qui s'en empare — l'artiste, le philosophe, le prêtre, le savant. C'est pourquoi nous retrouvons ici l'ancienne *askêsis* philosophique, bien distincte de celle du prêtre: philologue, Nietzsche l'était quand même! Il savait très bien qu'il avait existé une valorisation philosophique de l'ascétisme qui évoquait rétrospectivement et inévitablement celle du prêtre (apologie de la solitude, de la frugalité, de la chasteté), mais elle signifiait selon lui tout autre chose: loin de renvoyer à «la haine des sens», elle se trouvait dictée par un souci d'économie libidinale lié au désir de création. Il s'agissait alors de «l'ascétisme serein [*heiter*] d'un animal devenu divin, ailé, qui se meut au-dessus de la vie plutôt qu'il ne repose sur elle»²⁵. Or c'est la même sérénité [*Heiterkeit*] que Nietzsche comptera au nombre des arguments susceptibles d'être avancés en faveur de sa philosophie dans le brouillon d'une lettre à Jean Bourdeau écrite vers le 17 décembre 1888. Ce n'est pas un hasard: loin de récuser toute sorte d'ascèse au nom d'on ne sait quel hédonisme de gare, il revendiquait expressément pour lui-même cinq ans plus tôt «le poids d'une ascèse [*Ascese*] volontaire (une ascèse de l'esprit difficilement compréhensible)» qui s'ajoutait «à toutes ses autres charges, et à tous ses renoncements forcés»²⁶.

C'est donc à bon droit que Hadot mentionnait Nietzsche parmi les philosophes modernes qui, au rebours du divorce entre spiritualité et théorie évoqué plus haut, avaient su raccorder la philosophie à l'existence²⁷. L'insistance avec laquelle Nietzsche rapportait en général la philosophie au corps et en particulier sa propre activité philosophique aux «conditions élémentaires de la vie même» ne laisse en effet à cet égard aucun doute: on voyait ainsi la diététique, repoussée par Kant dans la troisième section du *Conflit des facultés*, revenir sur le devant de la scène, au titre du substrat vital de l'inventivité conceptuelle²⁸. *Via* Hadot, Foucault retrouvait de la sorte Nietzsche sous un nouveau jour, comme ayant réactivé une pratique de la philosophie

²⁴ M. Foucault, *Le courage de la vérité*, Paris, Gallimard/Seuil, 2009, pp. 307-308.

²⁵ Nietzsche, *Généalogie de la morale* cit., III, 8, p. 298.

²⁶ Lettre à Matilda von Meysenbug du 1^{er} janvier 1883 (*Correspondance*, trad. J. Lacoste, Paris, Gallimard, t. IV, 2015, p. 316).

²⁷ P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique* [1981] Paris, Albin Michel, 2002, p. 72.

²⁸ F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, §3 (trad. C. Heim, in *Œuvres philosophiques complètes* cit., t. VII, p. 23); *Ecce homo*, « Pourquoi je suis si avisé », § 10 (trad. J.-C. Hémery, in *Œuvres philosophiques complètes* cit., t. VIII/1, p. 273).

antérieure à l'enracinement tautologique de la connaissance en elle-même. De ce point de vue, il le retrouvait comme un modèle et, à son tour, il pouvait concevoir son entreprise comme un exercice. Comme Nietzsche, il voulut dissocier l'ascèse de l'ascétisme. Comme Nietzsche, il s'appuya à cet effet sur les Grecs. Mais cela le conduisit à construire le concept d'«ascétique» qui ouvrait de tout autres perspectives.

Cette construction, à vrai dire, referma comme une longue parenthèse. Il semble bien, en effet, qu'entre Nietzsche et Foucault ait eu lieu un reflux massif. La question de l'ascétisme s'efface. Si le problème de la volonté de souffrir subsiste, il se trouve rapatrié sur le terrain clinique et prend alors le nom de «masochisme», lequel fait rétrospectivement écran puisqu'il traduit immédiatement en termes de «perversion» ce qui s'inscrivait sur un autre registre, celui d'une récusation philosophique de l'utilitarisme. D'un autre côté, celui des philosophes, le problème s'évapore. C'est surtout de mystique que parle Bergson dans *Les deux sources de la morale et de la religion* en 1932 et ce qui avait pu fasciner le siècle précédent ne lui apparaît plus que comme des «exagérations» moyenâgeuses²⁹. Lorsque Bataille s'attache à relire Nietzsche qu'il découvre en 1922 et auquel il consacre *Sur Nietzsche* en 1945, c'est également dans une perspective néo-mystique, comme le sujet d'une «expérience intérieure» qui se confond avec la «révélation» de l'éternel retour à Sils-Maria en août 1881³⁰. Avec beaucoup de cohérence, il dévalue alors l'ascèse au motif qu'elle se trouve tout entière subordonnée au salut, par conséquent inscrite dans le monde du projet et de l'utile³¹. Paradoxalement, l'ascétisme se trouve ainsi renvoyé dans le champ même de l'utilité au lieu d'en récuser le principe et Bataille en infère: «L'état d'immanence signifie: *par-delà bien et mal.*/Il se lie à la non-ascèse, à la liberté des sens»³². Quels que soient les hommages que Foucault ait pu ultérieurement rendre à Bataille, ce n'est certainement pas là qu'il pouvait trouver motif à une réintégration philosophique de l'ascétisme. Encore moins bien sûr chez l'interlocutrice de Bataille, Simone Weil qui, dans les textes antérieurs à 1942 et publiés en 1947 sous le titre *La pesanteur et la grâce*, pouvait certes évoquer positivement la «violence sur soi» comme le moyen d'un dressage nécessaire, mais en en minorant toutefois l'efficacité: le remède majeur, elle le trouvait plutôt dans la violence injuste «du dehors» dont la crucifixion est l'image exemplaire³³. C'est l'obsession de la grâce qui occupe alors le terrain sous la forme de notations fragmentaires abruptement arrachées aux tourments de la méditation et représentatives de la spiritualité mystique, laquelle demeure «la seule source de la

²⁹ H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* chap. IV (Paris, Garnier-Flammarion, 2012, p. 368; voir aussi pp. 138, 295-296 et 378).

³⁰ G. Bataille, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1973, t. VI, p. 113 et 189.

³¹ *Ivi*, t. V, p. 34 et 36.

³² *Ivi*, t. VI, p. 170.

³³ S. Weil, *La pesanteur et la grâce*, Paris, Pocket, 2018, p. 136, 155 et 203.

vertu d'humanité»³⁴. S'il fallait chercher où a pu subsister l'ascétisme chrétien dans toute sa cruauté, il faudrait sans doute se tourner vers une tradition littéraire catholique scandée par *Le désespéré* de Léon Bloy (1887) et *Sous le soleil de Satan* (1926) qui le met en scène dans son rapport difficile à la religion des tièdes, à l'institution ecclésiale et à la sainteté — une tradition romanesque donc qui ne pouvait peut-être plus lui accorder d'existence que dans la fiction³⁵. N'en faut-il pas trouver aujourd'hui d'étranges et pâles échos dans les récents récits des vies de Macaire le Copte par François Weyergans³⁶ ou de Siméon le Stylite par Joël Baqué³⁷, à travers la lumière tamisée desquels nous parvient la démesure des arétologies anciennes comme l'objet d'une incompréhension fascinée.

Ce ne sont bien sûr là que quelques points de repère épars, disposés sans méthode dans l'attente d'une enquête plus attentive qui prendrait en compte l'histoire et la sociologie des religions. Mais enfin ils permettent d'affirmer que le problème de Nietzsche — celui de l'ascétisme — ne lui survécût pas dans le monde philosophique. Et ils posent du même coup la question de savoir ce qui put conduire Foucault, cent ans plus tard, à formuler un *autre* problème, celui de l'ascétique. Que le second diffère du premier, nous le voyons maintenant aussitôt: l'énigme que Nietzsche entendait résoudre avec tout son siècle, c'était que l'homme puisse rechercher la douleur à l'encontre de l'évidence hédoniste, l'énigme d'une volonté de souffrir que trahit d'emblée toute traduction en termes de «masochisme» ou de «pulsion de mort»; mais l'énigme qu'entendait résoudre Foucault, comment la désigner?

ASCÉTIQUE

1. L'expérience de soi

À certains égards, il est possible de rapporter à Nietzsche l'enquête de Foucault pour autant qu'elle aussi s'attache à la pluralité des «idéaux ascétiques»: que le terme doive être entendu en diverses acceptions ou, pour dire les choses plus clairement, qu'il faille s'interdire de rabattre sur l'ascétisme chrétien toute espèce d'*askêsis* et qu'il faille par conséquent s'interroger sur ce qui commande historiquement les scansiones requises, voilà un souci qui leur est commun. C'est ce souci qui commande chez Foucault la distinction terminologique ascétique/ascétisme dont nous sommes partis. C'est lui aussi qui le conduit à souligner avec la plus grande insistance le fait que la Grèce, classique ou hellénistique, ne conçoit pas l'ascèse dans les termes d'un «renoncement»

³⁴ *Ivi*, p. 184.

³⁵ On trouvera dans le second de ces récits une description saisissante de flagellation: voir G. Bernanos, *Œuvres romanesques*, Paris, Gallimard, 1961, pp. 149-151.

³⁶ F. Weyergans, *Macaire le Copte*, Paris, Gallimard, 1981.

³⁷ J. Baqué, *L'arbre d'obéissance*, Paris, P.O.L., 2019.

en faveur d'un autre monde³⁸. C'est lui encore qui le conduit à revendiquer à son tour pour lui-même une pratique ascétique de la philosophie. C'est lui toujours qui l'amène à marginaliser la mystique à laquelle il n'accorde d'intérêt que pour la référer à l'ascétisme, tantôt positivement, tantôt négativement³⁹. C'est lui enfin qui justifie *a contrario* l'attention méticuleuse portée à la matérialité des exercices de soi sur soi, en écho à Nietzsche dont il faut ici se souvenir qu'il analysait d'un côté les pratiques chrétiennes de mortification⁴⁰ valorisées jadis par Schopenhauer dans un certain flou, et qu'il conférait, d'un autre côté, la plus grande importance aux petits détails de sa diététique quotidienne.

Mais une fois recensés ces superpositions tout à fait réelles qui autorisent à concevoir l'*Histoire de la sexualité* comme une autre *Généalogie de la morale*, l'écart majeur saute aux yeux.

Il se trouve d'abord bien sûr dans l'objet même qui donne son titre à l'ouvrage: la «sexualité». Nietzsche, fils de pasteur, avait toujours fait preuve d'une grande discrétion à l'égard de celle-ci, même si l'on peut avec quelque raison considérer qu'elle faisait son retour incognito dans le concept central de «décharge [*Entladung*]», par où se trouvait nommé l'acte même en vertu duquel la volonté de puissance trouvait satisfaction⁴¹ — c'est bien d'ailleurs ce qui rendit possible au siècle suivant le rapprochement de l'auteur de la *Généalogie* avec celui des *120 journées de Sodome* dont on peut se demander ce qu'en aurait pensé le premier... Chez Foucault, lui-même lecteur de Nietzsche et de Sade, le plaisir devient au contraire le prisme à travers lequel devient possible une histoire inédite des modes de subjectivation qui se noue autour du rapport à soi comme «sujet» susceptible de relations érotiques.

Mais il faut aussitôt ajouter que pour Nietzsche, fils de son temps, sous le nom inédit d'«ascétisme», l'inquiétant mystère qu'il s'agissait d'élucider, c'était la possibilité de trouver la jouissance *dans* le plaisir, et ce mystère trouvait sa solution dans le retournement thérapeutique de la volonté de puissance *contre* elle-même. Or cette énigme n'a tout simplement aucune place dans l'enquête de Foucault: par la force des choses, *Les aveux de la chair* s'intéressent aux multiples renoncements que s'inflige le pénitent, mais que celui-ci y trouve du plaisir, cela n'entre pas du tout en ligne de compte. Et cela *ne peut pas* entrer en ligne de compte, pour la bonne raison que, de la grande prémisse utilitariste qui avait motivé *a contrario* l'invention même du concept

³⁸ *L'herméneutique du sujet* cit., pp. 305-308 et 465; *Le gouvernement de soi et les autres*, Paris, Seuil-Gallimard, 2008, p. 320. *Le courage de la vérité* cit., p. 292; *L'Usage des plaisirs* cit., introduction, III, p.763; *Le souci de soi*, chap. II, § 4, in *Œuvres* cit., t. II, p. 1021. Comp. avec F. Nietzsche, *Aurore* § 440 (in *Œuvres philosophiques complètes* cit., t. IV, p. 237), qui distinguait clairement deux sortes de renoncement dont l'une n'était pas chrétienne.

³⁹ *L'herméneutique du sujet* cit., p. 240 et, en sens inverse, le texte déjà cité dans *Le courage de la vérité* cit., pp. 307-308.

⁴⁰ *Généalogie de la morale* cit., III, § 17-19.

⁴¹ Parmi de nombreuses occurrences, *Humain, trop humain* cit., § 138 ou *Généalogie de la morale* cit., II, 1.

d'ascétisme, deux cents ans plus tard, il ne reste rien. Elle ne constitue plus un enjeu. Il est au reste frappant de voir Foucault, dans la dernière leçon qu'il a donnée au Collège de France, le 28 mars 1984, se référer à la généalogie nietzschéenne de l'ascétisme *pour la récuser*:

L'ascétisme a été une invention de l'Antiquité païenne, de l'Antiquité grecque et romaine. Il n'y a donc pas à opposer la morale non ascétique de l'Antiquité païenne à la morale ascétique du christianisme. Il n'y a pas non plus, je pense à caractériser, à la manière de Nietzsche si vous voulez, un ascétisme ancien, celui de la Grèce violente et aristocratique, à une autre forme d'ascétisme qui séparerait l'âme du corps⁴².

Sans doute est-il déconcertant, si l'on prend cette déclaration à la lettre, de voir attribuer à Nietzsche ce couplage inattendu entre ascétisme et violence guerrière... Mais on peut y entendre une démarcation significative: le refus de réduire l'ascétisme à son acception chrétienne, auquel aurait certainement souscrit Nietzsche sans hésiter, *ne doit pas conduire à suivre celui-ci sur le chemin d'une problématisation désuète*. Ce n'est pas du brouillage paradoxal du plaisir et de la douleur qu'il s'agit, c'est de tout autre chose. Mais alors la question revient: de quoi?

Et si la question revient, il nous faut aussi revenir aux usages terminologiques précis que fait Foucault pour historiciser ce qu'il appelle parfois «l'expérience de soi»⁴³, en privilégiant l'œuvre publiée de son vivant ou du moins qu'il avait l'intention de publier, c'est-à-dire les tomes II, III et IV de *l'Histoire de la sexualité*⁴⁴. Car ces usages sont eux-mêmes multiples. Le premier d'entre eux et le plus important sans doute, le plus général assurément, est celui dont nous avons déjà parlé et que Foucault thématise dans l'introduction à *L'usage des plaisirs* où «ascétique» nomme l'analyseur en fonction duquel doit devenir possible une autre histoire de la morale; en ce sens, l'ascétique s'oppose au «code» et elle tend à désigner la morale comme «rapport à soi», «pratique de soi», «mode de subjectivation»⁴⁵. Mais force est de constater que par la suite, cet emploi large tend à s'effacer. C'est en un sens plus restreint que Foucault parle d'«ascétique» (souvent entre guillemets) et souvent aussi d'*askésis* (en italiques) pour désigner «la constitution des *aphrodisia* comme domaine de souci moral» sous l'angle de l'«*enkratei*», c'est-à-dire le rapport agonistique à soi ou les exercices à proprement parler par lesquels on apprend à se maîtriser soi-même dans la Grèce classique⁴⁶; l'ascétique s'oppose alors à l'ontologie, la déontologie et la téléologie qui désignent les divers plans en fonction desquels se construit

⁴² *Le courage de la vérité* cit., p. 294.

⁴³ Par exemple, *Les aveux de la chair*, Paris, Gallimard, 2018, p. 99.

⁴⁴ Quel que soit l'intérêt considérable des cours au Collège de France désormais accessibles à tous, il paraît en effet de bonne méthode de ne pas leur accorder le même statut qu'aux ouvrages dont Foucault avait prémédité la publication. Pour des raisons qui tiennent au volume déjà excessif de cet article, je tiens peu compte, d'autre part, de la masse considérable des *Dits et écrits*, Paris, Gallimard (Quarto), 2001.

⁴⁵ *L'usage des plaisirs* cit., introduction, III, p. 761.

⁴⁶ *Ivi*, chap. I, introd., p. 767 et section 3, p. 795 et tout le § 5, pp. 800-805.

«l'usage des plaisirs». Le mot retrouve ainsi son sens propre et il faut l'entendre strictement, comme ce qui est de l'ordre de l'exercice, de l'entraînement dont l'athlète est la figure archétypique⁴⁷ — c'est pourquoi Foucault emploie souvent dans ce cadre la translittération du terme grec. Mais on rencontre aussi plus loin «l'ascétisme philosophique» et il s'agit alors de désigner l'érotique socratique, c'est-à-dire la stylisation de la pédérastie comme accès commun à la vérité⁴⁸. *Le souci de soi*, assez étrangement de prime abord, n'utilise plus le terme que très parcimonieusement, à deux reprises, dans le second chapitre intitulé «la culture de soi» où il se réfère aux exercices d'abstinence et de maîtrise que le sujet moral hellénistique s'impose et dont s'emparera plus tard le «mouvement ascétique chrétien»⁴⁹. En revanche, lorsque ce dernier devient l'objet de l'enquête, dans *Les aveux de la chair*, le terme opère un retour massif sans pour autant que Foucault s'y arrête terminologiquement: il renvoie à toutes les pratiques de renoncement auxquelles doit satisfaire le chrétien en vue du salut et ce sens étant celui qui nous est familier — celui, dirait Nietzsche, qui signe le triomphe du prêtre —, il ne paraît pas utile de l'employer avec précaution et de le mettre entre guillemets. Il convient d'ailleurs de noter que Foucault n'emploie alors plus le substantif «ascétique», mais seulement l'adjectif, de même qu'il évite le signifiant grec «askêsis», au profit d'«ascèse» et «ascétisme»: de l'ascétique, on est passé à l'ascétisme — dans l'ordre de la découverte, bien sûr, c'est l'inverse, la réflexion sur l'ascétisme a reconduit à l'*askêsis*.

Que retenir de ce laborieux état des lieux? Avant tout, une grande *instabilité* qui affecte trois plans distincts et qui ne peut pas ne pas retenir l'attention puisqu'elle met en jeu le sens même de toute l'entreprise pour autant que celle-ci se définit comme une histoire de «l'ascétique»:

(a) instabilité du *signifiant* lui-même puisque Foucault emploie comme substantifs «ascétique», «askêsis», «ascétisme» et «ascèse», avec diverses précautions typographiques, sans qu'il soit possible de superposer à chacun de ces termes une référence univoque;

(b) instabilité de la *référence* en effet puisque «ascétique» peut s'entendre en un sens large (expérience de soi) ou en un sens restreint (exercice sur soi); puisque «ascétique» (entre guillemets) et «askêsi» s'avèrent interchangeable; puisque l'«ascétisme», quand il est qualifié de «philosophique», peut désigner l'accès platonicien à la vérité et ne se trouve donc pas réservé aux pratiques chrétiennes de renoncement;

(c) instabilité de la *fréquence* enfin puisque le terme tend à disparaître dans *Le souci de soi*, où il est pourtant beaucoup question des exercices stoïciens ou cyniques, avant de refaire surface dans *Les aveux de la chair*.

⁴⁷ Dans *Les aveux de la chair*, Foucault dit à propos du combat spirituel pensé sur le modèle de l'épreuve athlétique: «ascèse au sens strict» (II, 3, p.226). Voir aussi *Le gouvernement des vivants*, Paris, Gallimard-Seuil, 2012, p. 240 et *L'herméneutique du sujet* cit., pp. 307-308.

⁴⁸ *L'usage des plaisirs* cit., chap. IV, sct. 2, p. 924 et chap. V, p. 937, 949 et 951.

⁴⁹ *Le souci de soi* cit., chap. II, p. 1006 et 1030-1031.

Tout se passe donc comme si Foucault ne parvenait pas à *fixer* l'usage du terme, ou plutôt des termes, dont les fluctuations intriguent. Mais celles-ci doivent alors être mises en regard des multiples *paraphrases* au moyen desquelles, à la fois, il *explícite* ce qu'est «l'ascétique» en son sens le plus général, mais se donne aussi, du même coup, les moyens d'*éviter* le mot. La plus importante d'entre elles est «la constitution du sujet moral» ou pour être plus précis «la manière dont les individus sont appelés à se constituer comme sujets de conduite morale»⁵⁰; les nombreuses variantes de cette formule capitale, sur la lettre de laquelle il faudra bien sûr revenir, composent comme le leitmotiv de l'enquête. Mais la paraphrase peut aussi se décliner sous des formes historiquement circonscrites. C'est ainsi que le rapport à soi élaboré en Grèce peut être désigné comme une «esthétique de l'existence»⁵¹ ou une «esthétique de la conduite»⁵² ou encore une «stylistique de l'existence»⁵³: ces diverses expressions suggèrent un rapport à soi qui s'élabore sous le signe de la forme, de l'équilibre et de l'harmonie, ce qui explique qu'elles soient tout à fait absentes des *Aveux de la chair* où la négativité du renoncement écarte d'emblée tout horizon de ce genre. C'est bien sûr enfin le caractère artiste de ce rapport à soi en vertu duquel chacun est à lui-même sa propre matière⁵⁴ qui trouvera sa forme moderne dans «l'ascétisme du dandy» dont la vocation consiste à «s'inventer lui-même»⁵⁵. Ici, on voit se profiler le moment, toujours virtuel, où l'«histoire de l'«éthique"»⁵⁶ se transforme en *la recherche* d'une éthique... Car il est patent que la scansion des moments suggère la quête, sinon d'un modèle, du moins du site où puisse se loger une extériorité morale autorisant la critique, le lieu d'un retrait possible en-deçà des injonctions du «pouvoir»⁵⁷.

2. Ascétique *versus* code

Mais il ne faut pas aller trop vite. Et l'on doit toujours revenir à l'introduction générale qui ouvre *L'usage des plaisirs*. Comme nous l'avons vu, l'ascétique, en son sens le plus étendu, qu'elle se détermine comme esthétique de l'existence, renoncement à soi ou invention de soi-même, se définit initialement par rapport au «code»: dans la terminologie de Foucault, un code, c'est un ensemble d'«interdits» et de

⁵⁰ *L'usage des plaisirs* cit., introd., III, p. 761.

⁵¹ À s'en tenir toujours à l'*Histoire de la sexualité*, le syntagme apparaît au début de *L'usage des plaisirs* cit., introd., I, p. 746 («la longue histoire de ces esthétiques de l'existence et de ces technologies de soi») et figure encore dans *Le souci de soi* cit., chap. V, sct. 3, conclusion, p. 1134 («l'universalité sans loi d'une esthétique de l'existence»).

⁵² *Le souci de soi* cit., chap. VI, introd., p. 1139.

⁵³ *Ivi*, chap. V, introd., p. 1101.

⁵⁴ Voir le texte de saint Nil cité dans *Les aveux de la chair* cit., I, 4, p. 124 qui fait irrésistiblement songer à Nietzsche *Par-delà bien et mal* cit., § 225.

⁵⁵ «Qu'est-ce que les Lumières?», in *Œuvres* cit., t. II, p. 1389.

⁵⁶ *L'usage des plaisirs* cit., introduction, III, p. 762 ou conclusion, p. 954.

⁵⁷ Un des développements les plus clairs à cet égard se trouve sans doute dans la leçon du 9 mars 1983: *Le gouvernement de soi et des autres*, Paris, Gallimard/Seuil, 2008, p. 326.

«prescriptions» qui s'avère d'autant plus satisfaisant qu'il s'ajuste au maximum de cas possibles. Le code est du même côté (le mauvais) que la loi. De même qu'il fallait combattre, sur le terrain de l'histoire politique, la surévaluation de l'appareil terminologique constitué par la loi, l'obéissance, la souveraineté, de même il faut désormais combattre, sur le terrain de l'histoire morale, la surévaluation de l'appareil terminologique constitué par le code, le devoir et l'interdit. C'est ce que fait Foucault en déplaçant l'analyse sur le registre de l'ascétique qui se joue à un autre niveau, celui des pratiques en fonction desquelles se constitue le sujet moral qui s'approprie les injonctions du code. Et de toute évidence, l'une des grandes convictions qui vertèbre l'*Histoire de la sexualité*, c'est que cette distinction implique un dédoublement de l'historicité morale: le temps du code n'est pas celui de l'ascétique. De là la possibilité de scander tout autrement la séquence conduisant de Xénophon à Augustin. En effet, dès lors qu'il y a deux histoires enchevêtrées, la question que doit se poser l'historien lorsqu'il observe une transformation doit être: *qu'est-ce qui change?* Le changement se joue-t-il au niveau du code ou de l'ascèse?

Or, si l'on pose le problème ainsi, on va rencontrer ce qui constitue comme le fil conducteur historiographique de l'ouvrage: là où on décrivait les transformations du discours moral dans les termes d'une sévérité accrue du code, il faut en réalité discerner des métamorphoses proprement éthiques, c'est-à-dire qui affectent le rapport à soi. Il convient alors d'opposer la stabilité du code à la labilité de l'ascèse. Les prohibitions peuvent demeurer identiques alors que les pratiques de soi se modifient. On peut, par exemple, aisément repérer des continuités entre la thématization de la virginité par la médecine gréco-romaine des premiers siècles de notre ère et celle qui se rencontre dans le traité de Basile d'Ancyre au IV^e siècle, mais on commettrait un grave contresens si l'on en inférait que l'éthique chrétienne avait précédé le christianisme car on s'en tiendrait ainsi aux «éléments de code» et on raterait «les différences fondamentales touchant au type de rapport à soi et donc à la forme d'intégration de ces préceptes dans l'expérience que le sujet fait de lui-même»⁵⁸. C'est précisément là que se loge l'écart réel entre morale païenne et morale chrétienne. Si on reste rivé au niveau du code, on ne peut voir dans la seconde qu'une version plus stricte de la première et l'on se condamne à appréhender le devenir du discours moral «en termes de "sévérité", d'austérité, de rigueur plus grande dans l'interdit», de telle manière que l'on en rate les «transformations capitales»⁵⁹. En se situant au contraire sur le plan de l'éthique, on se donne donc les moyens de saisir les «différences fondamentales» ou les «transformations capitales». Du même coup, on écarte la téléologie inscrite dans la représentation commune d'une «rigueur plus grande», exactement comme, vingt ans plus tôt, la *Naissance de la clinique* écartait l'«interprétation minimale du changement» qui concevait l'histoire de l'anatomie comme un simple «progrès de l'observation» où le sujet et

⁵⁸ *Le souci de soi* cit., chap. IV, sct. 4, § 4, pp. 1097-1098.

⁵⁹ *Les aveux de la chair* cit., I, 1, p. 49.

l'objet de la connaissance se seraient rapprochés peu à peu l'un de l'autre tout en demeurant ce qu'ils sont⁶⁰. La sévérité accrue du christianisme est à l'histoire de la sexualité le même obstacle historiographique qu'était l'ajustement plus fidèle du regard à l'histoire de la médecine. La morale chrétienne n'est pas moins «tolérante»⁶¹ de même que l'anatomie moderne n'était pas plus «vraie» — de même encore que la pénalité moderne n'était pas plus «humaine»⁶². Toutefois, la description du changement a elle-même changé: elle n'est plus de l'ordre d'un «événement» affectant la disposition du savoir en à peine quarante ans⁶³ et Foucault insiste sur son caractère graduel et lent: «ce n'est pas seulement le code qui a été renforcé, ni les rapports sexuels plus strictement réprimés; c'est un autre type d'expérience qui *peu à peu* se forme»⁶⁴. Le langage du plus et du moins retrouve ainsi une légitimité qui lui avait été refusée jadis et on voit bien qu'il s'agit de lui faire sa place, sans pour autant réintroduire la finalité et ses «justifications rétrospectives»⁶⁵.

Cette appréhension quantitative (graduelle) du changement opère encore à un niveau plus fin, lorsqu'il s'agit de décrire le passage de l'âge classique à la culture hellénistique de soi. On se trouve ici «dans l'ordre des évolutions lentes»⁶⁶. Les premiers siècles de notre ère ne voient guère surgir d'«interdits nouveaux» qui témoigneraient d'un «resserrement du code»; en revanche, ils attestent une plus grande «insistance sur l'attention qu'il convient de s'accorder à soi-même», une «intensification du rapport à soi par lequel on se constitue comme sujet de ses actes»⁶⁷. Or, lorsqu'il s'agit de diététique, Foucault prend bien soin de réutiliser le même terme: les «principes généraux» qui commandent le souci de son propre corps impliquent maintenant un «encadrement *plus serré*» et une attention «*plus constamment vigilante*», donc une «intensification», mais celle-ci s'oppose cette fois à tout «changement radical», ce qui signifie que le corps, s'il fait l'objet d'une «inquiétude *croissante*», ne se trouve pas pour autant disqualifié⁶⁸. La transformation graduelle ascétique ne s'oppose alors plus seulement à la permanence du code, mais aussi à une autre transformation graduelle ascétique qui sera plus «radicale» (ou «fondamentale» ou «capitale»), à savoir celle qu'opérera l'ascétisme chrétien. Dans la conclusion, Foucault réitérera cette

⁶⁰ *Naissance de la clinique*, chap. VIII, dans *Œuvres cit.*, t. I, pp. 825-826).

⁶¹ *L'usage des plaisirs* cit., chap. IV, sct. 1, p. 902, à propos de la pédérastie: «Quant aux notions de “tolérance” ou d’“intolérance”, elles seraient, elles aussi, bien insuffisantes pour rendre raison de la complexité de tels phénomènes.»

⁶² *Surveiller et punir*, part. II, chap. 1, in *Œuvres cit.*, t. II, p. 354: «“Humanité” est le nom respectueux donné à cette économie et à ses calculs minutieux.»

⁶³ *Naissance de la clinique* cit., chap. VIII, p. 813 et 826.

⁶⁴ *Les aveux de la chair* cit., I, 1, p. 49 (je souligne).

⁶⁵ *Naissance de la clinique* cit., chap. VIII, p. 813.

⁶⁶ *Le souci de soi* cit., chap. I, in *fine*, p. 1001.

⁶⁷ *Ivi*, chap. II, p. 1004.

⁶⁸ *Ivi*, chap. IV, introd., p. 1061 (je souligne).

affirmation⁶⁹, mais pour ajouter aussitôt que «ce n'est pas seulement un souci *plus* grand pour le corps», mais «aussi une *autre* manière d'envisager l'activité sexuelle» (je souligne): ici, on voit bien la transformation quantitative se transformer elle-même en une métamorphose qualitative. Et cela renvoie au fait que, d'un côté, il faut différencier trois modèles - platonicien, hellénistique, chrétien -⁷⁰, mais que, d'un autre côté, l'écart principal continue de passer entre d'une part, «l'Antiquité grecque ou gréco-romaine»⁷¹ et l'Antiquité chrétienne.

Mais il est vrai que lorsque Foucault fait jouer cette dernière opposition dans l'introduction à *L'usage des plaisirs*, c'est pour désigner une mutation qui se joue encore à un autre niveau: il ne faudrait pas non plus, en effet, *sous-évaluer* l'historicité du code. Dans toute morale, il entre du code *et* de l'ascèse, mais la proportion, ce que Foucault appelle «l'accent», est variable. Or ce qui caractérise les morales de «l'Antiquité grecque ou gréco-romaine», c'est qu'y prédomine la seconde. Ce qui caractérise, par exemple, la fidélité conjugale chez Musonius, c'est qu'elle «se définit moins par rapport à une loi que par le style de rapport avec l'épouse»⁷². Ainsi encore, ce qui distingue la valorisation pré-chrétienne de la virginité, c'est qu'elle «n'avait pas une structure d'interdit»⁷³. Par conséquent, on assistera, avec le christianisme, à quelque chose qu'il faut appeler «codification», c'est-à-dire emprise supérieure du code. Cela s'observe exemplairement dans le cas des rapports conjugaux où, en contradiction avec la discrétion, sinon la pudeur, gréco-romaine, interdits et prescriptions vont entrer dans le détail de ce qu'il est permis ou défendu de faire entre mari et femme et c'est pourquoi Foucault peut écrire qu'avec le *De bono conjugali* d'Augustin se «constitue un code extrêmement complexe de la sexualité conjugale»⁷⁴. Et c'est le même terme de «codification» qu'il faut employer pour appréhender «l'organisation du système pénitentiel du début du XIII^e siècle à la Réforme»⁷⁵. Dans ce cas, il est clair que ce qui se modifie graduellement, c'est *le code lui-même* dans son rapport à l'ascétique.

3. Ascétique versus idéologie

Si l'écriture tardive de Foucault tend vers une sobriété elle-même ascétique, on voit que le montage narratif acquiert une complexité plus grande. Mais la question du rapport

⁶⁹ Il évoquera alors «une inquiétude *plus* intense, une définition *plus* étendue et *plus* détaillée des corrélations entre l'acte sexuel et le corps, une attention *plus* vive à l'ambivalence de ses effets et à ses conséquences perturbatrices» (*Ivi*, pp. 1178-1179; je souligne).

⁷⁰ *L'herméneutique du sujet* cit., p. 247. D'où, après tout, la tripartition des volumes II-III-IV tels qu'ils se présentent matériellement à nos yeux aujourd'hui.

⁷¹ *L'usage des plaisirs* cit., introduction, III, p. 763.

⁷² *Le souci de soi* cit., chap. V, sct. 2, § 2, p. 1123.

⁷³ *Les aveux de la chair* cit., II, 2, p. 200.

⁷⁴ *Le souci de soi* cit., chap. V, sct. 3, p. 1132 et *Les aveux de la chair* cit., III, 2, p. 322.

⁷⁵ *L'usage des plaisirs* cit., introduction, III, p. 762.

entre l'interdit et l'ascèse n'en est qu'un aspect car toute action morale ne comporte pas seulement un rapport au code et un rapport à soi, mais aussi un «rapport au réel où elle s'effectue»⁷⁶. On ne s'en étonnera pas si l'on se souvient que Foucault avance depuis bien longtemps sur *deux* fronts: contre la loi certes et ce qu'on appela un temps «l'idéologie juridique», mais aussi contre le concept même d'«idéologie»⁷⁷ — contre les héritiers de Hobbes et contre ceux de Marx. On a souvent commenté la discussion avec Marx, mais en considérant que celle-ci prenait fin vers 1975-1976. Pierre Macherey, dans *Le sujet des normes*, consacre une formidable analyse, fine et serrée, au retour périodique de l'idéologie jusqu'à *Sécurité, territoire et population* inclus, mais, sans bien expliquer pourquoi, bifurque subitement pour suivre d'autres pistes en vue de réactiver positivement le concept⁷⁸. De même, Étienne Balibar propose une périodisation très suggestive du rapport de Foucault à Marx qu'il conclut en déclarant qu'avec «*Il faut défendre la société*», «Foucault n'a plus besoin de s'expliquer avec Marx» car «fondamentalement, c'est fini»⁷⁹, tout en ajoutant allusivement à la page suivante que «tout congé comporte des traces, pour ne pas dire des traumatismes». Dans les dossiers consacrés à la confrontation des deux auteurs⁸⁰, celle-ci peut s'aventurer jusqu'à la biopolitique, la gouvernementalité et la subjectivation, mais en laissant hors-champ *l'Histoire de la sexualité* dont l'ascétique constitue justement le seuil. Il saute pourtant aux yeux que la discussion avec Marx et bien sûr, à travers Marx, avec Althusser, n'a *jamais* cessé. C'est Foucault lui-même qui déclare le 30 janvier 1980:

Ce refus de l'analyse idéologique, j'y ai insisté bien des fois. J'y suis revenu pratiquement, je crois, dans chaque cours que j'ai fait chaque année (ça ne doit pas faire moins de neuf ou dix ans maintenant, et je voudrais tout de même y revenir encore une fois [...])⁸¹.

Et il y reviendra encore dans le cours de l'année suivante⁸² et dans celui de 1982-1983⁸³. Et lorsque l'introduction à *L'usage des plaisirs* valorise le rapport à soi contre le rapport au réel, c'est toujours de cela qu'il s'agit: pas plus dans cette nouvelle entreprise que dans les précédentes, il ne s'agira d'analyser les sociétés et leurs «idéologies» (les guillemets sont de Foucault), mais bien plutôt «les problématisations à travers lesquelles l'être se donne comme pouvant et devant être pensé et les

⁷⁶ *Ivi*, p. 761.

⁷⁷ Ainsi que l'avait déjà justement remarqué Étienne Balibar dans «Foucault et Marx. L'enjeu du nominalisme» (in *La crainte des masses*, Paris, Galilée, 1997, p. 282) où il évoquait un combat avec Marx «coextensif à toute l'œuvre de Foucault, et l'un des ressorts essentiels de sa productivité [...].»

⁷⁸ P. Macherey, *Le sujet des normes*, IV, Paris, Amsterdam, 2014, pp. 214-242.

⁷⁹ É. Balibar, «Un point d'adversité: l'Anti-Marx de Michel Foucault», in *Passions du concept*, Paris, La Découverte, 2020, p. 171 (l'article avait été publié une première fois en 2015).

⁸⁰ Voir *Actuel Marx*, «Marx et Foucault», 2004, 36/2 et C. Laval-L. Paltrinieri-F. Taylan (eds.), *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*, Paris, La Découverte, 2015.

⁸¹ *Du gouvernement des vivants* cit., p. 74.

⁸² *Subjectivité et vérité*, Paris, Gallimard-Seuil, 2014, pp. 242-245.

⁸³ *Le gouvernement de soi et des autres* cit., p. 4 et 285.

pratiques à partir desquelles elles se forment»⁸⁴. En cours de route, le volume suivant éprouvera le besoin de réaffirmer que «l'importance nouvelle du mariage et du couple et une certaine redistribution des rôles politiques» peuvent expliquer le rééquilibrage du rapport à soi, mais sans que celui-ci soit «l'expression dans l'ordre de l'idéologie» de celles-là: il faut plutôt y voir «une réponse originale sous la forme d'une nouvelle stylistique de l'existence», réponse qui se présente encore comme «une nouvelle problématisation du rapport à soi»⁸⁵. Si le problème de Foucault quand il réinventa l'ascétique ne fut pas le problème de Nietzsche, il fut bien sans doute un peu celui de Marx.

L'Histoire de la sexualité poursuit donc explicitement la critique de ce dernier: l'irritante (mais aussi stimulante) difficulté de savoir comment nouer au «réel» les discours que l'on étudie revient — et comment ne reviendrait-elle pas? — et elle trouve sa solution, si ç'en est une, dans la promotion du concept de «problème»⁸⁶. Il ne faut ni renoncer paresseusement à cette articulation, ni la concevoir en termes d'«expression», comme si le discours ne faisait rien d'autre que traduire ou transposer, plus ou moins mécaniquement et plus ou moins fallacieusement, les contraintes infra-discursives; il faut se demander comment quelque chose devient un problème qui exige que l'on en discute ou au contraire cesse de l'être, et aussi comment l'on en discute. Le premier chapitre de *L'usage des plaisirs* a pour fin de circonscrire le «champ de problématisation» des *aphrodisia*, c'est-à-dire quelle forme *spécifique* a prise chez les Grecs l'interrogation morale dont l'objet se nommait ainsi. Et de même que la saisie de cette spécificité commandait l'éviction d'une analyse en termes de «tolérance», elle exige le refus d'une description qui rapporterait le discours classique sur les *aphrodisia* à la justification d'un certain état des rapports sociaux. Il faut plutôt se demander comment certaines transformations sociales conduisent, par exemple, à s'arrêter sur les rapports entre époux non pas «à partir de leur relation personnelle», mais en fonction du sexe et du statut⁸⁷. Ou comment l'amour des garçons «a donné lieu à une problématisation morale singulièrement complexe»⁸⁸.

Bien sûr, on ne peut pas en rester aux déclarations de principe et il faudrait se demander où se rencontrent réellement le rapport au réel et le rapport à soi — et se demander aussi, et d'abord, *de quel «réel» il s'agit*; il est impossible d'explorer ici cette voie. Nous pouvons seulement indiquer, d'un côté, que les textes étudiés ne valent guère comme témoignages des pratiques effectives qui ont pu avoir lieu: les textes d'Isocrate ou d'Aristote sur la fidélité conjugale ont pu être «très éloignés de la véritable pratique sociale et du comportement réel des individus», mais cela ne

⁸⁴ *L'usage des plaisirs* cit., introduction, III, pp. 746-747.

⁸⁵ *Le souci de soi* cit., chap. III, introd., p. 1032.

⁸⁶ Voir aussi l'interview de 1984 «Polémique, politiques et problématiques», in *Dits et écrits* cit., t. II, pp. 1416-1417.

⁸⁷ *L'usage des plaisirs* cit., chap. III, *in fine*, p. 898.

⁸⁸ *Ivi*, chap. IV, sct. 1, p. 905.

diminue en rien leur intérêt pour une histoire de l'éthique qui se demandera sous quelle forme le «problème» habite les textes considérés⁸⁹. Inversement, on peut admettre qu'en ce qui concerne la pédérastie dans le monde romain des premiers siècles, le problème tend à s'effacer sans que cela signifie qu'il en aille de même de «la chose»⁹⁰. Déconnexion virtuelle donc des pratiques de soi problématisées dans la réflexion morale et des pratiques ayant de fait eu cours. C'est que ce à quoi on s'attache, ce n'est pas à la question de savoir si les Grecs de l'époque classique ont été fidèles ou non à leurs épouses, mais pourquoi ils ont éprouvé le besoin d'y réfléchir. Ce n'est pas à la question de savoir si les Romains ont moins aimé les garçons, mais pourquoi ils ont cessé d'y accorder un grand intérêt. On tombe alors sur l'autre aspect du problème: quelle sorte de «réel» a pu déterminer la position de tels problèmes, si ce ne sont pas les conduites empiriques? Et le lecteur doit constater que Foucault invoque, à ce niveau de l'analyse, d'une part les «institutions», de l'autre «l'opinion». C'est «l'institution du mariage» à l'époque classique qui permet aisément de comprendre pourquoi la «problématisation des rapports sexuels entre époux» a pris la forme que peut observer l'historien, non des mœurs, mais de l'ascétique. C'est aussi «l'opinion» — Foucault évite bien sûr de parler d'idéologie — qui attendait d'un homme qui se mariait une certaine attitude sexuelle⁹¹. Et si les Romains ont été conduits à «dé-problématiser» l'amour des garçons, c'est pour des motifs qui tiennent au «cadre de leurs institutions», à savoir le droit familial et les «modes d'institutionnalisation» de l'enseignement⁹². On voit que le réel convoqué par Foucault n'a pas grand-chose à voir, en effet, avec les rapports de production...

Cela dit, la discussion avec Marx se poursuit encore sur un autre plan où elle ne s'affiche nullement comme telle et où Foucault n'avance pas à front découvert, peut-être parce que c'est là que la difficulté est la plus aiguë. Le refus de l'idéologie faisait évidemment corps avec celui du «sujet» que l'idéologie, selon la célèbre formule d'Althusser qui n'a toujours pas fini de hanter les esprits, constitue en interpellant l'individu⁹³. À la fin de *Surveiller et punir*, le lecteur comprenait que la «fiction du sujet juridique» ne devait être considérée que comme une chimère dont l'enquête devait se détourner parce que l'essentiel se jouait *ailleurs*, à savoir dans la matérialité du «dressage» (ou «dressement») — encore un concept nietzschéen — résultant du «grand continuum carcéral» qui fournissait à l'historien le nouvel objet, «technique et

⁸⁹ *Ivi*, chap. III, sct. 1, p. 865.

⁹⁰ *Le souci de soi* cit., chap. VI, introd., p. 1136

⁹¹ *L'usage des plaisirs* cit., chap. III, sct. 1, p. 862 et 865. De même, *Subjectivité et vérité* posait la question «naïve» du rapport avec le «réel» à propos du mariage pour la déclarer mal posée et s'attachait aux transformations de «l'institution matrimoniale», p. 206 *sq.*

⁹² *Le souci de soi* cit., chap. VI, introd., pp. 1136-1137.

⁹³ L. Althusser, «Idéologie et appareils idéologiques d'État», in *Positions*, Paris, Éditions Sociales, 1976, p. 122 *sq.* Rappelons que la première publication de l'article avait eu lieu en 1970.

réel», auquel il lui fallait s'attacher⁹⁴. Dans cette perspective, dire que le sujet du contrat social était une «fiction» ou une «chimère», ce n'était pas simplement le dénoncer comme un codage bourgeois nécessitant un consciencieux déchiffrement, c'était l'écarter comme un leurre, une *diversion qui engageait la critique elle-même sur une fausse piste*. La critique par l'idéologie orientait le regard vers sa réfraction représentative, ce qui se passe «dans la tête des gens»; la critique par la technologie montrait comment les relations de pouvoir se jouent à même le corps, lequel se trouve «directement plongé dans un champ politique» et donne lieu à une prise «immédiate»⁹⁵. C'était cette matérialité-là qu'il s'agissait de retrouver en court-circuitant la médiation idéologique, laquelle s'égarait inévitablement dans une intériorité toujours encore «psychologique» au sens le plus péjoratif du terme. Pour le dire simplement, ce qu'il faut penser, c'est bien «l'assujettissement» et non «l'obéissance»⁹⁶, mais il faut le penser au-delà du couple violence/idéologie mis en place par Althusser: «Cet assujettissement n'est pas obtenu par les seuls instruments soit de la violence soit de l'idéologie: il peut très bien être direct, physique [...]»⁹⁷. Or la technologie ne produit pas du sujet à partir de l'individu — ce qui pose le redoutable problème de savoir ce qu'il en est de cet individu qui semble préexister à son interpellation. Elle produit au contraire *l'individu lui-même*: à la fiction juridique du sujet, il faut substituer l'individu comme «réalité fabriquée par cette technologie spécifique de pouvoir qu'on appelle la «discipline»⁹⁸. De sorte qu'à la limite, il faut renverser littéralement la formule d'Althusser et dire que le problème, c'est de comprendre comment le pouvoir fait du sujet un «individu», c'est-à-dire comment il individualise, quels «mécanismes individualisants» il met en œuvre⁹⁹.

En procédant ainsi, Foucault s'épargne bien sûr, les difficultés tenant au détour idéologique, mais il en rencontre aussitôt l'envers. Si l'individu est un pur «effet de pouvoir» à travers lequel circule celui-ci¹⁰⁰, il ne lui reste plus, en effet, aucune espèce d'intériorité. C'est un point sans volume. Du même coup, on ne comprend pas très

⁹⁴ *Surveiller et punir* cit., IV, 3, pp. 607-608.

⁹⁵ *Ivi*, I, 1, p. 286.

⁹⁶ *Il faut défendre la société*, Paris, Gallimard-Seuil, 1997, pp. 24-25.

⁹⁷ *Ivi*, p. 287. Comp. avec Althusser, *op. cit.*, p. 98 : «[...] l'Appareil répressif d'État "fonctionne à la violence", alors que les appareils idéologiques d'État fonctionnent "à l'idéologie"».

⁹⁸ *Ivi*, III, 2, p. 474.

⁹⁹ *Sécurité, territoire et population*, Paris, Gallimard-Seuil, 2004, p. 237, à propos de «l'individualisation de l'homme occidental»: «Il faut devenir sujet pour devenir individu (tous les sens du mot "sujet")» (cette remarque figure dans le manuscrit, pas dans le cours même). On pourrait ici ajouter que le sujet juridique simplement «fictif» qu'il convenait d'écarter pour rendre possible une généalogie de la discipline deviendra au contraire le *terminus ad quem* de la généalogie de la sexualité qui nous a été transmise puisque *Les aveux de la chair* s'achèvent sur la transformation augustinienne de l'âme en sujet de désir et en sujet de droit (III, 3, p. 344 et 360). L'articulation de «l'âme» et du «sujet», ce dernier terme se trouvant entendu, *par Foucault comme par Althusser*, tantôt en un sens large tantôt en un sens strict, pourrait donner lieu à une comparaison que nous n'avons pas la place d'opérer ici.

¹⁰⁰ *Il faut défendre la société* cit., p. 27.

bien comment de la «résistance» est possible. Aussi bien, quand Foucault se demande pourquoi, à un moment donné, on s'est ému du cruel spectacle offert par la chaîne des forçats, il répond que c'est parce que précisément on se trouvait à un moment de mutation technologique qui donna naissance à la voiture cellulaire: mais cela revient à dire qu'on ne peut s'indigner que d'une technologie de pouvoir *qui ne nous constitue plus*. Ce qui définit un «seuil de tolérance», c'est en réalité le passage à un nouveau type d'exercice du pouvoir et non une simple affaire de «sensibilité»¹⁰¹. Pour le dire autrement: Foucault court-circuite si bien l'intériorité aliénée qu'il jette le bébé avec l'eau du bain et qu'il n'y a plus d'intériorité du tout. Pourtant, de l'intériorité, si fabriquée soit-elle, de fait, *il y en a*. Et pourtant encore, si fabriquée soit-elle, il faut bien qu'elle ne le soit pas *tout à fait* si l'on veut que les «points de résistance»¹⁰² se réfèrent à un minimum sinon d'autonomie, du moins de retrait par rapport à l'emprise des relations de pouvoir dans lesquelles nous sommes toujours déjà pris, mais auxquelles nous devons ne pas être intégralement réductibles sans devoir *ipso facto* renoncer à toute résistance autre que purement mécanique.

Le concept d'«ascétique» comme histoire du rapport moral à soi apparaît alors bien comme ce qu'il est aussi: l'ultime réponse de Foucault à Althusser. Il s'agissait de creuser l'espace où loger quelque chose comme «du sujet». Certes pas le vieux sujet de la cession de droits. Pas non plus le sujet résultant de l'interpellation idéologique. Mais pas non plus l'individu produit par la discipline et encore moins la masse gouvernée par la biopolitique. Le sujet dont il est question est, nous l'avons vu, celui qui «se constitue comme sujet de conduite morale»: le pronominal est décisif, il indique quelque chose comme une «auto-subjectivation» par opposition à une «trans-subjectivation»¹⁰³. Bien sûr, il serait naïf de concevoir que l'expérience de soi s'effectuerait comme un empire dans un empire. Mais il ne serait pas juste non plus de la réduire à une détermination hétéronome: la virginité chrétienne s'inscrit dans «une relation au pouvoir de l'autre», mais elle est aussi «un type de rapport à soi»¹⁰⁴ et on ne peut pas déduire celui-ci de celle-là. L'étude des formations de savoir et des systèmes de pouvoir ne suffisent pas à comprendre «de sujet»¹⁰⁵. D'où la nécessité d'accéder à une troisième dimension où celui-ci retrouve quelque épaisseur. Le point retrouve du relief:

¹⁰¹ Voir l'importante «Postface» par laquelle Foucault répond à Maurice Agulhon en 1980 dans *Dits et écrits* cit., t. II, pp. 854-855.

¹⁰² «Précisions sur le pouvoir», *Ivi*, p. 633.

¹⁰³ *L'herméneutique du sujet* cit., p. 206.

¹⁰⁴ *Les aveux de la chair* cit., II, 3, p. 215.

¹⁰⁵ *L'usage des plaisirs* cit., introd., I, pp. 740-742.

C'est peut-être une tâche urgente, fondamentalement, politiquement indispensable, que de constituer une éthique du soi, s'il est vrai après tout qu'il n'y a pas d'autre point, premier et ultime, de résistance au pouvoir politique que dans le rapport de soi à soi¹⁰⁶.

C'est seulement par l'ajout de cette strate que l'on comprend comment est possible de la résistance à un pouvoir *actuel*, et non en voie d'effacement. Mais du même coup, il faut lui concéder *de la liberté*. Dans un entretien de 1984 intitulé significativement «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté», Foucault redéfinit la relation de pouvoir comme une relation entre des individus libres susceptibles de résister et d'autres individus libres qui essaient de contrôler les premiers. Le «rapport à soi» est donc bien ce qui abrite une liberté. Et cet écart par rapport à soi-même semble bien *donné*, «venir en premier»¹⁰⁷. Sans doute cette non adéquation à soi ne doit-elle pas être trop vite identifiée au pour-soi sartrien qui est ce qu'il n'est pas et qui n'est pas ce qu'il est; elle est en effet le lieu d'un travail éthique à exercer sur soi, non la condition d'un libre-arbitre en mesure de décider à chaque instant du sens qu'il veut, ou non, donner à la situation contingente où il se trouve. Tout de même, la superposition est tentante. Foucault dit bien que la résistance originaire «reste supérieure à toutes les forces du processus» et il en tire la conséquence suivante: «Un pouvoir ne peut s'exercer sur l'autre que dans la mesure où il reste à ce dernier encore la possibilité de se tuer, de sauter par la fenêtre ou de tuer l'autre»¹⁰⁸. Or que disait Sartre à un moment où la torture se pratiquait quotidiennement rue des Saussaies ou rue Lauriston :

En effet, quelle que soit la pression exercée sur la victime, le reniement demeure libre, il est une production spontanée, une réponse à la situation; [...]. Elle [la victime] *a décidé* du moment où la douleur devenait insupportable¹⁰⁹.

Le rapprochement est ici inévitable. L'ascétique selon Foucault autorisait la réintroduction d'une liberté héroïque et irréductible dans le point d'application de la discipline. Faut-il dire que finalement, dans sa sourde polémique contre Althusser, il retrouva Sartre à sa manière? Mais il faudrait alors souligner «à sa manière»: le sujet moral demeurerait avant tout l'objet d'une *histoire* des modalités en fonction desquelles il se constitue, histoire parfaitement indifférente à l'auteur de *L'être et le néant* qui dissertait sur «le sujet» dans une éternité toute spiritualiste.

En tout cas, on voit comment cette «ascétique» sécrétait de nouvelles difficultés dans l'exacte mesure où elle s'inventait en déplaçant continûment les questions. La première de ces difficultés consistait à se désigner elle-même — tant qu'un geste philosophique est impuissant à se nommer, il ne peut s'effectuer correctement et c'est

¹⁰⁶ *L'herméneutique du sujet* cit., p. 241.

¹⁰⁷ «La résistance vient donc en premier [...]», *Dits et écrits* cit., t. II, p. 1539.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, part. III, chap. 3, sct. 2, Paris, Gallimard, 1976, p. 454.

pourquoi il n'y a de bonne histoire de la philosophie que philologique. «Ascétique» était un choix subtil et riche en possibilités qui devait venir à l'esprit d'un lecteur de Nietzsche (et de Hadot), mais ce fut aussi un terme qui ne prit pas chez Foucault lui-même, ce dont témoignent les diverses fluctuations constatées plus haut. Une raison en était sans doute que le mot demeurait irrémédiablement écrasé par le concept d'«ascétisme» tel qu'il fut inventé au XIXe siècle dans un contexte bien particulier pour qualifier rétrospectivement les exercices de pénitence les plus austères: dissocier l'ascétique de l'ascétisme exigeait des précautions sans cesse réitérables et rhétoriquement coûteuses. Une autre raison s'en trouvait sans doute dans le fait que l'ascétique était le nom d'un véritable concept construit pour désigner l'armature même d'une entreprise dont les réorientations continues et remarquablement inventives ne cessèrent qu'avec la mort. Si la philosophie n'est pas elle-même doctrine, mais ascèse, elle ne doit pas seulement se nommer, elle doit encore se *renommer*, non pas en vue de trouver enfin le terme juste, mais plutôt pour se désidentifier d'elle-même, sans terme assignable.

Dopo *Les aveux de la chair*

Valerio Marchetti

Michel Foucault dedicated an essential part of *Les aveux de la chair* to the figure of the monk. From the 4th to the 7th century, the monks put in writing the experience of the desert. In this book, Foucault “criticizes” the genealogy he had previously advocated of the origins of confession and prepares a comeback to the modern age: «I have more than a draft of a book about sexual ethics in the sixteenth century, in which also the problem of the techniques of the self, self-examinations, the cure of souls is very important, both in protestant and catholic churches» (1983). This article examines the adaptations and translations into Italian of the *Conférences* of John Cassian (360-435) and John Climacus (579-649). In particular, it analyzes their inclusion in the most popular piece of Jesuits’ *Exercises of perfection* and their exclusion from the *Pratiche* of Paolo Segneri and Alfonso de’ Liguori.

Keywords: *Cassian – The Avowals of the Flesh – Desert Fathers – Adaptations and Translations – Sleep and dream*

Premessa

1.

Michel Foucault ha dedicato una parte importante del libro *Les aveux de la chair* (2018) ai monaci che, dal quarto al settimo secolo dell’era volgare, misero in forma di scrittura l’esperienza del deserto¹. In primo luogo a Giovanni Cassiano (360-435)². Corposi riferimenti appaiono, oltre che in diversi articoli e interviste (*Omnes et singulatim*, *Sexualité et solitude*, *Le combat de la chasteté*, *L’écriture de soi*, *Les techniques de soi*)³, in quasi tutti i corsi tenuti al Collège de France dal 1977 in avanti⁴, nel seminario

¹ M. Foucault, *Les aveux de la chair*, Paris, Gallimard, 2018; V. Marchetti-A. Salomoni, *La volonté de savoir e Les aveux de la chair*, in «Storica», 2018, n. 71, pp. 137-152.

² I. Cassianus, *De institutis renuntianatur libri XII; Collationes sanctorum patrum XXIV*, Romae, Basa, 1580. D’ora in avanti *De institutis* e *Collationes*. Per emendare alcuni errori ho fatto ricorso alle edizioni critiche di E. Pichery (J. Cassien, *Conférences*, voll. 1-3, Paris, Cerf, 1955-1959; d’ora in avanti *Conférences* I, II, III) e di J.-C. Guy (J. Cassien, *Institutions cénobitiques*, Paris, Cerf, 1965; d’ora in avanti *Institutions*).

³ M. Foucault, *Dits et écrits*, vol. 4, Paris, Gallimard, 1994, pp. 134-161; 168-178; 295-308; 415-430; 783-813.

⁴ Id., *Sécurité, territoire, population*, Paris, Gallimard-Seuil, 2004; *Du gouvernement des vivants*, Paris, Gallimard-Seuil, 2012; *L’herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard-Seuil, 2004.

tenuto all'università di Stanford nel 1979⁵ e nelle lezioni di Lovanio (1981)⁶. L'interesse di Foucault per la letteratura cristiana antica non è però, come si potrebbe pensare, un effetto di lettura dei manuali per la direzione di coscienza del sedicesimo e diciassettesimo secolo che aveva sottomano quando scriveva il saggio *La volonté de savoir* o dettava le lezioni su *Les anormaux*⁷. Il volume che avrebbe dovuto trattare della pastorale nell'età moderna (*La chair et le corps*) non fu mai portato a termine. Foucault aveva infatti cominciato a "criticarlo" nel 1977 (vedi in particolare, due anni dopo, la prima conferenza di *Omnes et singulatim*) aprendo, con una discontinuità a mio avviso radicale, quella fase che porterà alla trilogia composta da *L'usage des plaisirs*, *Le souci de soi*, *Les aveux de la chair*⁸.

2.

L'ultimo Foucault non ha mai fatto cenno a *La chair et le corps* e, quando ha licenziato la versione definitiva dell'*Histoire de la sexualité*, ha eliminato *La volonté de savoir* – consapevole com'era, dopo le letture patristiche, dell'esiguità e fragilità della documentazione che reggeva le prime pagine dell'*Incitation aux discours*⁹. C'è però, racchiusa in un'intervista del 1983, ritoccata l'anno successivo, una notizia che ci riporta alla prima età moderna: «J'ai écrit une esquisse, une première version d'un livre sur la morale sexuelle au XVI^e siècle, où le problème des techniques de soi, l'examen de soi même, la charge d'âmes sont très importants à la fois dans les églises protestante et catholique»¹⁰. L'*Esquisse* non è stata trovata tra le carte di Foucault. Con tutta probabilità, tenuto conto della data dell'intervista e del titolo (*A propos de la généalogie de l'éthique*), non si dovrebbe trattare del capitolo de *La chair et le corps* menzionato nella *Volonté de savoir* e dedicato alla pastorale («charge d'âmes») cattolica e protestante¹¹. Il modo in cui viene presentato il libro, cioè l'insistenza sulle «techniques de soi» e l'«examen de soi même», potrebbe fare intendere che *Les aveux*

⁵ Id., "Omnes et singulatim". *Towards a criticism of political reason*, in S. McMurrin (ed.), *The Tauber lectures on human values*, vol. 2, Salt Lake City, University of Utah Press, 1981, pp. 223-254.

⁶ Id., *Mal faire, vrai dire. Fonction de l'aveu en justice*, Louvain, University of Chicago Press-Presses universitaires de Louvain, 2012.

⁷ Id., *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976; *Les anormaux*, Paris, Gallimard-Seuil, 1999; V. Marchetti-A. Salomoni, *Situation du cours*, in *Les anormaux* cit., pp. 313-337.

⁸ *Les aveux de la chair* è collocato da Foucault a volte tra *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984 e *Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984; a volte come terzo volume della *Histoire de la sexualité*. In ogni caso è l'ultimo volume dell'*Histoire de la sexualité* per decisione dell'editore e non per volontà dell'autore. Vedi Marchetti-Salomoni, *La volonté de savoir e Les aveux de la chair* cit., p. 138.

⁹ Foucault, *La volonté de savoir* cit., pp. 25-31.

¹⁰ M. Foucault, *A propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours*, in *Dits et écrits* cit., vol. 4, pp. 383 e 611; *On the genealogy of ethics. An overview of work in progress*, in H.L. Dreyfus-P. Rabinow, *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics*, Chicago, University of Chicago Press, 1983, p. 231: «I have more than a draft of a book about sexual ethics in the sixteenth century, in which also the problem of the techniques of the self, self-examinations, the cure of souls is very important, both in protestant and catholic churches».

¹¹ Foucault, *La volonté de savoir* cit., p. 30n.

de la chair avevano indicato la strada per un possibile ritorno a *La chair et le corps*. Ma, avendolo inserito nei limiti del sedicesimo secolo, Foucault cambia le cose. Si tratterebbe quindi non di un ritorno ai manuali “ammnistrativi” francesi da Pierre Milhard a Louis Habert (*Les Anormaux*)¹². E nemmeno a quelli italiani di Paolo Segneri e Alfonso Maria de’ Liguori (*Volonté de savoir*). L’uno e l’altro gruppo non appariranno mai negli scritti successivi al 1976. Fanno parte di una configurazione discorsiva che, dopo *Les aveux de la chair*, si rivela assai meno problematica di quanto non appaia negli *Anormaux* e nella *Volonté de savoir*. Quello che interessa è che né il *Confessore* o il *Penitente* di Segneri, né la *Pratica* di Liguori, allo stesso modo delle tante altre istruzioni ai confessori e ai penitenti pubblicate nell’età moderna in linea con le *Pastorum instructiones* di Carlo Borromeo¹³, fanno riferimento, a parte qualche citazione di circostanza, agli *aveux* dei padri del deserto che il direttore poteva citare e che non sembravano di certo riguardare la sua persona di “peccatore”¹⁴. Nell’articolo che segue gli «examens de soi même» e le «techniques de soi» degli uomini del deserto sono presi all’interno del più importante *Esercizio di perfezione* costruito da Alfonso Rodriguez nella casa dei gesuiti alla fine del sedicesimo secolo¹⁵. Il suo manuale, per quanto riguarda il disagio che procura la pulsione genitale in chi si è consacrato alla *Pratica della perfezione*¹⁶ come effetto di astinenza dai piaceri, si basava, più che sui *Detti e fatti* dei padri, sulle *Conferenze* di Giovanni Cassiano e un po’ meno sulla *Scala* di Giovanni Climaco (579-649)¹⁷. In Italia, sia Climaco che Cassiano erano stati tradotti, il primo nel 1491 (*Sermoni*), il secondo nel 1563 (*Costituzioni e Ragionamenti*), e circolavano in numerose edizioni a stampa¹⁸. L’inserimento delle due opere nell’*Esercizio* provoca il cambiamento del genere letterario cui appartenevano: la confessione. L’autore si allinea in effetti alla stilizzata rappresentazione tridentina del direttore di coscienza e modifica in profondità il modello fondato sull’esicasta che *senza pudore* parla ai novizi di sé. Questo significa che, al contrario degli uomini del

¹² P. Milhard, *La grande guide des curés, vicaires et confesseurs*, Lyon, Rigaud, 1617 (la prima edizione è del 1604); L. Habert, *Pratique du sacrement de pénitence ou méthode pour l’administrer utilement*, Blois-Paris, Couterot et Guérin, 1689.

¹³ C. Borromeus, *Pastorum instructiones*, Antverpiae, Plantinus, 1586.

¹⁴ Foucault, *La volonté de savoir* cit., pp. 27-30; *Les anormaux* cit., pp. 177, 204, 205.

¹⁵ A. Rodriguez, *Essercizio di perfettione*, voll. 1-3, Roma, Propaganda fide, 1617-1619. Cito dall’edizione veneziana di Poletti del 1718 (*Esercizio di perfettione*).

¹⁶ Non ho trovato la prima traduzione francese del 1621 che pone numerosi e importanti problemi sul rapporto tra traduzione e adattamento. Ne dà conto Regnier des Marais nella presentazione della sua versione: *Pratique de la perfection chrétienne*, Anvers, Foppens, 1693.

¹⁷ I. Scolasticus, *Climax*, Mediolani, De Ferrariis, 1506 (traduzione di A. Traversari). Uso l’edizione della *Scala Paradisi* curata da Michael ab Isselt e stampata nell’officina birckmannica, a Colonia, nel 1583. L’opera è citata di seguito come *Scala*.

¹⁸ G. Cassiano, *Opera delle costituzioni et origine de’ monachi [...] dove si recitano ventiquattro ragionamenti dei nostri antichi padri*, Venetia, Tramezzino, 1563 (citati come *Costituzioni e Ragionamenti*); G. Climaco, *Sermoni*, Venetia, De Farri-Dalla Chiesa, 1545. Incunaboli: Matheo da Parma, Venesia, 1491; Cristoforo Mandelo, Venesia, 1492. Sono ripresi a stampa, sempre a Venezia, da Guglielmo da Fontaneto nel 1517.

deserto che probabilmente non conoscevano la pastoralità dei *directoria*, non fa conoscere a chi lo ascolta le sue tentazioni e le sue cadute. L'*Esercizio*, pure difendendo l'esemplarità dell'esperienza del deserto, si riduce in realtà a una serie di citazioni prelevate da un *corpus* di scritture nelle quali chi parla di sé è sempre un altro. Eppure il gesuita che l'ha scritto sembra essere stato in qualche misura capace di integrarvi la letteratura del deserto. Non c'è ancora segno della strategia dei nuovi trattati di involuppare il lettore, con abili soluzioni stilistiche, in una rete di allusioni che legano morbosamente il confessore al penitente. In questo articolo mi sono limitato a esaminare la parte che riprende il discorso sul sogno nella «notte» e i pensieri della «veglia», sollecitato da un'osservazione del traduttore francese. Regnier des Marais, stupito dal giudizio di un predecessore il quale aveva messo sotto accusa la tendenza di Rodriguez a mescolare «des paroles des auteurs profanes avec celles des pères», aveva scritto che tale consuetudine era così «familier aux pères de l'église greque et latine» che non ci si poteva meravigliare «que le traducteur condamne si facilement une chose de cette nature»¹⁹. Forse si potrebbe tenere conto, ma è un'impresa che va oltre questo lavoro, che il lettore delle opere dei padri in cui si parla dei problemi posti dal sogno assisteva, mentre si riesumavano i padri de deserto, alla ripresa degli studi sul quarto capitolo *Peri diates* di Ippocrate, sul *De insomniis* dello pseudo Aristotele, e su Cicerone, Artemidoro di Dalidi, Sinesio di Cirene: tutta una configurazione discorsiva che Girolamo Cardano rappresenta al livello più completo nelle sue opere sul sonno e sul sognare²⁰.

3.

All'inizio di ogni paragrafo ho procurato di riportare, a volte in testo e a volte in nota, a seconda delle esigenze, una traduzione di Cassiano del XIV secolo ad uso delle fondazioni monastiche e conventuali che avevano conservato gli scritti dei padri fondatori²¹. Il confronto tra i testi in italiano del Trecento e del Cinquecento mostra una sostanziale continuità linguistica e ideologica. È proprio il contrario, per esempio, di ciò che è avvenuto in Francia dove le versioni che abbiamo a disposizione mostrano un'evoluzione molto complessa e, per quanto riguarda l'ultima, secentesca, stretta tra accuse di giansenismo e pelagianesimo, rielaborazioni e tagli (anche di capitoli) tali da snaturare il testo²². Ho citato il *Volgarizzamento* così com'è stato reso dal curatore e, uniformandomi alla sua resa, ho semplificato l'ortografia e modificato la punteggiatura, sia dei *Sermoni* che dei *Ragionamenti*, ma ho mantenuto la sintassi e la flessione verbale.

¹⁹ Rodriguez, *Pratique* cit., p. a iij v.

²⁰ G. Cardano, *Sul sonno e sul sognare*, Venezia, Marsilio, 1989 e *Sogni*, Venezia, Marsilio, 1993.

²¹ G. Cassiano, *Volgarizzamento delle Collazioni*, a cura di T. Bini, Lucca, Giusti, 1854 (citato d'ora in avanti in testo come *Volgarizzamento*).

²² [J. Cassien], *Les colacions*, translatéez de latin en françoys par J. Golein, Paris, Vérard, [1504]; *Les conférences*, traduites en françois par le Sieur de Saligny [Nicolas Fontaine], Paris, Savreux, 1663.

I²³.

La scala alzata da Cassiano per salire verso la perfezione cominciava, nella traduzione veneziana, in questo modo: «Il monaco, quando vegghia, non abbi impugnazione alcuna di carne»; «La mente non si pigli piacere alcuno nel pensarci» (*Ragionamenti* 210v). La soluzione del *Volgarizzamento* non era stata molto diversa: «Che il monaco [nello stato di veglia] non sia danneggiato da battaglia di carne»; «Che la mente non dimori nei dilettevoli pensieri della carne» (151). Rodriguez non fa altro che ripetere che ai primi due livelli si ha accesso quando, durante il giorno, «l'uomo non si lascia vincere, né trasportare» dal pensiero dei sensi. E poi, pur venendogli alla mente, non vi si trattiene²⁴. Il terzo grado, nella resa dei *Ragionamenti*, comporta che, «vedendo le femmine, non [ci] si commuova niente in desiderarle». Il *Volgarizzamento* aveva fatto responsabile del *motus* della carne il *femineus aspectus* inteso come occhiata di donna (151). L'*Esercizio* invece, che aggiunge al movimento della carne l'alterazione dello spirito, intende il turbamento provocato dal solo fatto di vedere un corpo muliebre. E aggiunge che arrivare a «questo grado» non è «tanto comune» a causa della «fragilità e corruzione della carne». La carne infatti «in simili occasioni si solleva» mossa dal desiderio inteso come «movimento» del senso e «alterazione» dell'anima²⁵.

II²⁶.

Il quarto e il quinto livello si ricongiungono ai primi due sulla vigilanza diurna del desiderio, mentre quello successivo introduce il tema dell'angoscia che procura la notte quando si perde il controllo di sé. *Volgarizzamento*: «Il sesto grado è che, pure dormendo, [il monaco] non sia schernito dalle dilettevoli fantasie delle femmine» (151-152); *Ragionamenti*: «Il sesto grado» della perdita del desiderio «è che dormendo non si sentino fantasmi né immagini di femmine» (210v). Secondo Rodriguez, che preferisce quasi sempre alludere a un atto imprecisato («cosa disonesta», «simili cose»), il livello si raggiunge quando, «neanche dormendo», il monaco ha «illusione, né rappresentazioni, né fantasmi di cosa disonesta». La prima parte della chiosa è importante: il dileguamento delle apparizioni notturne nella funzione biologica del

²³ *Collationes* 404 e *Conférences* II 131: «Primus itaque pudicitiae gradus est, ne vigilans in pugnatione carnali monachus elidatur; secundus, ne mens illius voluptuariis cogitationibus immoretur. Terius, ne femineo, vel tenuiter, ad concupiscentiam moveatur aspectus».

²⁴ Rodriguez, *Esercizio* cit., vol. 3, col. 222.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Collationes* 404 e *Conférences* II 131-132: «Quartus, ne vigilans vel simplicem carnis perferat motum. Quintus, ne, cum memoriam generationis humanae vel tractatus ratio vel necessitas lectionis ingesserit, subtilissimus mentem voluptuariae actionis perstringat adsensus, sed velut opus quoddam simplex ac ministerium humano generi necessario contributum tranquillo ac puro cordis contempletur intuitu nihilque amplius de eius recordatione concipiat, quam si operationem laterum vel cuiuslibet alterius officinae mente pertractet»; *Collationes* 404 e *Conférences* II 131: «Sextus castimoniae gradus est, ne inlecebrosis phantasmatis feminarum vel dormiens inludatur».

sonno è «segno» che la funzione psichica di riprodurre nella mente illusioni, rappresentazioni e fantasmi è interrotta («neanche ve n'è specie nella memoria»). Ma, molto più importante, la seconda osservazione, dato che incorpora nell'insegnamento del cammino di perfezione un pensiero, accolto dai direttori di coscienza dell'età moderna, che il sogno erotico, «benché non sia peccato, perché l'uomo sta dormendo, è nondimeno segno di non essere vinto e soggiogato affatto l'appetito sensuale, né scancellata totalmente la memoria di simili cose».

III²⁷.

Lo schema del gesuita spagnolo è tratto alla lettera da un passaggio di Cassiano che aveva accolto nelle *Costituzioni* la possibilità che la perdita del desiderio sigillasse la perfezione: «Sarà un manifesto segno se la predetta purità sarà in noi perché, dormendo, non ci apparirà avanti veruna immagine che ci commuova o tiri a piacere veruno vizioso» (45v). Poi, cavando la convinzione dall'abate Cheremone, aveva fatto intendere che la *ludificatio* notturna era un evento imposto dalla natura e quindi restava esente da peccato. Sospettava però, come dubitavano altri uomini del deserto, che la cosa fosse molto più complicata. Non poteva il sogno essere indizio di un desiderio non del tutto domato dalle pratiche ascetiche di disciplinamento del corpo e della mente? Non potrebbe quel frammento di desiderio che aveva attraversato la veglia essere rimasto celato nelle profondità dell'anima? *Volgarizzamento*: «Non crediamo che questo schernimento sia sottoposto al peccato, tuttavia egli è segno di concupiscenza che sta nascosta nelle midolla dentro» (152). *Ragionamenti*: «Noi crediamo che queste illusioni non obbligano a peccato, nondimeno è pur indizio che ancora nelle medolle ci sta nascosta la concupiscenza» (210v). *Costituzioni*: «Perché, quantunque tal movimenti non si possino a pieno imputare a peccato, non è però segno di una perfetta mente e di una sincera mortificazione e di avere il cuore ben purgato da' vizi quando vengono ad ingannarci quelle fallaci visioni» (45v).

IV²⁸.

²⁷ *De institutis* 89 e *Institutions* 274: «Cuius puritatis hoc erit evidens indicium ac plena probatio, si vel nulla imago inlicens quietis nobis et in soporem laxatis occurrat, vel certe interpellans nullos concupiscentiae motus valeat excitare»; *Collationes* 404 e *Conférences* II 132: «Licet enim hanc ludificationem peccato esse obnoxiam non credamus, concupiscentiae tamen adhuc medullitus latitantis indicium est. Quam tamen inlusionem diversis modis constat accidere»; *De institutis* 89 e *Institutions* 274: «Licet enim ad plenam peccati noxam talis commotio minime reputetur, tamen necdum perfectae mentis indicium est nec ad purum excocti vitii manifestatio, cum per fallaces imagines huiusmodi operatur inlusio».

²⁸ *Collationes* 404 e *Conférences* II 132: «Nam secundum illum usum, quem vigilans exercere vel cogitare consueverat, etiam dormiens unusquisque temptatur»; *De institutis* 90 e *Institutions* 274: «Qualitas enim cogitationum, quae distentionibus diei neglegentius custoditur, probatur quiete nocturna. Et idcirco cum intercesserit aliqua talis inlusio, non culpa somni credenda est, sed neglegentia temporis praecedentis et manifestatio morbi latentis intrinsecus, quem non primitus noctis hora parturiit, sed intus animae reconditum fibris ad cutis superficiem somni refectione produxit,

Le *Conférences* avevano svolto la questione distinguendo i diversi modi in cui si producono le *species* responsabili delle turbolenze nella profonda oscurità del deserto, partendo in primo luogo dalla convinzione che la tentazione sopraggiunta nel sonno ha intima connessione con gli atti e i pensieri della veglia. Il *Volgarizzamento* inverte la successione e traduce: «Catuno è tentato dormendo secondo il modo ch'egli usava d'operare o pensare vegghiando» (152). I *Ragionamenti*, rispettando il rapporto che va dal giorno alla notte, scrivono: «Secondo che l'uomo si trova – vegghiando – esercitarsi col pensiero, così dormendo se gli rappresentano le dette immaginazioni» (210v). Nell'opera istituzionale Cassiano era stato molto penetrante dicendo che il sonno fa affiorare *qualcosa* che durante il giorno aveva toccato la mente, sottratta – anche solo per un attimo – al controllo della volontà. Quest'ultima però, intervenendo, ha spostato altrove ciò che è stato «oziosamente pensato». *Costituzioni*: «Ogni volta che vengono, queste illusioni si hanno a imputare non al sonno, ma alla negligenza del tempo passato, quando si vegghiava» (45v-46r). Il sonno, distendendo la persona, non fa altro che permettere al desiderio di affiorare liberamente, dalle profondità in cui si era annidato (le «medolle»), *ad cutis superficiem*. «Il qual male non [lo] causa principalmente la notte, ma, essendo il [male] ascosto nell'anima», è la «quiete» che lo «mena e tira a la superficie de la pelle» (46r).

V²⁹.

Climaco, nell'appendice al discorso ventisettesimo dei *Sermoni*, mettendo in crisi la scala discussa nel frammento 153, mostra il pericolo di una derivazione del desiderio dall'accidia come proiezione del demone meridiano nel sonno di mezzanotte. «Dura e faticosa cosa è, specialmente al tempo de l'estate, scacciare [il sonno] a mezzogiorno, onde solo in quel tempo non si deve scacciare dalla orazione la compagnia de l'opera manuale per vincere quello molto pericoloso sonno. So che il demonio dell'accidia suole preparare la via al demonio de la fornicazione il quale, fortemente risolvendo il corpo e nel sonno sommergendolo, opera quasi manifestamente nelli quieti solitari, per laidi sogni, contaminazione di carne» (206r).

VI³⁰.

arguens occultas aestuum febres, quas per totum diei spatium noxiis cogitationibus pasti contraximus: ut solent malae quoque valitudines corporum non ea colloqui tempestate in qua videntur emergere, sed negligentia sunt praeteriti temporis acquisitae, quo pastus quis imprudenter escis contrariis noxios umores sibimet letalesque contraxit».

²⁹ *Scala* 161v: «Difficile ac durum est aestivo maxime tempore excutere meridianum somnum. Tunc enim et solum fortasse nequaquam reiicendum est opus manuum. Novi accidiae spiritum praeparare ac praecire fornicationis spiritum solere ut valide corpus resolvens atque in somnum praecipitans veluti per somnium inquinaciones quiescentibus inducat».

³⁰ *Collationes* 404 e *Conférences* II 132: «Aliter enim falluntur hi qui carnalem copulam norunt, aliter qui femineae sunt commixtionis expertes»; «Illi autem sordidioribus magisque expressis phantasmatis inluduntur».

Cassiano aveva aggiunto però altre importanti distinzioni che, partendo da luoghi già comuni nella teologia del suo tempo, complicano sempre di più il discorso che procede affidando alla scrittura la nostalgia di una pittura mentale degli effetti di desiderio (*copula, commixtio*). Scrive, per esempio, che bisogna considerare a parte le insidie che vengono tese a coloro che non sanno cosa sia l'unione fisica dei corpi, ma sanno immaginarla. *Volgarizzamento*: «Altrimenti sono ingannati coloro che non sanno che sia opera carnale» (152); *Ragionamenti*: «Altre illusioni [ha] chi non ha conosciuto femmina mai» (210v-211r). Essi sono angustiati da sogni più semplici e più misurati. Possono quindi affrancarsene con minore zelo e minore sforzo. *Volgarizzamento*: «Costoro secondamente che sogliono essere stimolati da più semplici e da più puri sogni, così si possono purgare per più leggeri modi e con meno fatiche» (152). *Ragionamenti*: «Questi ultimi sogliono avere più semplici e puri sogni, così anco si possono rimediare e purgare con minor diligenza e fatica» (210v-211r). Chi, invece, ha conosciuto il corpo d'una donna è aggredito da figure più stagliate e forme più nitide che avvilluppano la sua mente e la volontà non riesce a districare. *Volgarizzamento*: «Sono scherniti da più sozze e da più spesse fantasie» (152). *Ragionamenti*: «Sono delusi da più sporche e più chiare fantasie» (211r).

VII.

Rodriguez, al contrario di Cassiano, non sembra nutrire interesse per la memoria della carne, che troviamo affrontata più volte dagli scrittori del deserto e considerata, se lasciata scorrere, come incentivo. Si limita a richiamare un'avvertenza di Gregorio Magno: «Alcune volte le tentazioni disoneste e l'essere la persona molestata da pensieri e movimenti cattivi sogliono essere vestigi e reliquie della mala vita passata e pena e castigo della libertà e mala usanza antica». Il «fuoco» che continua a ardere «s'ha da estinguere con lacrime». Cioè «piangendo [...] le cose passate». Ma questo significa che le «cose passate», per essere distrutte, vengono di continuo richiamate alla mente³¹. Del resto anche negli *Apophthegmata patrum* il vegliardo che investiga sulle preoccupazioni d'un confratello domanda: «Hai forse a che fare con una donna?». E, non prendendo in alcuna considerazione la risposta del novizio («I miei pensieri sono immagini vecchie e nuove; sono ricordi che mi disturbano e fantasmi di donne»), ripete il consiglio tradizionale tratto dalla convinzione che ciò che non cade sotto i sensi viene dimenticato: «Non temere i morti» – cioè i ricordi di donna. «Ma fuggi i vivi» – cioè le donne. E siamo in questo modo rimandati alla città, cioè là dov'è la *fornix* come luogo in cui si conclude la tentazione. È quindi opportuno riprendere in mano la clausola del secondo apoftegma in cui una monaca apostrofa un fratello che, incontrando sul suo cammino un gruppo di donne, le aveva salutate nominandole per

³¹ Rodriguez, *Esercizio* cit., vol. 3, col. 248.

genere: «Se tu fossi un monaco perfetto non ci avresti guardato e non ti saresti accorto che siamo donne»³².

VIII³³.

C'è nel testo latino di Cassiano un'ardita postillatura che complica ancora di più il nesso del giorno con la notte. Tutti coloro che hanno intrapreso il cammino di perfezione incominciano a detestare, anche quando la mente è immersa nel sonno, così come l'avevano esecrato durante la veglia, ciò che un tempo era stato fonte di piacere. *Volgarizzamento*: «A poco a poco [...] la mente addormentata nel sonno si converte a odiare quella cosa dalla quale sentiva prima diletto» (154). In questa conclusione c'è una figura, ripresa poco dopo (ma la troviamo disseminata anche altrove), che contiene una spiegazione comprensibile solo nella misura in cui l'eiaculazione imposta dalla natura avvenga in assenza di piacere. I *Ragionamenti*, come consapevoli della difficoltà, riportano la cosa alla veglia. Ci sono dei monaci che «cominciano avere in odio [...] anco le dette fantasie notturne»: quei sogni che portano allo «sgravamento» del seme come legge di natura (211r). Esiste tuttavia anche un livello superiore di *ieiunitas*: quello dell'inaridimento dell'umore generativo. Ma il monaco deve sapere che il venire meno del liquido vitale viene concesso come ricompensa solo agli uomini gagliardi e determinati. La conclusione di Cassiano, ponendo ai traduttori notevoli difficoltà, è però restrittiva. *Volgarizzamento*: «Non si può proporre a forma di generale comandamento, cioè che la nostra mente si fermi nella purità di quella castità in sino a tanto che, morto quello naturale movimento della carne, al postutto non sostenga quello vituperoso licore» (152). *Ragionamenti*: «Non si può ponere come regola generale: cioè che la mente nostra possi giungere a tanta castità che, mortificato il naturale movimento de la carne, non patisca esito alcuno di seme» (211r).

IX.

Rodriguez accoglie la convinzione che la perfezione relativa rientri nell'ordine delle cose dato che ci sono casi in cui, si dice, il «movimento» della carne è esente da turbamento e l'erezione è stata piegata dall'esercizio di raffrenamento delle passioni attraverso la dieta: «Il settimo e ultimo grado [...] è quando uno è arrivato a tanta purità che, né vegliando né dormendo, sente più in sé quei movimenti che, con cause naturali, sogliono venire, di maniera che, con la forza della grazia, l'appetito sta quieto e pacificamente soggetto». Il gesuita, oltre a mantenere il concetto di uno stato

³² *Vita e detti dei padri del deserto*, a cura di L. Mortari, Roma, Città Nuova, 2001³, p. 291.

³³ *Collationes* 404-405 e *Conférences* II 132-133: «Donec paulatim secundum mensuram castitatis, ad quam unusquisque contendit, in odium illius rei quam voluptariam antea sentiebat mens etiam somno sopita vertatur»; «Et quia id quod illi specialiter divini muneris largitate conlatum est proponi ad generalis praecepti non potest formam, scilicet ut eo usque mens nostra castitatis ipsius puritate formetur, ut etiam ipso naturali motu carnis emortuo illum obscenum liquorem omnino non perferat».

terminale raggiungibile per straordinaria benevolenza divina («la grazia»), introduce un elemento che, se abbiamo esaminato bene la letteratura del deserto, non vi compare. La «natura debole e inferma» del monaco può godere «parte di quella felicità e privilegi ch'ebbe nel primo stato dell'innocenza». Questo significa riportare la storia del corpo allo stato precedente lo stadio in cui compaiono i caratteri sessuali del maschio. L'annotazione richiama un versetto paolino (*Romani* 6.6-7) e, ricontestualizzandolo al particolare, lo spiega in questo modo: in coloro che hanno raggiunto la sommità «si toglie al peccato, con la grazia del signore, la forza e il dominio che suole avere, sì che non sentono movimento alcuno disordinato, né cosa che di sé abbia sentore, ma vivono in carne come se non l'avessero»³⁴.

X³⁵.

Rodriguez non ha trovato nei resoconti di Cassiano un passaggio che gli sarebbe stato utile. Un fratello, per mezzo di procedure disciplinari sempre più severe, aveva visto estinta nel cuore la concupiscenza («purezza interiore»). S'era imposto allora di fare un ulteriore avanzamento per estinguerla anche nel corpo («purezza esteriore»). *Ragionamenti*: «Questo abate adunque, facendo istanza di continuo, e dì e notte pregando dio che lo facessi casto così del corpo come de l'animo e de la mente, non mancando senza sparagno alcuno di digiunare e di vegghiare, vedendo che già l'orazioni sue cominciavano a essere esaudite e che smorzano in lui gli ardenti fuochi della concupiscenza, avendo gustata la soavità di questa purezza, tuttavia si accendeva con il desiderio di pervenire a maggior grado di castità» (153r)³⁶. Si propose quindi di ottenere una condizione nella quale «non fosse da qui innanzi molestato da esso semplice e naturale movimento il quale si accende eziandio nei parvoli e in quelli che prendono latte» (*Volgarizzamento* 79); «Di maniera che si trovasse alieno da ogni atto di libidine e fosse libero e privo ancora di quei moti e incentivi de la carne che appaiono non solo negli uomini, ma anco nei putti e in quelli che allattano e sono nella cuna» (*Ragionamenti* 153r).

³⁴ Rodriguez, *Esercizio* cit., vol. 3, coll. 222-223.

³⁵ *Collationes* 293 e *Conférences* I 244-245: «Hic igitur pro interna cordis atque animae castitate nocturnis diurnisque precibus, ieiuniis quoque ac vigiliis infatigabiliter insistens, cum vidisset orationum suarum obtinuisse se vota, cunctosque aestus in corde suo concupiscentiae carnalis extinctos, velut suavissimo gustu puritatis accensus, in maiorem sitem, zelo castitatis exarsit, et interioribus coepit ieiuniis atque obsecrationibus incubare, ut mortificatio passionis huius, quae interiori homini suo dono dei fuerat attributa, ad exterioris etiam puritatem eatenus pervenerit, ut ne ipso quidem simplici ac naturali motu, qui etiam in parvulis atque lactantibus excitatur ulterius pulsaretur».

³⁶ *Volgarizzamento* 79: «Soprastando costui infaticabilmente a pregare dio il dì e la notte con molti digiuni e in vigilie per avere la castità dentro dal cuore e dall'anima, poi che si vide avere accivito quello che desiderava nelle sue orazioni, e spenti nel cuor suo tutti gli ardori della concupiscenza della carne, acceso come d'un soavissimo assaggio di purezza, infiammosi per zelo di castità a maggior sete».

XI³⁷.

L'ultima frase sembra spiegare la restrizione di Rodriguez. La «felicità» e lo speciale onore «che l'uomo ebbe nel primo stato dell'innocenza» non era «innocente» dato che non era esente dall'inturgimento dei genitali. Solo «dio avrebbe potuto sradicare a fondo quegli stimoli della carne che perfino la tecnica dell'arte umana suole mortificare», senza successo, «con il ricorso a certe bevande o a certe medicine o con il taglio prodotto dai ferri». *Ragionamenti*: «Pensava che dio più facilmente gli avessi da concedere [l'atrofia del membro genitale] per avergli fatto grazia prima di quell'altra purità interiore [atrofia del desiderio che ha sede nel cuore] che era molto più difficile ad ottenersi. [Infatti] la esteriore mortificazione degli incentivi della carne non solo si acquista per grazia di dio, ma assai volte con industria umana per via di medicina e de amputazione di membri genitali» (153r)³⁸.

XII³⁹.

Sappiamo ben poco sulle tecniche farmacologiche di ritenzione nel corpo della produzione spermatica in uso nel deserto del quarto secolo. Sappiamo qualcosa di più sulle arti chirurgiche di evirazione e di legamento dei vasi. Quello che però qui interessa è il fatto che l'intervento di soppressione della ghiandola dove avviene l'elaborazione finale del seme venga sognato aprendo una nuova zona nello spazio onirico del deserto. *Ragionamenti*: «Stando in quella supplicazione tutto intento e fermo, gli apparve l'angelo, la notte, in visione, aprendogli il ventre di donde ne cavò fuori un pezzo di carne tutto infocato. E, gettandolo via, rassetto il ventre come prima era. E rimise l'intestini al luogo suo dicendogli: "Ecco che tutti l'incentivi della carne ti sono stati ora tolti. E sappi ch'oggi tu hai ottenuta una perpetua purità di carne che ti durerà per l'avvenire sempre secondo che fedelmente tu l'hai tanto addomandata"» (153r)⁴⁰.

³⁷ *Collationes* 293-294 e *Conférences* I 245: «Indepti scilicet muneris experimento, quod se noverat non laborum merito, sed dei gratia consecutum, ardentius animatus ad hoc quoque similiter obtinendum, credens multo facilius hos stimulos carnis radicitus deum posse convellere, quos etiam humanae artis industria nonnunquam solet quibusdam poculis vel medicamentis, seu ferri sectione detrahare; quandoquidem illam spiritus puritatem quae sublimior est, quamque impossibile est humano labore vel studio comprehendi, suo munere contulisset».

³⁸ *Volgarizzamento* 79: «Credendo ancora che dio potesse molto più leggermente divellere dalle barbe questi stimoli della carne, i quali alcuna volta suole altri per senno d'arte umana trarre fuori per cotali beveraggi o per medicamenti o per tagliare di ferro».

³⁹ *Collationes* 294 e *Conférences* I 245: «Cumque petitioni coeptae supplicatione iungi ac lacrimis indefessus insisteret, adveniens ad eum angelus in visione nocturna, eiusque velut aperiens uterum, quandam ignitam carnis strumam de eius visceribus avellens atque proiciens, suisque omnia ut fuerat locis intestina restituens: "Ecce – inquit – incentiva tuae carnis abscisa sunt, et obtinuisse te noveris, hodierno die, perpetuam corporis puritatem quam fideliter poposcisti».

⁴⁰ *Volgarizzamento* 79: «Venne l'angelo di dio a lui in visione, di notte. E parve che gli aprisse il ventre e traessegli delle interiora una cotale ragunanza di carne affocata. E gittolla via. E rimettendo le interiora dentro nel suo luogo, disse a lui: Or ecco che ti sono tagliati i granelli della carne tua. Onde

XIII⁴¹.

L'*Esercizio* di Rodriguez lascia da parte anche un altro importante problema medico-psicologico sollevato da Cassiano. L'autore delle *Collationes*, accanto all'interpretazione del fenomeno dell'emissione del seme durante il sonno come effetto dei sogni in quanto il corpo trattiene resti di *eidola* diurni, allega la tesi contraria che sia la pletora degli umori corporali, secreti dalla natura umana, a formare le immagini che costituiscono il sogno erotico. *Ragionamenti*: «Non posso fare ch'io non adduca l'opinione c'hanno alcuni, sopra questa macchia di carne, i quali dicono ch'ella non per questo conto accasca dormendo, perché i sogni ingannano, ma accade perché la ridondanza di quel umore ha alcuni piacevoli inganni nel cuore infermo» (211r)⁴².

XIV⁴³.

Coloro i quali approvano l'inversione dello schema onirocritico tradizionale sostengono, cominciando ad attribuire l'erezione e la polluzione alla forza dirompente dell'organismo, che le immagini coinvolgenti la sessualità cessano quando si estinguono gli umori che portano al turgore della verga e all'emissione del liquido spermatico. *Volgarizzamento*: «Anche dicono che a quello tempo che quella abbondanza non molesta secondo che cessa l'umore, così cessa lo schernimento» (152). *Ragionamenti*: «Finalmente dicono che, quando quella massa seminale non inquieta l'uomo, che allora anco cessano le illusioni» (211r). I partigiani di questa tesi approvano, di conseguenza e senza riserve, la linea di condotta ascetica consistente nel condannare a morte la carne. L'alterazione morfologica e strutturale del corpo deve arrivare al limite estremo, ma non può tuttavia valicarlo. Si tratta quindi di darsi un sistema di vita che agisca – in primo luogo – sul processo di produzione degli umori naturali che, con il controllo del pane e dell'acqua, lentamente si prosciugano. Scrive Iperechio: il monaco che nelle ore meridiane non è morigerato nell'alimentazione «sarà vittima delle illusioni e delle fantasie notturne»; invece «il letto di chi digiuna sarà senza macchia» di umori seminale «e il suo sonno [sarà] privo

sappi che tu hai guadagnata oggi la perpetuale castità del corpo la quale tu hai addomandata fedelmente».

⁴¹ *Collationes* 405 e *Conférences* II 133: «Opinionem sane quorundam, quam super hac carnis conluuione definiunt, silere non debeo, qui dicunt non idcirco eam dormientibus evenire, eo quod eam producat fallacia somniorum, sed potius quia redundantia umoris illius aliquas in aegrotanti corde fingat inlecebras».

⁴² *Volgarizzamento* 152: «E pertanto non debbo tacere la opinione d'alcuni che diterminano sopra questo schernimento della carne (*conluuio carnis*) e dicono che non avviene a quelli che dormono però che quello proceda da inganno de' sogni (*fallacia somniorum*), ma più tosto perché il traboccamento di quello umore (*redundantia umoris*) mette alcuni diletteamenti (*inlecebrae*) nello infermante cuore».

⁴³ *Collationes* 405 e *Conférences* II 33: «Denique [i sostenitore della seconda tesi] aiunt quod illo tempore, quo non inquietat illa concretio, quemadmodum fluxus eius, ita etiam inlusio conquiescat»

di fantasie notturne». Il fatto è che il digiuno del monaco non è soltanto «un freno per le passioni». Esso «dissecca le sorgenti del piacere»⁴⁴.

XV⁴⁵.

Il sonno, avverte Climaco, è lo stato fisiologico di riposo nel quale, nel corso della notte, sono interrotti i rapporti sensoriali e fermate le relazioni dell'organismo con l'ambiente (cambiamento della coscienza e delle funzioni corporee). *Sermoni*: «Il sonno è una coadunazione e raccoglimento delle parti della natura perché, cessando nel sonno il dispergimento delli sentimenti esteriori in diverse cose, la natura raccoglie insieme le sue forze e così riposandosi si nutrica e si stenta» (133v). L'anacoreta era consapevole che la sua pesantezza portava con sé dei pericoli. Nel sonno profondo il soggetto perde la possibilità di controllo e cade sotto la dominazione dei sogni. Ecco perché il perfetto modello ascetico, con una sfida destinata all'insuccesso, sembra essere quello della veglia anche nella notte. *Sermoni*: «Le vigilie nelli virtuosi esercizi occupate spezzano li carnali movimenti e incendi e dalli laidi sogni liberano» (135v); «Il vigilante monaco è pescatore delle buone cogitazioni (*piscator cogitationum suarum*) e quelle, nella tranquillità della notte considerando, elegge; e ritiene le buone e uccide e caccia via le cattive e pericolose» (135v).

XVI.

Macario di Alessandria, stando a quello che riporta Palladio nella *Historia lausiaca*, «s'impegnò a dominare il sonno» e a reprimere la sonnolenza. «Raccontò di non essere entrato sotto un tetto» per quasi tre settimane, mentre di giorno «veniva bruciato dalla calura e di notte agghiacciato dal freddo». Rischiò di entrare in coma irreversibile quando l'abbassamento della vigilanza, nel sopore, arrivò a intorpidirgli la psiche: «Se non fossi entrato presto sotto il tetto e non avessi accettato il sonno, il mio cervello si sarebbe disseccato al punto di sospingermi per sempre nell'incoscienza». Ne trasse il seguente insegnamento: «Per quanto dipendeva da me ho vinto; per quando dipendeva dalla natura, che esige il sonno, ho ceduto»⁴⁶.

XVII.

Anche Mosé l'Etiopio non si era voluto piegare all'idea che il sonno fosse una necessità fisiologica. Quando, per liberarsi dai sogni di desiderio, ricevette l'ordine di «rifugiarsi

⁴⁴ Iperechio, *Consigli agli asceti* cit., pp. 32, 28.

⁴⁵ *Scala* 107r-109r: «Somnus est naturae ex parte constantia, imago mortis, sensuum feriae. Unus quidem est somnus, habet autem plurimas (sicut et concupiscentia) occasiones sive causas»; «Vigiliae incendium libidinis frangunt atque a sonniis liberant»; «Vigilans monachus piscator cogitationes, easque per tranquillitatem noctis facillime et considerare et capere potest».

⁴⁶ Palladio, *La storia lausiaca*, testo critico a cura di G.J.M. Bartelink, Milano, Mondadori, 1974, pp. 79-81; Palladius, *Die lateinische Uebersetzung der Historia Lausiaca*, Textausgabe von A. Wellhausen, Berlin-New York, De Gruyter, 2003, p. 537.

nella veglia» (ovverosia di rinunciare al riposo fisico-psichico denominato sonno) e di pregare «rimanendo digiuno», obbedì. Per sei anni rimase «in piedi in mezzo alla cella» recitando le sue orazioni senza mai «chiudere gli occhi». Ma, delle fantasie, «non riuscì ad averla vinta», certamente perché il suo organismo cedeva e cadeva in preda ad allucinazioni ipnagogiche⁴⁷. Pacomio nel primo dei *Frammenti* ricorda che il diavolo, quando vede il monaco «cedere un poco alla sonnolenza [...], gli gira intorno e si nasconde finché non lo vede addormentato. Allora, all'improvviso, lo assale e lo trascina nell'errore»⁴⁸. Nella *Catechesi* 1.11, richiamato *Proverbi* 6.4-5 («Non concedere sonno ai tuoi occhi, né riposo alle tue palpebre, perché tu possa sfuggire ai lacci come una gazzella»), non esita a dare conto della sua esperienza: «Più volte, fin dalla mia giovinezza, quando ero nel deserto, tutti gli spiriti mi hanno molestato. Mi affliggevo al punto che il mio cuore veniva meno, così che pensavo di non poter resistere alle minacce del drago». Ma, se «fuggivo presso dio [...], con digiuni e notti di veglia, l'avversario e tutti i suoi spiriti divenivano impotenti di fronte a me»⁴⁹.

XVIII⁵⁰.

La ventunesima delle *Conferenze* di Cassiano è dedicata al risveglio e ai riti che l'accompagnano. L'abate Teona aveva stabilito le regole di consacrazione del ritorno delle membra alla vitalità del corpo (*rediviva alacritas*) dopo la stasi della notte e prima che con il risveglio s'imprima nel cuore un qualsiasi movimento dei sensi (*motus sensus*). Elenca quindi le «primizie» mattutine che comprendono infine l'allontanamento di ogni indugio del pensiero sui sogni dai quali era appena uscito. In questo modo complicò ulteriormente il rapporto tra il giorno e la notte quasi che non fosse possibile stabilire una distinzione tra i due regimi. *Ragionamenti*: «In noi preveniamo a tutti i pensieri e opere nostre carnali acciò non ci disturbassino da l'ufficio nostro di lodare, la prima cosa, iddio» (290v). L'originale è invece molto ricco di senso. Si presta, come il testo del *Volgarizzamento* che cerca con qualche fatica di meglio orientarsi nella prosa

⁴⁷ Palladio, *La storia lausiaca* cit., p. 101.

⁴⁸ Pacomio, *Regole e scritti*, a cura di L. Cremaschi, Magnano, Qiqajon, 1988, p. 271.

⁴⁹ *Ivi*, p. 209.

⁵⁰ *Collationes* 574-575 e *Conférences* III 100-102: «Cum expergefacti a somno et quasi rediviva post soporem alacritatem surgentes, priusquam motum sensus illius corde concipiant vel memoriam aut curam rei familiaris admittant, cogitationum suarum ortus atque principia divinis consecrant holocaustis»; «Nullus namque est alius quem aut propheta praevenit matutinus aut nos praevenire similiter debeamus, nisi aut nosmet ipsos, id est occupationes nostras et adfectus curasque mortales, sine quibus esse non possumus, aut suggestiones subtilissimas inimici, quas nobis adhuc quiescentibus ac sopore demersis per phantasias inanum somniorum inferre conatur, quibus nos mox evigilatos occupet et involuat, ut primitiarum nostrarum opima deflorans primus ipse decerpatur»; *De institutis* 91 e *Institutiones* 278: «Emergentes etiam peccatores terrae nostrae, id est sensus carnales, in matutinis sui ortus nos oportet extinguere, et dum adhuc parvuli sunt adlidere filios Babylonis ad petram, qui nisi dum tenerimi sunt fuerint enecati, adulti per conviventiam in perniciem nostram validiores insurgent aut certe non sine magno gemitu ac labore vincuntur».

latina ma procede a tagli ingiustificati, a soluzioni che sollevano numerosi problemi⁵¹. Il più importante dei quali fa riferimento all'*io del mattino* ch'è ancora prigioniero dei fantasmi entrati nella notte. Vale a dire quando il corpo era esposto, senza difese, alle suggestioni insinuate dal demonio per mezzo dei sogni. La questione è ripresa nelle *Costituzioni* dove Cassiano aggiunge qualcosa di ancora più pericoloso per l'equilibrio del monaco: la proiezione del sogno nella veglia. Scrive infatti che i sensi o «pensieri» carnali vanno sterminati (*oportet extinguere*) al mattino, nello stesso momento in cui – insieme al monaco – essi si risvegliano, affinché non prendano «forza nel cuore» e diventi difficile sradicarli (46r).

XIX⁵².

Germano, il compagno di Cassiano, verso la fine della conferenza, consapevole che il solitario aveva chiarito la questione in generale ma che restavano fuori molti problemi particolari, solleva l'argomento che, stando alla sua esperienza, lo fa cadere in una profonda depressione – invilimento nella coscienza e atteggiamento passivo nelle pratiche devozionali. Lo formula in questo modo: il monaco, impegnato a osservare una pratica alimentare che avrebbe dovuto ridurre la forza del sangue che alimenta il desiderio nel cuore, si accorge, quando al termine del sonno ritorna la sensibilità, che le immagini della notte hanno procurato una eiaculazione. Non riesce quindi a spiegarsi come mai, proprio nel momento in cui il corpo del *ieiunans* è giunto quasi allo sfinimento, la carne lo chiama a una lotta ancora più implacabile. *Ragionamenti*: «Tu ci hai dichiarata una difficile questione. Ma ti pregamo bene ch'appresso la predetta grazia che ci hai fatta tu ci dichi perché è che, quanto più noi rigorosamente digiunamo, tanto più alle volte ci sentiamo che la carne ci dà impaccio, di maniera – dico – che ci conduce spesso fino alla polluzione, ch'è cagione di farci invilire nelle coscienze nostre e ci fa neglenti a l'orazione» (293v)⁵³.

⁵¹ *Volgarizzamento* 268: «[Cacciamo] i sottilissimi sommettimenti del nemico, e' quali, mentre che noi ci posiamo e siamo ben profondati nel sonno, si sforza di mettere in noi per fantasie di vari sogni. Ne' quali sommetimenti, incontanente che noi ci svegliamo, c'imbriglia e involve a ciò che, corrompendo la grassezza delle nostre primizie, egli sia il primo che se le abbia».

⁵² *Collationes* 582 e *Conférences* III 111-112: «Oscurissimam quaestionem et multis etiam ut putamus incognitam apertissime revelasti. Unde ut hoc quoque profectui nostro adicias deprecamur, ut cur interdum etiam propensius ieiunantibus nobis et exhaustis atque defectis vehementiores spugnae corporis excitentur, diligenter edisseras. Nam plerumque etiam expergefacti e somno cum deprehenderimus nos sordidi liquoris contagium pertulisse, ita deicimur conscientia, ut ne ad ipsam quidem consurgere orationem fiducialiter audeamus».

⁵³ *Volgarizzamento* 273: «Tu n'ha manifestata una scurissima questione e non saputa da molta gente, secondo 'l nostro credere. Ma a ciò che tu aggiunga qualcosa al nostro miglioramento sì te ne preghiamo che tu ci spiani diligentemente perché interviene alcuna volta che digiunando noi lungamente, essendo infraliti e quasi venuto meno, ci sono mosse più forti battaglie di corpo che, molte volte, quando svegliati noi dal sonno ci troviamo essere corrotti fra 'l sonno sì gran coscienza ne abbiamo che non siamo arditi di levarci all'orazione?».

XX⁵⁴.

Cassiano dedica lo spazio più importante alle illusioni della notte nella successiva conferenza (*De nocturnis inlusionibus*). Teona, che aveva chiesto una sospensione, riprende e riformula la domanda, irta di difficoltà, posta da Germano con una precisione molto maggiore. *Volgarizzamento*: «Se io non sono ingannato questa fu la vostra questione: perché interviene tal volta che, digiunando noi più largamente, siamo più leggermente punti dalle tentazioni di questa carne; e molte volte, facendo più stretta astinenza, e avendo più afflitto e macero il corpo, abbiamo più forti tentazioni, in tal modo che, come voi medesimi confessate, da che noi ci destiamo, ci troviamo bagnati della corruzione de' naturali umori» (274); *Ragionamenti*: «Se non m'inganno la domanda vostra fu questa: perché era che leggermente digiunando manco semo molestati dalla carne e quando digiunamo più strettamente semo più molestati di sorte che c'interviene a le volte la polluzione?» (294r).

XXI⁵⁵.

Sul monaco che, in condizioni fisiologiche giunte al limite, si trova bagnato dalla profusione di liquidi genitali, l'abate dà una spiegazione che sembra essere il riassunto di una delle concezioni che circolavano a quel tempo nel deserto. La prima fa semplicemente riferimento alla relazione proporzionale tra alimentazione e produzione della materia spermatica. La seconda rinvia all'*incuria mentis*, una forma di mancata vigilanza delle divagazioni del pensiero, che ne fa aumentare la quantità; la natura di conseguenza espelle la sostanza in eccesso. La terza convoca le insinuazioni dell'avversario. *Ragionamenti*: «I nostri maggiori dissero che tre sono le cause di questa molestia e tentazione (*infestatio*), perché il seme si moltiplica per il mangiare troppo e, moltiplicato per negligenza nostra, la natura il butta fuori, o vero il nemico è quello che n'è cagione» (294v)⁵⁶.

XXII⁵⁷.

⁵⁴ *Collationes* 584 e *Conférences* III 116: «Hoc enim, nisi fallor, inquisitio vestra complexa est, cur interdum remissius iucundantes levioribus carnis huius aculeis titillemur et nonnunquam districtius abstinentes adflictio exhaustoque corpore incentivis acrioribus urgueamur, ita ut, quemadmodum patefecit vestra confessio, expergefacti repperiamus nos umorum naturalium egestionem respersos».

⁵⁵ *Collationes* 584 e *Conférences* III 116: «Huius ergo infestationis triplicem causam nostri prodidere maiores, quae modum temporis constituti intempestivis inrumpat excessibus. Aut enim superflua escarum nimietate congeritur aut per incuriam mentis elabatur aut inimici inludentis insidiis provocatur».

⁵⁶ *Volgarizzamento* 275: «Tre cagioni n'hanno assegnate i nostri maggiori di questa molestia che n'è data, la quale rompe il modo del tempo ordinario per li avvenimenti che vengono innanzi tempo di soperchio. Od egli si grava per troppo soperchio di mangiare o di bere, od egli esce fuori per mala guardia della mente, od egli s'accende per gli aguati del nimico che inganna».

⁵⁷ *Collationes* 584-585 e *Conférences* III 116-117: «Primum igitur gastrimargiae, id est voracitatis vel gulae vitium hanc redundantiam obsceni umoris extrudit. Nam et cum districtioris abstinentiae tempore statum polluit puritatis, non de praesenti ut putatis inedia, sed de nimietate praeteritae

La responsabilità maggiore dell'effusione dell'umore è dovuta ai residui alimentari ingeriti nella fase precedente il periodo della stretta osservanza del digiuno. *Ragionamenti*: «Il vizio de la gola causa questo eccesso e, quando occorre che la polluzione si faccia nel tempo che si fanno gli estremi digiuni non crediate che nasca dal digiuno o da l'astinenza (*inedia*), ma procede dalla saturità o voracità precedente» (294v)⁵⁸. È come se si fosse formata, «nel midollo», una riserva di sostanze che debbono essere necessariamente evacuate. Esse, quale ne sia il modo, approfittano della debolezza del corpo per uscire. E non c'è bisogno d'andare a cercare tra improbabili pasti sontuosi. La stessa sazietà di pane e acqua può attentare alla conquistata eliminazione di mescolanza del corpo con elementi estranei impedendogli di rispecchiare l'inviolata integrità dello spirito. *Ragionamenti*: «Non solo bisogna astenersi dalle vivande laute, ma fa di bisogno d'essere moderato in le vili e grosse. Anzi. Il pane e l'acqua bisogna parimenti usarle per potere stare più lungamente puro» (294v)⁵⁹.

XXIII⁶⁰.

La seconda causa del «flusso seminale» sta nell'allentamento delle discipline di governo dell'uomo interiore e nell'adattamento all'inerzia dei comportamenti abitudinari essendosi imposta la convinzione che bastino i dispositivi di continenza dell'uomo esteriore – la dieta. *Ragionamenti*: «La seconda cagione di quel sporco flusso seminale è perché la mente s'intepidisce negli studi spirituali occupandosi in cose vane o vero s'impoltronisce ne l'ozio» (294v)⁶¹. Ne consegue una generale astenia della

saturitatis effunditur»; «Quamobrem non solum lautioribus epulis abstinendum, sed etiam a vilioribus cibis aequali est continentia temperandum: immo ipsius etiam panis et aquae satietas est cavenda, ut possit diu in nobis adquisita corporis puritas permanere atque imitari quodammodo intemperatam spiritus castitatem».

⁵⁸ *Volgarizzamento*: «Primieramente dico che 'l vizio della gola, cioè del divoramento o della ghiottornia, fa uscire il soperchio di questo sozzo umore. Onde, quando sozza lo stato della purità nel tempo della più stretta astinenza, non si spande, come voi credete, per cagione della presente fame, ma per lo troppo satollamento passato» (275).

⁵⁹ *Volgarizzamento* 275: «Quello che era stato raccolto nelle midolle per la ghiottornia dello troppo mangiare bisogna che si tragga fuori per pizzicore o vero per ignoranza del corpo, avvegnadio che sia macerato per grande digiuno».

⁶⁰ *Collationes* 585 e *Conférences* III 117: «Si mens spiritalibus studiis atque exercitiis vacuata nec disciplinis interioris hominis instituta quendam sibi segnitiae situm per consuetudinem continui torporis obduxerit, aut cum sordidarum cogitationum minutias non cavendo ita illam cordis sublimissimam puritatem segniter concupiscit, ut omnem perfectionis et castimoniae summam in sola credat exterioris hominis castigatione consistere. Cuius erroris atque socordiae vitio consequenter eveniet ut [...] multimoda cogitationum pervagatio inverecunde atque procaciter secretum mentis inrumpat».

⁶¹ *Volgarizzamento* 275: «La seconda cagione di questo sozzo dilagamento è se, stando la mente vota degli spirituali studi et esercitamenti, [né] informata degli ammaestramenti dell'anima, si porrà stare in alcuno luogo di pigrizia per usanza di continuo ozio o vero che, non [schifando] i minuzzoli de' sozzi pensieri, desidera sì pigramente quella altissima purità del cuore che crede che tutta la somma della perfezione e della castità stia in solo gasticamento del corpo».

mente che non regge all'irruzione dei pensieri. *Volgarizzamento*: «Per lo vizio dello errore e della pigrizia [...] interverrà questo, che non solamente molto svagamento di pensieri entrerà svergognatamente nel secreto del cuore, ma eziandio vi persevereranno entro i semi di tutte le passioni di prima» (275); *Ragionamenti*: «Dalla qual pigrizia avviene poi che la mente si riempie tutta delle pristine passioni» (294v).

XXIV⁶².

I pensieri vanno a fecondare i germi delle antiche passioni (*pristinæ passiones*) che, celati nelle parti più profonde della psiche, riescono a turbare il riposo perché spingono in avanti, con forza, delle fantasie – capaci, di per sé, di provocare l'espulsione del seme dall'apparato genitale. *Ragionamenti*: «Finché [le antiche passioni] durano in noi, non giova che si digiuni sottilmente, perché l'illusioni e fantasme notturne non cessaranno né mancaranno de inquietarne nel sonno conducendone a far delle polluzioni» (294v)⁶³. Ma l'incidentale sugli umori che possono essere ridotti al loro ciclo naturale solo per grazia divina viene eliminata dai *Ragionamenti* che concludono: «Imperò fa di bisogno tenere a freno i nostri sentimenti e non li lasciare oziosamente vagar nelle cose vane» (294r).

XXV⁶⁴.

L'ultima causa delle polluzioni va cercata nei raggiri del tentatore. L'emissione interviene proprio quando il soggetto sta gustando gli effetti della continenza e fa in modo ch'egli assista allo sgravamento del seme senza che la carne sia stata sollecitata dal pensiero o dalle immaginazioni. *Volgarizzamento*: «La terza cagione è quando noi desideriamo d'acquistare la perpetuale purità della castità colla contrizione del cuore e del corpo per la ordinata e sollecita regola della continenza, ma noi, consigliando alla utilità della carne e dello spirito siamo tanto combattuti del fraudolento nimico

⁶² *Collationes* 585 e *Conférences* III 117-118: «Qui [umores] non tam inanitate carnis quam mentis circumspectione antequam virtute, si inhiberi penitus nequeunt, saltem ad illam egestionis simplicem qualitatem auxiliante dei gratia perducuntur»; «Quae passiones quamdiu in eius adytis delitescunt, quamvis rigido corpus ieiunio castigetur, tamen nihilominus dormientem inlecebrosis phantasmatis inquietant, quibus ante legitimi temporis cursum non iam ex naturae necessitate, sed adhuc ex fraude nequitiae obsceni eliciantur umores».

⁶³ *Volgarizzamento* 275: «Mentre stanno ne' suoi secreti luoghi avvegnadio che si castighi il corpo con aspro digiuno, nientedimeno il molestano nel dormire con dilettevoli fantasie carnali, in tal modo che prima che sia il corso del legittimo tempo, non per necessità di natura, ma per inganno di malizia escono fuori quelli villani umori. I quali, se al postutto non si possono vietare tanto per vaneamento di carne, quanto per accorgimento di mente, almeno per l'aiuto della grazia di dio pervengono alla semplice qualità di quello uscimento. E però sono da costringere primieramente i discorrimenti de' sensi del corpo, a ciò che usandosi la mente a questi soperchi non sia tratta sognando a più vituperosi commovimenti di peccato carnale».

⁶⁴ *Collationes* 585 e *Conférences* III 117-118: «Tertia causa est, cum per ordinatam quidem atque sollicitam continentiae disciplinam contritione cordis et corporis perpetuam castimoniam puritatem optamus acquirere, sed nos utilitati carnis ac spiritus egregie consulentes fraudulentissimi hostis [...] impugnat invidia»; «Eveniet ut [...] pristinorum omnium passionum intra eam semina perseverent».

che, mentre si sforza d'abbattere la fidanza della nostra coscienza e s'abbassarci quasi come per alcuno peccato, massimamente in quelli dì ne' quali per maggiore merito di castità desideriamo di piacere nel cospetto di dio senza veruno pizzicore della carne, o vero consentimento di mente, non per inganno di veruna fantasia, ma solamente per lo semplice spargimento di quello umore ci macula in tal modo che ne spaventa dalla santa comunione» (275); *Ragionamenti*: «La terza causa è che, usando tutta la nostra diligenza, il diavolo ci vuole impugnare e molestare tanto più quando i giorni sono festivi e spesso ci conduce alle notturne polluzioni senza che la nostra mente ci presti assenso veruno» (294v).



Naissance de la clinique et l'invisible de la maladie. Une histoire du corps malade

Gennaro Boccolino

Following the transformations occurred within the structure of the medical gaze, at the end of 18th century, this study aims to analyze the articulation between death, illness and body in *The Birth of the clinic*. At first we will consider the constitution of the medicine of symptoms as it introduces a temporal dimension structuring the invisibility of the illness by replacing the spatial organization of the medicine of species. Secondly, we will describe the encounter between the medicine of symptoms and Bichat's anatomopathology, which inaugurates modern medicine through an epistemological integration of death to medical experience: it is in the visibility of the death that the sayability of the illness comes to be founded. We will evaluate the way this reconstruction operates as an external critique of a linear and progressive model for the history of the knowledge. At the end, we will problematize the consequences this event implies by giving birth to the modern constitution of human sciences.

Keywords: *Illness – Invisibility – Death – The Birth of the Clinic – Life*

Parmi les mythes les plus tenaces que *Naissance de la clinique* se propose de dissiper, nous pouvons mentionner celui qui attribue à la constitution de la médecine clinique à la fin du XVIII^e siècle, les caractères d'un retour à un regard pur, libéré des médiations trompeuses qui l'entravaient. Le savoir médical aurait jusque-là aveuglé le regard du médecin par des fausses connaissances, creusant inexorablement la distance qui sépare l'œil de ce qu'il regarde. De là, l'idée de la clinique comme avènement d'une ouverture laissant parler la maladie dans sa propre nature, par la pureté muette d'un œil qui la voit sans être vu, comme au travers d'une serrure. Le regard du médecin peut ainsi véritablement voir, car les obstacles qui lui restituaient une vue déformée du malade ont disparus. C'est de cette libération qu'il s'agirait, si l'on suit ce récit, lors de l'institution en 1804 des trois *chaires* de clinique de Paris et de la création de l'*École de la Santé*, marquant le retour d'un positivisme capable de restituer aux médecins l'immédiateté ancienne de l'approche hippocratique. Un mythe dont *Naissance de la clinique* serait pour ainsi dire la contre-histoire. Sa rédaction, réalisée à partir des «chutes» d'*Histoire de la folie*, se termine, suivant la chronologie des *Dits et écrits*, le 27 Novembre 1961. Le livre paraît aux Presses Universitaires de France en 1963 dans la collection «Histoire et philosophie de la biologie et de la médecine», dirigée par Georges Canguilhem. Publiée entre *Histoire de la folie*

(1961) et *Les mots et les choses* (1966), cette archéologie du regard médical a vu sa réception se dérouler dans l'ombre des deux grands œuvres qui l'encerclent, ayant toutes deux marqué l'affirmation du philosophe de Poitiers sur la scène intellectuelle française. Ainsi, ce livre est souvent apparu tantôt comme tentative d'élargissement de l'étude de la constitution de l'asyle et du savoir psychiatrique à travers une histoire de la clinique et de la médecine, tantôt comme une mise au point de l'archéologie, à la fois au niveau de sa méthode, dont témoigne la préface, et de son contenu, la constitution moderne des sciences humaines. En mettant en suspens les effets de perspective venant du fait de l'approcher *depuis* les deux géants qui l'entourent, je voudrais proposer une étude immanente de l'œuvre, négligeant sa fonction de transition qui en a parfois rodé le caractère singulier. Cette mise en suspens ne nous empêchera toutefois pas d'apprécier dans quelle mesure l'étude du rapport entre vie, maladie et corps aboutit à une reconstruction singulière de la constitution moderne de l'homme comme doublet empirico-transcendantale, qui occupera *autrement* le centre de la scène lors du diagnostic formulé par *Les mots et les choses*.

Or, en quoi consiste-elle cette contre-histoire ? Dans *Naissance de la clinique*, Foucault retrace un réseau complexe d'instances historiques (institutionnelles, sociales, épistémologiques) déterminant l'avènement d'un regard qui, loin d'être libéré des erreurs d'une théorie fautive, comme le voulait son mythe, déploie une manière d'articuler le voir et le dire comme étant *a priori* de l'objectivation médicale de la maladie. Non pas une vérité survenue à l'histoire d'un savoir errant, mais la transition entre deux structures du dire-voir. De ce fait, l'expérience clinique y est caractérisée comme un certain type de «distribution originaire du *visible* et de *l'invisible* dans la mesure où elle est liée au partage de ce qui s'énonce et de ce qui est tu»¹. Le médecin et le malade, loin d'être respectivement sujet constituant du regard et objet constitué, sont tous deux fonctions dérivées d'une structure du regard qui les détermine *a priori*. En ce sens, l'œuvre de Foucault a pour objet les différentes articulations entre visibilités et énoncés dans l'histoire de la clinique: la médecine des espèces à l'âge classique, la médecine des symptômes et l'anatomopathologie au seuil de la modernité de la clinique.

Or, c'est au long de cette trajectoire que prend forme la constitution moderne du fait pathologique, que nous essayerons de ressaisir en parcourant les transformations qui affectent les modes de *l'invisibilité* de la maladie. Cela nous a d'abord amené à négliger l'analyse du processus socio-institutionnel qui a permis la constitution de la clinique, que nous nous limiterons à évoquer dans son rapport aux événements d'ordre épistémologique. Il s'agit de la lente constitution d'un nouveau système d'assistance à la maladie et à la pauvreté, qui investit les sociétés française et anglaise à la fin du XVIII^e siècle. Notre départ coïncide plutôt avec l'apparition de la médecine des symptômes et de son régime d'exercice du regard, qui romps avec la nosologie et constitue la première

¹M. Foucault, *Naissance de la clinique*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 1963, p. VII.

composante épistémologique de la médecine moderne. Dans cette dernière, un déplacement fait migrer l'invisible de la maladie de l'espace classique du tableau au temps de la série des symptômes, mouvement qui fera l'objet de notre premier paragraphe. Les corps de l'âge classique, entravant par leurs spécificités disparates l'accès à l'essence de la maladie, commencent à en devenir la matière indissociable.

Dans un deuxième temps, nous interrogerons la rencontre entre ladite médecine des symptômes et l'anatomopathologie, qui implique l'émergence des deux problématiques constitutives du regard clinique: l'aménagement mutuel d'une composition temporelle des symptômes et du plan synchrone des tissus dans le corps du cadavre; l'inscription de la mort dans la vie. Ainsi, par l'intégration de la mort à l'expérience médicale, la maladie achève sa migration d'une métaphysique du mal à une structure de la finitude où elle peut «prendre corps dans le corps vivant des individus»². De la question «Qu'avez-vous?», posée au patient, à celle qui demande «Où avez-vous mal?», la transition est jouée.

Nous en dégagerons les conséquences quant à la configuration du regard dans l'«invisible visibilité» qui constitue la structure perceptive et épistémologique dont le concept moderne de maladie sera le référentiel. Cette genèse historique de la maladie donne à l'articulation du visible et de l'invisible une teneur critique à l'égard de l'histoire de la connaissance médicale, qui s'exprime dans l'effort de penser les conditions d'une manière positive de *ne pas voir*. Elle donne à l'invisible une forme autre que celle du contenu retiré ou caché d'un objet idéal. Ainsi, émerge la structure d'un regard qui, inscrivant la mort dans la vie, pense le corps malade sous le signe moderne de sa finitude, laissant derrière lui les figures classiques de la maladie, rapportées à une nature infinie³.

1. Du tableau à la série. Un invisible temporel

Nous entrons dans le vif de notre objet lorsque Foucault nous livre, au chapitre six de *Naissance de la clinique*, une étude du champ de visibilité propre à la médecine des symptômes, qui surgit au début du XIX^e siècle en rupture avec le système nosologique. Il s'agit de l'introduction dans le domaine pathologique de deux structures hétérogènes qui se présupposent réciproquement : la structure aléatoire du cas et linguistique du signe. Nous allons mesurer la rupture que ces structures consomment vis-à-vis de la vieille nosologie, afin d'y déceler les transformations qui affectent la structure du regard médical.

La première structure définit un ensemble de tâtonnements qui accompagnent la formulation d'une théorie des probabilités appliquée aux données de la maladie : au

² Id., *Naissance* cit., p.200.

³ Je remercie Alice Masseron, dont la précieuse relecture a fort contribué au texte que voici.

jardin des espèces classique se substitue un domaine d'événements. Or, cette théorie contribue au XVIII^e siècle à la formation de *l'a priori* concret de la médecine des symptômes sous un mode encore insuffisant, en ce qu'elle ne disposait pas d'un champ hospitalier, qui se tenait encore en marge de l'expérience médicale. Les composantes d'une perception des cas demandaient, selon Foucault, un seuil quantitatif d'accumulation de données qui puisse rendre le calcul statistique significatif, tout comme une agilité pratique dans la comparaison, que l'expérience médicale de l'époque fatiguait à garantir en raison de son implantation dans les maisons privées et de l'absence d'une configuration proprement médicale du champ hospitalier. Autrement dit, si les conditions épistémologiques pour le développement d'une statistique étaient bien réunies, le champ hospitalier n'était pas prêt. Sa série historique traversait une séquence dans laquelle l'expérience médicale lui était encore extérieure, malgré son rôle déterminant au début du XVIII^e siècle, comme première forme de pédagogie «de terrain», opposée à la médecine domestique. Or, il nous suffit ici de rappeler que la pensée probabiliste joue malgré tout un rôle de rupture avec les espèces et les classes de la nosologie, car elle introduit dans l'analyse des cas une logique des combinaisons et des fréquences des éléments, qui remplace définitivement les principes de ressemblance (du particulier au général) par un plan combinatoire de la complexité: «la médecine ne se donne plus à voir le vrai essentiel sous l'individualité sensible; elle est devant la tâche de percevoir, et à l'infini, les événements d'un domaine ouvert»⁴.

Par ailleurs, c'est plutôt la structure linguistique du signe qui, dans sa cohérence interne, fournit à la clinique une solidité épistémologique articulant ce qu'on voit sur ce qu'on dit dans la forme souveraine du regard, «œil qui sait et qui décide, œil qui régite»⁵. La nosologie articulait le visible et l'invisible selon une distinction absolue de la nature et du temps : il s'agit du rapport sémantique et morphologique du symptôme et du signe. Dans la nosologie, le symptôme manifestait l'essence de la maladie, sans que celle-ci s'y épuise: elle reste comme en retrait, bien que la possibilité de sa connaissance soit fondée dans ses manifestations symptomatiques. Ainsi le tableau restituait l'essence invisible de la maladie par les indices que le visible-symptôme fournissait au médecin. De même, le signe annonçait dans la forme du pronostique le cheminement invisible de la maladie. Dans les deux cas, l'invisible, loin d'être coextensif au visible, en était le réservoir essentiel, jamais donné aux sens, et dont le repérage était rendu possible par son apparition sous les formes naturelle du symptôme et temporelle du signe.

Or, l'avènement de la médecine des symptômes, première étape de notre parcours, instaure un rapport inédit dans l'histoire médicale, reliant signe et symptôme par une nouvelle distribution du visible et de l'invisible de la maladie. En se référant

⁴ Foucault, *Naissance cit.*, p. 88.

⁵ *Ibidem*.

essentiellement aux travaux de Broussais et Landré-Beauvais⁶, Foucault relève le jeu de renvois entre signifiant et signifié à l'œuvre dans le symptôme: la maladie y apparaît dans sa totalité, elle est «phénomène d'elle-même»⁷. C'est à ce niveau que Foucault introduit l'intervention subjective du médecin («une conscience»), qui transforme le symptôme en signe. Les symptômes deviennent signes, et donc signifient la maladie, à la suite d'une série d'opérations extrinsèques, de comparaisons, calcul des fréquences, enregistrement des ordres de successions et caractérisation de la santé normale. Ainsi la maladie n'est plus à reconnaître dans son essence à partir de ses manifestations, mais elle est à *dire* dans la succession de ses symptômes-signes, qui la couvrent dans sa totalité, qui sont la maladie elle-même :

L'acte descriptif est, de plein droit, une prise d'être, et inversement, l'être ne se donne pas à voir dans des manifestations symptomatiques, *donc* essentielles, sans s'offrir à la maîtrise d'un langage qui est la parole même des choses. [...] Dans la clinique, être *vu* et être *parlé* communiquent d'emblée dans la vérité manifeste de la maladie donc c'est là précisément tout l'être. Il n'y a de maladie que dans l'élément du visible, et par conséquent de l'énonçable⁸.

Par conséquent, la maladie devient non seulement immanente aux symptômes mais elle coïncide avec ceux-ci. À cela correspond maintenant un isomorphisme entre la structure de ces symptômes et la structure du langage, dont la conséquence est que le médecin peut dire tout ce qu'il voit et le délivrer ainsi dans sa vérité: «le monde est pour lui l'*analogon* du langage»⁹. Alors que la médecine des espèces supposait une distance entre l'énonciation du symptôme et la maladie qu'il exprimait, l'écart est maintenant annulé dans le fond commun d'une syntaxe où la maladie peut se dire sans résidu. Sans doute, cet isomorphisme complexifie plus qu'il ne résout le problème

⁶ F. Broussais, *Examen de la doctrine*, Paris, 1816; J. Landré-Beauvais, *Séméiotique*, Paris, 1813.

⁷ Foucault, *Naissance* cit., p. 90.

⁸ *Ivi*, p. 95.

⁹ *Ivi*, p. 96. Cette structure analogique et isomorphique est caractérisée par Foucault comme dérivant de l'Analyse de Condillac, à qui la clinique aurait emprunté le modèle genèse/décomposition mettant en rapport symptôme (langage d'action) et signe (langue), aussi bien que visible (acte perceptif) et énonçable (élément du langage). À ce propos, De Calan a montré dans quelle mesure l'empirisme de la genèse condillacien a lui-même une source médicale «qu'on peut faire remonter à Harvey et à sa réception dans la Royal Society britannique, qui constituera le fond théorique sur lequel se construit l'*Essai concernant l'entendement humain* de Locke, dont Condillac s'est d'abord fait l'interprète en 1746 dans son *Essai sur les connaissances humaines*. Aussi si Condillac fournit son épistémologie à la clinique de l'École de Paris via les idéologues, c'est essentiellement parce que la méthode d'analyse qu'il défend provient elle-même d'un modèle médical, celui des anatomistes empiriques de la Royal Society.» (R. De Calan, *L'empirisme médical, d'un mythe à l'autre. Une lecture critique de Naissance de la clinique de M. Foucault*, dans «Gesnerus», vol. 71 (2013), n°2, pp. 193-210). Ce qui est donc à rectifier dans la lecture de Foucault, est non seulement le nexus causale selon lequel Condillac aurait fourni à la clinique un modèle logique à elle étranger, mais aussi la thèse historique par laquelle Foucault repère dans l'insuffisance de la logique de Condillac les raisons de l'abandon de l'horizon probabiliste et combinatoire dont témoignerait l'œuvre de Cabanis.

de l'articulation du visible et de l'énonçable, car la qualité des symptômes est irréductible à la structure linguistique du signe. Pourtant, Foucault maintient avec vigueur une pleine correspondance entre la chose dite et la chose vue: «il [le regard] est pur de toute intervention dans la mesure où cette genèse n'est que la syntaxe du langage *que parlent les choses elles-mêmes* dans un originaire silence»¹⁰.

Or, une asymétrie vient troubler la correspondance symptôme-signé, car elle implique une sortie de l'invisible de la structure du regard. Voici ce que Foucault en dit, se référant au passage des espèces nosologiques aux symptômes: «La maladie a échappé à cette structure tournante du visible qui la rend invisible et de l'invisible qui la fait voir, pour se dissiper dans la multiplicité visible des symptômes qui en signifient sans résidu le sens»¹¹. Quel était cet «invisible qui la fait voir» propre à la médecine des espèces? Nous rappelons que ce qui restait en retrait du visible était justement la maladie, dont les symptômes en étaient l'apparition. D'une part, cela implique qu'elle vient au paraître et que dans cette mesure elle ne se confond pas avec ses apparitions (différence entre maladie et symptôme). D'autre part, la nosologie postule qu'il y ait une voie d'accès à la maladie elle-même et que la science puisse élever son objet, du symptôme à la maladie.

Nous pourrions à cet égard interroger le statut que l'invisible acquière dans la transition à la médecine des symptômes. Si dans la nosologie le tableau représentait au médecin l'invisible de la maladie, qu'est-ce que le médecin des symptômes ne voit pas, ou mieux, quel invisible suppose-t-il dans le visible même qu'il peut maintenant énoncer de manière exhaustive? Il semble que dans l'analyse foucauldienne l'invisible devienne ici inopérant, ne revenant qu'avec Bichat et l'ouverture des cadavres: «Le corrélatif de l'observation n'est jamais l'invisible, mais toujours l'immédiatement visible, une fois écartés les obstacles que suscitent à la raison les théories, aux sens l'imagination»¹². La conclusion à laquelle Foucault aboutit en décrivant le regard en est une preuve: tout ce qui est à voir se donne immédiatement dans sa vérité pathologique. Pourtant, il nous semble que cette perspective néglige ce que par la suite Foucault même attribuera à la médecine des symptômes comme l'un des caractères fondamentaux de la rencontre avec l'anatomopathologie: la série temporelle des symptômes. S'il y a un élément qui vient troubler cette pureté sereine du regard, c'est justement le cours dans le temps de la maladie. En tant que domaine ouvert d'événements, cette dernière est perpétuellement sujette à la rectification de sa diagnose aussi bien qu'au pronostique de son évolution: la maladie est une forme toujours en devenir se déroulant dans le temps de la série symptomatologique. En ce sens la connaissance se définit à partir d'un invisible temporel, tandis qu'elle résidait auparavant dans l'invisible spatiale, dont le tableau des espèces était le siège. C'est

¹⁰ Foucault, *Naissance* cit., p. 109.

¹¹ *Ivi*, pp. 95-96.

¹² *Ivi*, p. 107.

bien ce nouvel invisible qui conduit le regard de l'intérieur, en ce qu'il lui impose d'anticiper, dans le cours de la maladie, son avenir. Ce sera justement la rencontre de cette genèse temporelle des symptômes avec le plan synchronique des lésions, à constituer l'objet privilégié de la méthode clinique. Dans le paragraphe qui suit nous allons donc analyser la deuxième étape de l'histoire médicale proposée par Foucault. Si la première portait sur le surgissement de la médecine des symptômes en rupture avec la nosologie, il s'agira maintenant de ressaisir dans le détail la rencontre de cette nouvelle science avec l'anatomopathologie, incarnée par l'œuvre de Bichat et les nouveaux acquis de l'école clinique de Paris.

2. L'ouverture des cadavres

Tout comme le regard clinique, l'anatomopathologie voit son hagiographie offusquée par une narration mythologique. Selon celle-ci, si l'ouverture des cadavres a pu offrir ses bénéfices à la médecine des symptômes à la fin du XVIII^e siècle, c'est grâce aux *Lumières* qui lui auraient ouvert une voie par-delà l'interdit religieux. La mort et le dedans du corps seraient ainsi venus à la lumière comme objets du savoir à la suite d'une transgression, enfin possible, d'une prohibition morale qui empêchait la science de satisfaire son besoin d'examiner les cadavres. Foucault interprète cette narration comme une justification rétrospective propre à l'histoire de la médecine. Du jour où l'anatomopathologie avait fondé la médecine clinique, il fallait retrouver ce rapport de dépendance dans son passé, et cela sous la forme d'une exigence scientifique dont l'analyse des symptômes n'était que le remplaçant temporaire. L'histoire que Foucault entend établir renverse cette rétrospection: «L'obstacle moral n'a été éprouvé qu'une fois constitué le besoin épistémologique; la nécessité scientifique a mis au jour l'interdit comme tel: le savoir invente le secret»¹³. La transition historique n'est donc pas à chercher du côté de l'interdit moral mais du besoin épistémologique qui a fait sentir, à partir d'un certain moment, cet interdit comme un obstacle. Nous retrouvons ici l'enseignement en historien des sciences de Gaston Bachelard qui avait introduit dans l'étude des grandes ruptures scientifiques le concept de *problématique*, comme matrice à partir de laquelle de nouvelles questions et réponses deviennent possibles: c'est au niveau de sa transformation qu'on peut décrire le surgissement de solutions théoriques articulant autrement des niveaux hétérogènes (conceptuel, technique, institutionnel), au-delà d'un corrélationisme présupposé entre sujet et objet¹⁴.

¹³ *Ivi*, p. 167.

¹⁴ G. Bachelard, *Le rationalisme appliqué*, Paris, PUF, 1949.

Foucault se confronte justement à une problématique étrange, incarnée par l'anatomopathologie et systématisée par l'œuvre de Bichat. Quarante ans séparent Bichat du *De sedibus* de Morgagni, un temps de latence auquel Foucault s'adresse pour interroger ce clivage; il s'agit, nous l'avons vu, du temps de formation de la médecine des symptômes. Comment se peut-il que l'auteur du *Traité des membranes* soit plus près de la méthode clinique de Cabanis, que des autopsies par lesquelles Morgagni avaient frayé le chemin à l'étude des cadavres? Or, selon Foucault la clinique était «par sa structure, étrangère à cette investigation des corps muets et intemporels; les causes ou les sièges la laissaient indifférente: histoire, non pas géographie»¹⁵. Pourtant, Bichat se penchait sur l'œuvre de Morgagni sans suspendre les acquis de l'expérience clinique, devenant l'agent de la rencontre entre deux formes de savoir hétérogènes et à l'apparence inconciliables.

Morgagni se rapportait au corps du cadavre en nosologue, il localisait les symptômes et les rapportait aux essences comme autant de figures de la maladie; en outre les organes constituaient les unités élémentaires de la classification, donnant lieu à une approche régionaliste. Le *Traité des membranes* de Bichat, introduit dans cette grille analytique un élément à la fois intra-organique, interorganique et trans-organique: le *tissu*. Non seulement cela complique le localisme de Morgagni, mais il réduit les organes même à des replis fonctionnels de compositions tissulaires. Or, selon Foucault, ce même geste qui séparait l'anatomopathologie de Bichat de Morgagni, fondait la possibilité d'une application de la médecine des symptômes aux cadavres. Ce qui rendait Bichat un clinicien, c'était justement la réduction des organes à des surfaces tissulaires auxquelles rapporter les phénomènes de la maladie. Foucault constate que cette transition bidimensionnelle au sein de l'étude des cadavres n'allait pas sans conséquences pour la structure du regard de la méthode clinique, car ces plages tissulaires, loin d'être des abstractions d'ordre méthodologique, étaient elles-mêmes perceptibles. Logés à l'intérieur du corps et en diagonale par rapport aux distinctions fonctionnelles des organes, les tissus étaient le nouveau support de classification des symptômes. «La surface, structure du regardant, est devenue figure du regardé, par un décalage réaliste où le positivisme médical va trouver son origine»¹⁶.

Le regard gagne donc l'intériorité de la «pierre noire»¹⁷ du corps, tout en restant regard de surface, grâce au support que les tissus lui offrent, surfaces objectives se prêtant naturellement à la structure *analytique* de la médecine des symptômes: «[Bichat et ses disciples] retrouvaient l'analyse dans le corps lui-

¹⁵ Foucault, *Naissance* cit., p. 127.

¹⁶ *Ivi*, p. 130.

¹⁷ *Ivi*, p. 118.

même»¹⁸. À l'objectivation des surfaces correspondait comme son analogue un abandon de la structure linguistique du signe, qui était remplacée par un principe de divisibilité spatiale des choses. Cela explique, selon Foucault, l'intérêt explicite et passionné que Bichat nourrissait envers Pinel, en ce qu'il lui offrait une complexité taxinomique adéquate aux isomorphismes que la transversalité des tissus demandait. Ici Foucault semble bien bénéficier de l'apport en historien de Canguilhem qui, en complexifiant le couple histoire périmée/histoire sanctionnée de Bachelard, essayait de définir les conditions de possibilité d'une histoire du faux: la classification par espèces qui avait été disqualifiée par la médecine des symptômes, lui survit suite au surgissement de nouveaux problèmes scientifiques, par-delà sa temporaire mise à l'écart. Ce n'est pas entre le vrai et le faux en général que les choix scientifiques opèrent; en revanche, il définissent au cas par cas les conditions d'un «être dans le vrai», dans un régime de jugement axiologique plutôt qu'apophantique¹⁹.

Ce nouveau regard, que Bichat allait poser à l'intérieur du corps, rencontrait toutefois une difficulté épistémologique, éprouvant l'exigence de ce que Foucault appelle un «aménagement mutuel»²⁰ entre anatomopathologie et médecine des symptômes. C'est vers cela qu'il faut se tourner pour voir surgir la complexe et nouvelle organisation du champ de la visibilité, l'invisible visible de la médecine clinique.

4. La mort dans la vie

Comment se passe-t-elle cette rencontre qui voit l'histoire des symptômes se confronter à la géographie des lésions? Le problème de leur aménagement réside en ceci, que la médecine des symptômes restitue la suite des signes de la maladie dans le temps, tandis que pour l'anatomopathologie les lésions se pressentent synchroniquement dans le corps du cadavre, ne donnant aucun indice quant à leur succession temporelle («joncture d'un ensemble temporel de symptômes et d'une coexistence spatiale de tissus²¹»). En outre, le cadavre implique de nouveaux problèmes car la mort n'interrompt l'interaction entre symptômes et processus organique, sans en même temps produire ses propres effets de décomposition, qui troublent le rapport binaire maladie/santé. Dit autrement, elle pose le problème de la distinction entre ce qui dérive de la maladie et ce qui fait suite à la mort.

¹⁸ *Ivi*, p. 132.

¹⁹ Cf. G., Canguilhem, *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*, Paris, Vrin, coll. « Problèmes et controverses », 1990, pp. 196-210.

²⁰ Foucault, *Naissance* cit., p. 136.

²¹ *Ibidem*.

Nous avons vu que sous l'enchaînement temporel des symptômes vient au jour le cheminement des lésions, qui sont apprises au moment de l'ouverture du cadavre où elles coexistent synchroniquement. Le chemin invisible, témoigné d'après coup par la distribution lésionnelle, se rapporte au décours de la maladie d'une manière autre que chez Morgagni, car tout rapport de causalité entre lésion et symptôme est interrompu. Le concept de *siège* et ses trois références spatiales (localisation, foyer, primitivité) interviennent en ce sens en complexifiant la suite temporelle des symptômes par un ensemble des constances locales, «buissonnement spatio-temporel»²². Or, de quelle manière les lésions s'articulent aux symptômes?

Pour répondre à cette question, il est utile de comparer ces changements à la structure du signe classique. Il est clair qu'une fois introduit l'élément tiers des lésions, le rapport signifiant entre symptômes et maladie en est troublé, puisqu'à des lésions différentes peuvent correspondre les mêmes symptômes. L'ouverture clinique du cadavre brise la bi-univocité du rapport symptôme-maladie: le symptôme perd sa valeur de signe, affecté par une sorte de mutisme quant à sa capacité de dire la maladie. Le médecin doit forcément passer par les lésions, qu'il ne faut pas seulement étudier *post mortem*, mais qu'il s'agit de faire parler par-delà l'épaisseur organique du corps. C'est en raison de ce changement dans la structure signifiante du symptôme, que le regard médical éprouve de nouveaux besoins.

La médecine des symptômes était une médecine «expectante»²³, qui attendait dans le mutisme de son regard les manifestations immédiates de la maladies (symptômes), qu'il fallait laisser s'exprimer dans leur pureté pour pouvoir y reconnaître la pathologie et donc y intervenir. Maintenant ces mêmes symptômes ne parlent plus, c'est donc au regard de prendre la parole pour les interroger. Il cherche derrière les lésions, leur cause inscrite à la surface intérieure des tissus. «Alors que l'expérience clinique impliquait la constitution d'une *trame mixte du visible et du lisible*, la nouvelle séméiologie exige une sorte de *triangulation sensorielle* à laquelle doivent collaborer des atlas divers, et jusqu'alors exclus des techniques médicales: l'oreille et le toucher viennent s'ajouter à la vue»²⁴. Le médecin commence à toucher, frapper, ausculter, écouter, pour traverser la troisième dimension que la mort a ouvert à la maladie. Ces actions constituent la nouvelle matérialisation de l'invisible, à la fois guide opératoire du médecin et réponse à son interrogation tri-sensorielle. Le *coup d'œil* vient remplacer, avec Bichat, le *regard pur*. Ce dernier permettait à la maladie de parler et au médecin de la dire par l'enregistrement et la totalisation d'un œil muet qui parcourait les surfaces pathologiques, comme autant de plages peuplées de symptômes-signes. Le coup

²² *Ivi*, p. 141.

²³ *Ivi*, p. 166.

²⁴ *Ibidem*.

d'œil, quant à lui, pointe, localise, il intervient comme un «doigt qui dénonce»²⁵ et qui se doit de provoquer la réponse, car l'attendre signifierait rater la maladie, enfermée dans son solitaire silence. Voilà donc que l'auscultation et la percussion deviennent les nouveaux instruments du médecin car ils font parler l'invisible, qui resterait autrement en retrait, laissant derrière lui la marche des lésions que seule la mort dévoilera pleinement.

À y regarder de plus près, pourtant, c'est ce dévoilement final qui vient troubler la description pittoresque que Foucault délivre de l'incarnation de l'invisible sous un nouveau regard. Par un détour rapide, ce dernier, semble être en dernière instance capturé par une visibilité originaire, en rapport à laquelle il acquière son véritable sens:

La triangulation sensorielle indispensable à la perception anatomoclinique demeure sous le signe dominant du visible: d'abord, parce que cette perception multisensorielle n'est qu'une manière d'anticiper sur ce triomphe du regard que sera l'autopsie; l'oreille et la main ne sont que des organes provisoires de remplacement en attendant que la mort rende à la vérité la présence lumineuse du visible; il s'agit d'un repérage dans la *vie*, c'est-à-dire dans la *nuit*, pour indiquer ce que seraient les choses dans la clarté blanche de la mort²⁶.

La matérialisation de l'invisible que nous avons déduite de la description de Foucault, est rapportée par ce dernier à une visibilité qui la justifie en dernière instance. Le coup d'œil donc, serait structuré par ce que la mort déclare au grand jour du cheminement de la maladie. L'expérience clinique, qui semblait trouver dans l'invisible dedans du corps ses conditions, se trouve au contraire surdéterminée par ce même dedans tel qu'il se donne dans la visibilité lumineuse de la mort.

Dans cette perspective, l'intervention du médecin est, certes, l'actualisation d'un regard local et circonscrit, «regard limitrophe du toucher et de l'audition»²⁷, dont l'objet est la réponse hésitante de la maladie depuis son invisible siège. Mais derrière lui, et après lui, l'entourant comme sa condition et sa fin véritable, on retrouve un regard absolu qui s'adresse à ce qui dans la vie peut restituer le visage indiscutable de la maladie: la mort, espace ultime de la «fondamentale visibilité des choses»²⁸. Et il ne serait point suffisant de réduire cette «suzeraineté»²⁹ du visible au simple fait de l'autopsie, en ce qu'elle permettrait de diriger son regard à l'intérieur du corps. C'est que l'objet que ce regard constitue se forme conceptuellement par toute une géographie, dont les catégories renvoient immédiatement à ce qui se donne à l'œil: «la

²⁵ *Ivi*, p.123.

²⁶ *Ivi*, p.169.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ivi*, p.170.

forme, la grandeur, la position et la direction»³⁰. Encore une fois donc, ce n'est pas une simple opposition abstraite entre ce qui se voit et ce qui ne se voit pas, mais une articulation d'une manière de voir, qui forme concrètement invisibilité et visibilité, sur une manière de dire, qui tient ensemble ce qui se dit et ce qui est tu. Le visible affirme, avec l'anatomopathologie, son nouveau régime par-delà une sujétion, spatiale et temporelle, qui l'avait réduit à variable dépendante de l'invisible maladie, que ce soit sous la forme essentielle de la nosologie, ou temporelle de la médecine des symptômes. Il en serait une preuve historique, le rejet propre à Bichat et ses disciples du microscope ainsi que de toute technique scientifique s'adressant à ce qui n'est pas à l'échelle du regard.

4. Penser l'invisible. Une critique de l'histoire de la connaissance

Par le chemin que nous avons tracé en questionnant l'archéologie du regard médical, nous avons privilégié le statut que celle-ci assignait à l'invisible. Nous en avons constaté la place occupée à l'intérieur de la médecine des symptômes, opérant dans une forme temporelle qui conditionne le visible, et par conséquent le mode discursif de l'énonciation médicale. De ce point de vue singulier, la rupture épistémologique que consomme l'anatomopathologie apparaît sous un nouveau jour. Si, de la nosologie à la médecine des symptômes, l'invisible était entraîné en une temporalisation qui le faisait migrer du tableau des espèces à la série ouverte des événements-symptômes, le passage à l'anatomopathologie est bien plus radical en ce qu'il subordonne ce même invisible à la pleine visibilité de la mort. Toutefois, le rapport entre le visible et l'invisible interpelle immédiatement un récit qui domine l'histoire de la médecine, mais qui exprime de manière paradigmatique une certaine théorie de la connaissance imposant sa loi à l'écriture de l'histoire des sciences. C'est une idée simple. Ce modèle d'histoire raconte le devenir des formes relationnelles entre sujet et objet sur un fond immuable qui est celui de l'identité avec soi, de chacun des deux pôles qui entrent en relation. L'histoire de la médecine consisterait en un progressif rapprochement du médecin au lit du malade, dont le corrélatif est la progressive accumulation, l'ajustement, l'approfondissement de vérités dévoilées par le sujet dans l'objet qu'il veut connaître: «Comme si toute l'histoire de la connaissance n'agissait que par l'érosion d'une objectivité qui se découvre peu à peu dans ses structures fondamentales»³¹. Qu'est-ce qui est plus représentatif de ce modèle sinon les immémorables métaphores du regard, de la lumière et du voir, qui manifestent et découvrent progressivement ce qui, devant elles, se retire dans l'ombre de l'objet en

³⁰ X. Bichat, *Essai sur Desault*, dans *Œuvres chirurgicales de Desault*, Paris, Méquignons, 1789, I, pp. 10-11.

³¹ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972, p.174.

général? La critique que Foucault adresse à ce récit dénonce le fait que cette lumière et cette ombre non seulement n'ont point d'histoire, mais sont vouées à jamais en avoir, car la possibilité du récit se fonde sur leur identité anhistorique. La démarche de Foucault consiste justement en l'étude des formes concrètes de visibilité, non pas en ce qu'elles existent entre un sujet et un objet, mais en ce qu'elles constituent un champ multiple de conditions de possibilité, qui déterminent tant le sujet que l'objet, et qui donc historicisent les deux, s'installant sur le fond, lui-même mouvant, de l'histoire. Penser l'invisible dans les formes concrètes et historiques de son devenir, a entraîné Foucault à restituer la positivité d'un concept apparemment indissociable du travail du négatif. Car, un corollaire de la description approximative du modèle qu'une certaine théorie de la connaissance aurait fourni à l'histoire, pourrait être celui selon lequel l'invisible est cette portion de l'objet qui se soustrait à la connaissance actuelle, mais qui à chaque stade historique est partiellement éclairée. Ainsi, ce qu'une époque ne pouvait voir en raison de ses limites négatives, l'époque suivante pourra enfin le restituer dans sa vérité. Ce qui est restitué donc est le même invisible, qui reste égale à lui-même, à ceci près, qu'une partie de son tout est enfin dévoilée dans une accumulation progressive de connaissances. On y reconnaît le négatif en ce que l'invisible est ce dehors du visible qui n'a point d'histoire et qui peut l'acquérir en se niant lui-même, devenant visible. À cela, s'oppose une intériorité de l'invisible aux structures de la visibilité qui est bien décrite par Althusser qui, se référant à l'*Histoire de la folie à l'âge classique*, délivre un aspect constitutif de *Naissance de la clinique*:

Et puisque voilà évoquées, dans des termes qui reprennent de très remarquables passages de la préface de Michel Foucault à son *Histoire de la Folie*, les conditions de possibilité du visible et de l'invisible, du dedans et du dehors du champ théorique qui définit le visible, – nous pouvons peut-être faire un pas de plus, et montrer qu'entre ce visible et cet invisible ainsi définis, il peut exister un certain rapport de nécessité. L'invisible d'un champ visible n'est pas, en général, dans le développement d'une théorie, le n'importe quoi extérieur et étranger au visible défini par ce champ. L'invisible est défini par le visible comme son invisible, son interdit de voir : l'invisible n'est donc pas simplement, pour reprendre la métaphore spatiale, le dehors du visible, les ténèbres extérieures de l'exclusion, – mais bien les ténèbres intérieures de l'exclusion, intérieures au visible même, puisque définie par la structure du visible³².

Or, penser l'invisible positivement signifie pour Foucault non seulement le montrer dans son rapport spécifique avec le visible auquel il est articulé, mais affirmer que ce qu'on ne voyait pas est à la fois un voir autre (différence historique) et une manière singulière de voir (composante d'un *a priori* concret). L'un des risques plus récurrents quant aux formes apparentes du négatif dans l'écriture de l'histoire est celui de la rétrospection, qui semble bien demeurer en une certaine image de l'invisible. Sous

³² L. Althusser-E. Balibar, *Lire le Capital*, Paris, Éd. François Maspero, Petite Collection Maspero 30, 1968, t. I, p. 26.

son joug, l'évaluation de ce qui n'était pas vu se passe après coup, en projetant sur une formation historique des conditions de réalité qui ne sont pas les siennes. Une critique transcendante qui confond ce qu'on voyait autrement avec ce qu'on ne voyait pas ; mais aussi un spectre historique de la différence, qui empêche d'expliquer pourquoi on ne voyait pas, puisqu'elle banalise le passé par le biais des concepts d'erreur, d'illusion, de vérité. La description de la rupture de l'invisible visible nous délivre en ce sens une critique de toute histoire linéaire et progressive. Mais la critique foucauldienne de l'invisible *néгатif* nous permet d'aller même au-delà du constat althussérien. Celui-ci lui attribuait encore une dépendance à l'égard du visible, tandis que l'archéologie nous montre que l'invisible est aussi une manière positive de conduire le voir, et non seulement un voir «ailleurs»: essence de la maladie toujours en retrait des symptômes; ouverture temporelle de la série d'événement des symptômes-signes; distribution lésionnelle à interpeller, avant que la mort la rende visible.

5. Maladie et finitude

Dans *Naissance de la clinique*, il s'agit en dernier de l'entrée dans le champ de visibilité de ce qui rend possible l'anatomopathologie, à savoir de la venue au jour de la mort. Car, ce n'est qu'à la suite de l'intégration épistémologique de celle-ci dans et par l'anatomopathologie, qu'une connaissance positive de la maladie devient possible, la détachant d'une métaphysique du mal ainsi que de son statut d'essence dans la médecine des espèces. L'espace de la maladie qui avait dominé cette médecine se referme ainsi sur lui-même. Sa consistance se déployait au travers d'une triple spatialisation. La spatialisation primaire consistait en la disposition en tableau de la maladie dans l'ordre des espèces. Il s'agissait d'espèces à la fois naturelles et idéelles. Elles étaient naturelles puisque la maladie y exprime sa vérité essentielle: «La rationalité de la vie est identique à la rationalité de ce qui la menace. Elles ne sont pas, l'une par rapport à l'autre, comme la nature et la contre-nature; mais dans un ordre naturel qui leur est commun elles s'emboîtent et se superposent. Dans la maladie, on reconnaît la vie puisque c'est la loi de la vie qui fonde de surcroît, la *connaissance* de la maladie»³³. Mais les espèces étaient idéelles aussi, puisqu'à cause de la médiation du corps du malade elles ne se donnent pas empiriquement. Le corps apparaît au contraire comme une contre-nature puisqu'il contamine les données de la maladie par la contingence de ses singularités: son âge, son historique, ses dispositions, sa physiologie sont autant d'obstacles qui s'opposent, dans l'ordre des connaissances, à l'assignation des symptômes à l'essence de la maladie qu'ils manifestent; mais ils le

³³ Foucault, *Naissance* cit., p. 6.

sont aussi dans l'ordre réelle puisque l'essence de la maladie y est corrompue dans le corps malade.

Par conséquent, le médecin doit faire abstraction du malade pour connaître la maladie, car sa vérité est énoncée sur le tableau nosologique et non pas sur le corps du patient. Ainsi, cette connaissance du corps est purement négative en ce qu'elle ne le connaît que pour mieux l'ignorer : si on connaît la singularité d'un cas, c'est pour mieux la suspendre dans tout ce qu'il peut y avoir de déviant à l'égard du cours naturel de la maladie. «Grille qui cache le malade réel, et retient toute indiscretion thérapeutique»³⁴. Même l'intervention censée le soigner produit un effet de trouble, puisque l'administration d'un remède pourrait polluer la nature de la pathologie, en compromettant la possibilité du diagnostic. Le médecin, aussi bien que le malade, doivent comme disparaître pour que la nature de la maladie puisse se manifester. Pourtant, l'impossibilité de contourner la coexistence de la pathologie et du corps malade pose le problème de la définition de l'ensemble des procédés qui permettent de passer de la surface ordonnée du tableau au volume et à la masse du corps.

C'est ce que Foucault appelle *spatialisation secondaire* en la résumant ainsi: «Ce qui fait communiquer le *corps* essentiel de la maladie avec le corps réel du malade, ce ne sont donc ni les points de localisation, ni les effets de la durée; c'est plutôt la qualité»³⁵. Toute essence consiste en un ensemble de variations qualitatives qui, combinées aux tempéraments, donnent lieu aux «histoires particulières», qu'il faut ainsi distinguer des «cas» puisqu'il n'y a aucune unicité dans cette multiplication: elle est l'actualisation dans le corps d'une essence idéelle qui contient en elle-même ce régime de variation. Par conséquent le corps n'est qu'un support muet que la maladie traverse, et qui lui offre une sorte de matière informe, mais pas entièrement, puisqu'elle a le pouvoir non seulement de montrer la maladie, mais de la faire dévier, autrement dit, de la «trahir». Survolons sur la description de la spatialisation tertiaire, où Foucault repropose l'étude qui, dans *l'Histoire de la folie*, analysait la réforme de l'assistance à la pauvreté et à la maladie au XVIII^e siècle en France et en Angleterre. Il en approfondit ici le rapport entre l'institution hospitalière et la maladie: l'hôpital est à l'âge classique un milieu contre-nature, où la maladie ne peut être reconnue, contrairement à la famille où les obstacles de son actualisation sont en large mesure neutralisés. Or, dans cette triple spatialisation de la maladie, la mort y recevait un statut double. Elle était à la fois la fin naturelle de certaines espèces de maladie et le dehors absolu aux confins de la vie biologique. Néanmoins, un problème se posait lorsque la décomposition des organes, travaillant le corps après la mort, modifiait les lésions dues à la maladie. Il était donc impossible de distinguer entre les effets superposés de la mort et de la maladie, «indéchiffrable désordre»³⁶.

³⁴ *Ivi*, p. 7.

³⁵ *Ivi*, p. 11.

³⁶ *Ivi*, p. 143.

C'est dans ce désordre que Bichat, comme nous l'avons vu, imposera une nouvelle loi, intégrant la mort dans la vie et objectivant par-là la maladie, désormais inscrite dans le corps. Ce que la rupture-Bichat rend possible c'est un savoir de l'individu, puisque la mort permet d'y inscrire sans médiation l'essence de la maladie. D'abord, cet ordre apporte une première distinction qui sépare les symptômes contemporains de la maladie de ceux qui anticipent la mort. L'ouverture des cadavres permet donc de décrire le cheminement de ces multiples morts, dont les lignes de propagations trouvent leurs conditions dans l'anatomie de l'organisme.

Si avec Bichat le regard médical «pivote sur lui-même»³⁷, c'est pour deux ordres de raison. La première se réfère au nouveau rapport qui surgit entre la mort et la vie, maintenant prises en une perméabilité qui permet d'éclairer les phénomènes organiques et leurs perturbations: «Avec Bichat, la connaissance de la vie trouve son origine dans la destruction de la vie, et dans son extrême opposé; c'est à la mort que la maladie et la vie disent leur vérité: vérité spécifique, irréductible, protégée de toutes les assimilations à l'inorganique par le cercle de la mort qui les désigne pour ce qu'elles sont»³⁸. Deuxièmement, c'est le rapport entre la maladie et le corps qui se trouve par-là réorganisé. L'ouverture des cadavres était une pratique bien précédente à Bichat, mais avec lui la mort est intégrée à un ensemble technique et conceptuel qui permet de rendre compte de la maladie et de la vie, alors que chez Morgagni le décès était un point de non-retour à partir duquel la maladie devenait intraçable. L'intégration de la mort dans l'espace de la vie permet d'objectiver la maladie comme étant indissociable de l'organisme dans sa définition organique et selon une analyse de type tissulaire. Elle prend corps dans le corps vivant: la limite de la mort s'inscrit dans l'anatomie du corps, qui peut maintenant fournir un support positif à la conceptualisation de la maladie. Mais surtout, c'est à partir d'elle si un discours sur l'homme peut voir le jour, puisque c'est autour de lui qu'il est maintenant possible de proférer un langage rationnel, tenir un discours scientifique :

C'est que l'homme occidental n'a pu se constituer à ses propres yeux comme objet de science, il s'est pris à l'intérieur de son langage et ne s'est donné en lui et par lui une existence discursive qu'en référence à sa propre destruction: de l'expérience de la Déraison sont nées toutes les psychologies et la possibilité même de la psychologie ; de la mise en place de la mort dans la pensée médicale est née une médecine qui se donne comme science de l'individu. [...] Le partage qu'elle trace et la finitude dont elle impose la marque nouent paradoxalement l'universalité du langage à la forme précaire et irremplaçable de l'individu³⁹.

³⁷*Ivi*, p. 149.

³⁸*Ivi*, p. 148.

³⁹ *Ivi*, pp. 200-201.

De ce fait, la constitution d'un savoir de l'individu produit une inversion dans le rapport à la finitude de l'homme classique. Celle-ci avait pour contenu immédiat son rapport négatif à l'infini, alors que maintenant elle peut se constituer positivement selon une structure anthropologique qui pose dans la finitude elle-même ses conditions de possibilité. L'inscription de la mort dans la vie est ainsi un événement majeur dans la constitution des sciences de l'homme, puisque, ne se limitant plus à confronter l'homme au dehors absolu de sa vie, elle lui fournit dans sa visibilité le fondement d'un savoir technique et conceptuel de sa finitude, d'où dérive pour lui la possibilité d'être sujet et objet de sa propre connaissance. Par le biais d'une histoire de la médecine, venait non seulement au jour une structure anthropologique comme condition d'un savoir de l'homme, mais aussi le fait historique de son invention récente, qui appelait à une étude de l'ensemble des composantes de *l'a priori* de sa finitude, dont la célèbre archéologie des sciences humaines sera la suite logique.



Illuminismo, critica e potere in Michel Foucault: a partire da *Sorvegliare e punire*

Laura Cremonesi

Like many other Michel Foucault's books, *Discipline and Punish* provoked some polemical debates. Foucault accepted to take part especially in one of these discussions and responded to some criticisms addressed to him. This was the debate with some French historians, between 1978 and 1980, which led to the publication of *L'impossible prison*, edited by Michelle Perrot.

In this debate, some relevant issues emerged, such as the Enlightenment, the Revolution, modern reason and its relationships with power and normalisation. Since 1978, Foucault provided in several articles and conferences a reading of Kant's text *Was ist Aufklärung*, which can be considered as a sort of response to the issues raised in the debate with historians: in fact, in this work on Kant, Foucault suggests his own, original way of conceiving a possible "legacy" of Enlightenment, as a "critical attitude" that can be reactivated in our present.

Keywords: *Michel Foucault – Power – Enlightenment – Critical Attitude – History*

Sin da *La storia della follia*¹, nessuno dei libri di Michel Foucault è passato inosservato. Ognuno di essi ha infatti suscitato numerose reazioni filosofiche e acceso dibattiti dai toni anche aspri². Tuttavia, la pubblicazione di *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*³, all'inizio del 1975, ha dato luogo ad alcune importanti discussioni che hanno

¹ M. Foucault, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961; seconda edizione *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972; trad. it. prima edizione *Storia della follia*, Milano, Rizzoli, 1963; seconda edizione *Storia della follia nell'età classica*, Milano, Rizzoli, 1976.

² A questo proposito, basti ricordare l'accoglienza difficile ricevuta da *La storia della follia* in ambito psichiatrico, la dura critica di Jacques Derrida alle tesi principali del libro (J. Derrida, *Cogito et histoire de la folie*, in Id., *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, pp. 51-97; trad. it. *Cogito e storia della follia*, in Id., *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi, 1971, pp. 39-79) e la risposta di Foucault (*Mon corps, ce papier, ce feu*, in Id., *Histoire de la folie à l'âge classique* cit., pp. 583-603; trad. it. *Il mio corpo, questo foglio, questo fuoco*, in *Storia della follia nell'età classica* cit., pp. 485-509) o il clamore suscitato dalla tesi della "morte dell'uomo" de *Le parole e le cose* (M. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966; trad. it. *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Milano, Rizzoli, 1967). Sulla ricezione di questi due libri, cfr. rispettivamente Ph. Artières et al., *Histoire de la folie à l'âge classique de Michel Foucault. Regards critiques 1961-2011*, Caen, Presses Universitaires de Caen, 2011 e Ph. Artières et al., *Les mots et les choses de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, Caen, Presses Universitaires de Caen, 2009.

³ M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975; trad. it. *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino, Einaudi, 1976.

coinvolto profondamente Foucault, spingendolo a intervenire e a rispondere in modo accurato alle questioni che gli venivano poste. Rispetto ai precedenti lavori, *Sorvegliare e punire* presenta infatti alcune caratteristiche importanti che possono spiegare il tenore delle polemiche e la posta in gioco che in esse emerge.

In primo luogo, esso è il libro di Foucault in cui la dimensione politica appare in modo più chiaro: sempre implicitamente presente in tutti gli altri suoi lavori, in *Sorvegliare e punire* l'obiettivo politico è dichiarato in modo diretto e consiste in una critica radicale della prigione come sistema unico e prevalente della penalità contemporanea e delle discipline come tecnologia di potere. Il libro è anche fortemente legato a una delle principali e maggiormente rivendicate esperienze di militanza di Foucault, all'interno del G.I.P. (Groupe d'Information sur les Prisons), attivo dal 1971 al 1972⁴. Inoltre, *Sorvegliare e punire* è scritto da Foucault in un momento in cui la vicinanza al pensiero di Gilles Deleuze e Felix Guattari è fortemente avvertita dalla critica (in effetti, *L'antiedipo*⁵ è tra i pochi testi citati da Foucault come punti di riferimento del libro⁶), prima che Foucault assuma nettamente distanza dalle loro tesi sul desiderio, l'anno successivo, ne *La volontà di sapere*⁷. Lo stesso Deleuze scrive subito una bella e importante recensione a *Sorvegliare e punire*, che esce in «Critique» nel 1975 e che confluirà poi nel volume che egli dedicherà a Foucault dopo la sua scomparsa⁸; la recensione, il cui titolo *Écrivain non: un nouveau cartographe*, cita una frase di un'intervista a Foucault, *Sur la sellette*⁹, contribuisce a una lettura marcatamente politica del libro di Foucault, la cui

⁴ Sul legame tra *Sorvegliare e punire* e la militanza di Foucault nel G.I.P. cfr. Ph. Artières *et al.*, *Retour sur les livres des peines*, in *Surveiller et punir de Michel Foucault. Regards critiques 1975-1979*, Caen, Presses Universitaires de Caen, 2010, pp. 12-14. Sul G.I.P. si veda invece Ph. Artières, L. Quéro, M. Zancarini-Fournel, *Le groupe d'information sur les prisons. Archives d'une lutte 1970-1972*, Caen, Éditions de l'IMEC, 2003 e Ph. Artières (eds.), *Intolérable*, Paris, Gallimard, 2013. Foucault torna sull'esperienza del G.I.P. in una corrispondenza con Paul Thibaud sulla rivista «Esprit», dal titolo *Toujours les prisons*, ora pubblicata in *Dits et écrits*, a cura di D. Defert e F. Ewald, Paris, Gallimard, 2001, vol. 2, pp. 915-918.

⁵ G. Deleuze-F. Guattari, *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Éditions de Minuit, 1972; trad. it. *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Torino, Einaudi, 1975.

⁶ Foucault, *Surveiller et punir* cit., p. 32; trad. it. cit., p. 27.

⁷ M. Foucault, *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité 1*, Paris, Gallimard, 1976. Deleuze percepisce in modo molto netto la critica di Foucault alla concezione del desiderio de *L'anti-Edipo* e ne scriverà in *Désir et plaisir*, in G. Deleuze, *Deux régimes de fous et autres textes (1975-1995)*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2003, pp. 112-122; trad. it. *Desiderio e piacere* in Id., *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995*, Torino, Einaudi, 2010, pp. 94-103.

⁸ G. Deleuze, *Écrivain non: un nouveau cartographe*, in «Critique» XXXI (décembre 1975), 343, pp. 1207-1227; ripubblicata, in versione ampliata, in G. Deleuze, *Foucault*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1986; trad. it. *Foucault*, Napoli, Cronopio, 2002.

⁹ Foucault, *Sur la sellette*, in *Dits et écrits* cit., vol. 1, pp. 1588-1593. Foucault vi afferma (p. 1593): «L'utilisation d'un livre est étroitement liée au plaisir qu'il peut donner, mais je ne conçois pas du tout ce que je fais comme une œuvre, et je suis choqué qu'on puisse s'appeler un écrivain. Je suis un marchand d'instruments, un faiseur de recettes, un indicateur d'objectifs, un cartographe, un releveur de plans, un armurier».

dimensione critica è immediatamente messa in chiaro da Deleuze, sin dalle prime righe del testo:

Foucault n'a jamais pris l'écriture comme un but, comme une fin. C'est même cela qui en fait un grand écrivain, et qui met une joie de plus en plus grande dans ce qu'il écrit, un rire de plus en plus évident. Divine comédie des punitions: c'est un droit élémentaire d'être fasciné jusqu'au fou-rire devant tant d'inventions perverses, tant de discours cyniques, tant d'horreurs minutieuses. [...] Il suffit que la haine soit assez vivante, pour qu'on puisse en tirer quelque chose, une grande joie, non pas d'ambivalence, non pas la joie d'haïr, ma la joie de vouloir détruire ce qui mutile la vie¹⁰.

Un riso folle, come quello che Foucault aveva invocato nel celebre incipit de *Le parole e le cose*¹¹ di fronte all'Enciclopedia cinese di Borges, a testimonianza dell'impossibilità di pensare una lista di animali come quella riportata nel testo di *Altre inquisizioni*, ma che ci può cogliere anche di fronte ad altri criteri classificatori, estranei al nostro pensiero, a «quello che ha la nostra età e la nostra geografia»¹². Così, il riso invocato da Deleuze mostra l'urgenza, eminentemente politica, di rendere estranea alla nostra epoca e alla nostra geografia tutta quella panoplia di tecniche disciplinari che si dispiega in *Sorvegliare e punire*, la necessità di archivarla, insieme alla prigione e a tutti gli altri dispositivi, in un passato che non possa più riguardarci e che suscitati d'ora in poi solo il riso di ciò che sfugge alla nostra comprensione e alla nostra attualità.

Il terzo aspetto peculiare di *Sorvegliare e punire* è appunto dato dal fatto che esso è il libro in cui Foucault sviluppa ed esprime compiutamente la sua nota concezione del potere¹³ come elemento relazionale e strategico che, a partire dalla seconda metà del XVIII secolo, si concretizza in una tecnologia disciplinare, capace di regolare la condotta di una molteplicità di individui, distribuendola nello spazio e secondo serie temporali, e dando luogo a un *dressage* dei corpi. La tesi è nota: la prigione si afferma come elemento centrale dell'instaurarsi di questa tecnologia che si sta diffondendo nella società.

Infine, ultima caratteristica specifica, *Sorvegliare e punire* è anche il libro che, più degli altri, fa irruzione nel terreno degli storici, già lambito da Foucault qualche anno

¹⁰ Deleuze, *Écrivain non: un nouveau cartographe* cit., p. 1207.

¹¹ Foucault, *Les mots et les choses* cit., p. 7; trad. it. cit., p. 5. Il testo dell'«Enciclopedia cinese» citato da Foucault si trova in J.L. Borges, *L'idioma analitico di John Wilkins*, in *Altre inquisizioni*, in Id., D. Porzio (a cura di), *Tutte le Opere*, Milano, Mondadori, 1984, vol. 1, p. 1004, ed inizia così: «Gli animali si dividono in a) appartenenti all'Imperatore, b) imbalsamati, c) ammaestrati, d) lattonzoli, e) sirene, f) favolosi, g) cani randagi, h) inclusi in questa classificazione, i) che si agitano come pazzi [...]».

¹² Foucault, *Les mots et les choses* cit., p. 7; trad. it. cit., p. 5.

¹³ Foucault aveva già avuto modo di esporre la propria concezione del potere, elaborata in quegli anni, in vari interventi e nei Corsi al Collège de France che tiene dal 1971 in poi e ormai integralmente pubblicati, ma è la prima volta che essa si trova espressa in un libro.

prima con la pubblicazione di *Io, Pierre Rivière ... Un caso di parricidio nel XIX secolo*¹⁴, legato alle ricerche del suo seminario al Collège de France sui rapporti tra psichiatria e giustizia penale.

Insieme, tutti questi elementi non possono mancare di destare un certo clamore. Varie polemiche seguono dunque la pubblicazione del volume, tra cui in particolare una discussione che coinvolge un gruppo di storici francesi. L'interesse di questo dibattito sta nel fatto che Foucault abbia accettato, all'epoca, di prendervi parte attiva, rispondendo alle critiche e partecipando alla discussione pubblica. In esso sono stati sollevati alcuni temi importanti, su cui Foucault avrà modo di tornare a lungo, in modo autonomo, negli anni successivi: esso può dunque essere letto come una sorta di filo conduttore per comprendere la genesi di alcune delle riflessioni che Foucault sviluppa a partire dal 1978 e che, generalmente, sono lette come una sorta se non di svolta, almeno di ripensamento di alcune delle sue categorie principali, tra cui quelle relative alla concezione del potere. Sono gli anni, infatti, in cui Foucault proporrà i concetti di governo, di soggettivazione e di critica, che costituiscono in effetti delle novità rispetto alle analisi di *Sorvegliare e punire* e degli anni precedenti. Queste novità concettuali possono anche essere viste come una sorta di "ponte" verso i lavori degli anni Ottanta, in cui Foucault si concentrerà sul mondo antico, sulle pratiche di sé e sulla *parrhesia*, pur continuando a riflettere sulla questione della critica.

Può dunque essere interessante ripercorrere brevemente le tappe di questo dibattito, che prende avvio per iniziativa degli storici¹⁵ e che conduce alla pubblicazione del volume *L'impossible prison*¹⁶. Nel 1973, Maurice Agulhon, allora divenuto presidente della *Société d'Histoire de la Révolution de 1848*, invita Michelle Perrot a tenere una conferenza all'assemblea annuale della società e organizza una serie di ricerche sui temi affrontati in questo contesto. Perrot propone un intervento dal titolo *1848. Révolution et prisons*, in cui cita in apertura *Sorvegliare e punire*, invitando gli storici a prendere in considerazione e a discutere le tesi del libro:

Il est bien de façon d'analyser une révolution et, à première vue, celle-ci pourra paraître étrange. Pourquoi choisir le monde clos, séparé et marginal de la prison [...] ? J'ai tenté de répondre historiquement et sur un point précis à la grande réflexion contemporaine sur les minorités, la répression, le pouvoir. Au-delà des modes, cette réflexion est assurément un moyen de comprendre le fonctionnement de la société normative, classificatoire,

¹⁴ M. Foucault et al., *Moi, Pierre Rivière ... Un cas de parricide au XIX siècle*, Paris, Gallimard, 1973; trad. it. *Io, Pierre Rivière ... Un caso di parricidio nel XIX secolo*, Torino, Einaudi, 1976. Evidentemente, anche *La storia della follia* e i lavori successivi di Foucault possono essere considerati come libri di storia, ma sono *Pierre Rivière* e *Sorvegliare e punire* a esser percepiti maggiormente come tali e a dar luogo a delle discussioni sulla specificità della loro metodologia storica.

¹⁵ Michelle Perrot ricorda i vari momenti di questa discussione tra Foucault e gli storici, da lei organizzata, nell'intervista *Michel Foucault. Le mal entendu*, a cura di R. Lenoir, in «Sociétés et Représentations» 2 (1996), n. 3, pp. 144-156, numero speciale dedicato a *Surveiller et punir: la prison vingt ans après*.

¹⁶ M. Perrot (ed.), *L'impossible prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIX siècle*, Paris, Seuil, 1980.

disciplinaire qui est la nôtre. Comment ne pas évoquer ici le livre de Michel Foucault et souhaiter que, dépassant le reproche acrimonioso e tâtillon du détail, un vaste débat s'engage chez les historiens autour de cet ouvrage fondamental?¹⁷

Il lavoro collettivo sul tema proposto da Perrot darà luogo a un numero della rivista *Annales historiques de la Révolution française*¹⁸, allora diretta da Albert Soboul, che contiene, oltre alla conferenza di Perrot, numerosi contributi di storici sulle prigioni e sulla penalità nel XIX secolo e una recensione di Jacques Léonard a *Sorvegliare e punire*, dal titolo *L'historien et le philosophe*¹⁹. A questa recensione, fortemente critica, Foucault risponde in modo dettagliato con un testo, *La polvere e la nuvola*²⁰, dai toni altrettanto netti, e dà la propria disponibilità per un confronto con gli storici, che avverrà nel maggio 1978, in forma di una tavola rotonda cui prendono parte gli autori del numero della rivista e altri studiosi come François Ewald, Arlette Farge, Alessandro Fontana, Pasquale Pasquino, Jacques Revel e Carlo Ginzburg.

Questa discussione suscita l'interesse dell'editore Seuil, che propone di pubblicarla in un volume contenente i materiali della rivista, la recensione di Léonard, la risposta di Foucault e la tavola rotonda. Maurice Agulhon scrive una *Postfazione*, cui Foucault risponde aggiungendo a sua volta qualche pagina conclusiva: il volume, pubblicato nel 1980 a cura di Perrot, è dunque *L'impossible prison*.

Attraverso i vari momenti di questo dibattito è possibile provare a restituire i punti principali che gli storici oppongono a Foucault, alla metodologia di *Sorvegliare e punire* e, soprattutto, alle sue implicazioni politiche e alla valutazione della nostra modernità che esso implica.

Questi elementi si trovano articolati nel modo più esteso e dettagliato nella recensione di Léonard che, sin dal titolo, *L'historien et le philosophe*, oppone le due maniere di fare, quella filosofica e quella storica, estromettendo il libro di Foucault dall'ambito disciplinare della storia.

¹⁷ M. Perrot, *1848. Révolution et prisons*, in «Annales historiques de la Révolution française», (1977), n. 228, p. 306. Come ricorda nell'intervista già citata (cfr. Perrot, *Michel Foucault. Le mal entendu* cit., p. 144) Perrot aveva già avuto modo di incontrare Foucault nel 1973, durante una giornata di studio del CNRS sulla criminalità e la repressione, in cui aveva presentato il lavoro *Délinquance et système pénitentiaire en France au XIX siècle*, poi pubblicato in «Annales. Économie, Sociétés, Civilisations» (janv.-fév. 1975), n. 30, pp. 67-87 e citato e discusso da Foucault in *Sorvegliare e punire* (p. 336 e pp. 316-317; trad. it. cit., p. 317 e pp. 298-299); nel 1976 i due lavorano ancora insieme a una traduzione francese del *Panottico* di Jeremy Bentham (*Le Panoptique*, Paris, Belfond, 1977) introdotto da un'intervista di Perrot a Foucault, *L'œil du pouvoir*, ora in *Dits et écrits* cit., vol. 2, pp. 190-207.

¹⁸ «Annales historiques de la Révolution française» (1977), n. 228.

¹⁹ J. Léonard, *L'historien et le philosophe. À propos de Surveiller et punir. Naissance de la prison*, in «Annales historiques de la Révolution française» (1977), n. 228, pp. 163-181; ora in Artières et al., *Surveiller et punir de Michel Foucault* cit., pp. 219-250.

²⁰ Foucault, *La poussière et la nuage*, in *Dits et écrits* cit., vol. 2, pp. 829-838; trad. it. *La polvere e la nuvola*, in *Poteri e strategie*, P. Dalla Vigna (a cura di), Milano, Mimesis, 1994, pp. 89-102.

Per Léonard, già dalla recensione di Deleuze è evidente come siano i filosofi stessi a porsi fuori dal campo della storia, opponendo «la jubilation politique, la joie de dénoncer tout ce qui mutile la vie, la subversion intellectuelle» a «la sérénité dialectique de la compréhension et de la ‘récupération’»²¹. È dunque a difesa della trasparenza dell’interpretazione storica, valida in se stessa e scevra di ogni utilizzo politico e attuale, che Léonard rivolgerà a Foucault le sue critiche, riprendendo un’idea già espressa dallo storico Jacques Revel in un’intervista con Raymond Bellour²²: Foucault riutilizzerebbe «les mots et les questions des historiens *pour en faire autre chose*»²³, costruendo così delle “finzioni” e parlando, con tutta evidenza, da un luogo che è l’oggi, restituendoci «une histoire [qui] s’articule en clair sur une interrogation au présent et [qui] nous recompose un autre présent»²⁴.

Di fronte a questa finzione e ai suoi evidenti effetti politici sul presente, Léonard fa valere la corretta metodologia storica, che si basa sulla conoscenza approfondita di un determinato periodo storico e che manca a Foucault: «Il faut, pour être compétents, avoir longuement respiré la poussière des manuscrits», frase da cui Foucault trarrà il titolo della propria risposta, *La polvere e la nuvola*, dove la “nuvola” indica le idee vaghe e le interpretazioni troppo vaste che Léonard imputa alla filosofia, in opposizione con la storia.

In primo luogo, sottolinea Léonard con una critica anch’essa già brevemente anticipata da Revel, Foucault non rispetta la divisione metodologica tradizionale tra periodi storici, prendendo in considerazione un arco temporale troppo ampio²⁵, percorrendo «trois siècles à bride abattue, comme un cavalier barbare»²⁶. Léonard fornisce dunque l’ossatura di quella che sarebbe stata, a suo avviso, una corretta storia delle prigioni: miglior equilibrio tra i vari periodi storici, considerazione adeguata della Rivoluzione francese, che nel libro appare «étrangement gommée», presa in conto dei diversi regimi che si succedono nella prima metà del XVIII secolo e delle loro differenti posizioni in materia di penalità, trattazione adeguata della figura di Napoleone. Gli spettacoli del Terrore, ad esempio, potrebbero essere letti come una delle ragioni che hanno condotto a preferire la sobrietà della prigione, mentre occorre sottolineare lo specifico apporto di ogni regime alla progressiva «umanizzazione del diritto penale»²⁷, che si completa con il Governo provvisorio del 1848. Una storia tradizionale, quella che Léonard delinea in poche pagine, e che ha lo scopo di mettere in luce la profonda eterogeneità di *Sorvegliare e punire* rispetto a questo tipo di discorso.

²¹ Léonard, *L'historien et le philosophe* cit., p. 224.

²² J. Revel, *Foucault et les historiens*, in «Le Magazine littéraire» (juin 1975), n. 101, pp. 10-13, ora in Artières et al., *Surveiller et punir de Michel Foucault* cit., pp. 83- 97.

²³ *Ivi*, p. 97.

²⁴ *Ivi*, p. 95.

²⁵ *Ivi*, pp. 93-94.

²⁶ Léonard, *L'historien et le philosophe* cit., p. 226.

²⁷ *Ivi*, p. 227.

In secondo luogo, Foucault avrebbe descritto una società interamente dominata da tecniche di normalizzazione e razionalizzazione che non corrisponde alla realtà dei fatti: già solo la constatazione evidente che la struttura architettonica del *Panopticon* abbia raramente trovato realizzazione concreta nell'architettura carcerale mostra con chiarezza come quello disciplinare sia uno schema fittizio che Foucault sovrappone a una realtà storica più complessa. Tuttavia, è proprio all'interno di questa critica che emerge una valutazione eminentemente politica del periodo storico in questione: dipingendo la fine del XVIII e la prima metà del XIX come secolo della disciplinizzazione, Foucault getta un'ipoteca sull'Illuminismo, sulla Rivoluzione francese e sul 1848; in breve, sulla nostra modernità: «Hugo et Gambetta, en œuvrant contre les Bastilles, ne travaillent pas pour un Goulag. Les Lumières ont leurs ombres, bien d'historiens l'ont déjà expliqué, mais il ne faut pas se tromper d'obscurantisme»²⁸.

Valutazione politica che si ricollega in modo immediato al presente: nella nostra società, ancora interna alla modernità, non si esercita un potere anonimo, impersonale, astratto, onnipresente e onnipotente come quello messo in luce da Foucault nelle pagine di *Sorvegliare e punire*, una «machinerie sans machiniste», «un monde kafkaïen»²⁹ privo di lotte e resistenze. Al contrario, «le XIX siècle des historiens n'est pas un mécanisme d'écrasement, ni un complot machiavélien, mais un ensemble de luttes politiques et sociales articulés»³⁰, che ha gettato le basi della nostra modernità, dei diritti sociali e politici e della società democratica e progressista in cui ancora oggi ci troviamo.

Infine, l'ultimo punto³¹, anch'esso messo già in luce nella sua valenza politica da Jacques Revel³² e da André Zysberg nella sua recensione al libro per le «Annales»³³, riguarda la relazione tra scienze umane e tecniche disciplinari suggerita dal libro: secondo una tesi non certo sorprendente per i lettori di Foucault, *Sorvegliare e punire* mostra come all'origine del sapere dell'uomo sia inevitabile trovare delle tecniche di classificazione, registrazione ed esame rese possibili dalla modalità disciplinare del potere e, al tempo stesso, indispensabili al suo funzionamento. Lungi dall'essere un sapere “puro” da ogni commistione con il potere, le scienze umane sono integralmente attraversate da relazioni di potere e sostengono attivamente l'esercizio e la pratica delle discipline, di cui condividono dunque la razionalità.

²⁸ *Ivi*, p. 231.

²⁹ *Ivi*, p. 232.

³⁰ *Ivi*, p. 234.

³¹ *Ivi*, pp. 248-249.

³² Revel, *Foucault et les historiens* cit., p. 92.

³³ A. Zysberg, *Crime et châtements*, in «Annales. Économie, Sociétés, Civilisations» (1976), n. 1, vol. 31, pp. 168-175, ora in Artières et al., *Surveiller et punir de Michel Foucault. Regards critiques 1975-1979* cit., pp. 201-217.

Al di là delle osservazioni sulla correttezza metodologica di *Sorvegliare e punire*, il punto centrale della discussione e del «malaise»³⁴ che il libro suscita in molti storici, sta dunque nella valutazione politica della modernità e dell'Illuminismo e nella loro relazione con una modalità di potere, quella disciplinare, associabile più ai regimi totalitari che a quelli democratici, che della modernità illuminista si vogliono eredi.

Un punto, questo, al centro anche delle argomentazioni che Agulhon esprime in più occasioni: nella prefazione al numero degli «Annales historiques de la Révolution française»³⁵, nella *Postfazione*³⁶ a *L'impossible prison* e, molti anni dopo, in un'intervista per il numero speciale della rivista «Sociétés et Représentations», dedicato a un bilancio di *Sorvegliare e punire* a vent'anni dalla sua pubblicazione. In quest'occasione, Agulhon spiega infatti che l'errore di Foucault è stato quello di aver dato un'interpretazione globale del XIX secolo secondo un movimento inverso rispetto a quello reale³⁷, che vede la conquista progressiva della libertà grazie alla messa in pratica, con le Rivoluzioni dell'89 e del '48, dei principi umanisti e liberali affermati dall'Illuminismo. Come aveva affermato nella *Postfazione*³⁸, se una critica può essere mossa a questo periodo storico che inaugura la nostra modernità, è quella di non aver sufficientemente realizzato la razionalità illuminista e di non aver applicato anche alle fasce “minori” e marginali della popolazione quella pedagogia liberale che si era affermata per la parte “maggiore”.

Quello che gli storici rifiutano, è l'imputare alla stessa razionalità illuminista, liberale e umanista la responsabilità di una presunta normalizzazione della società, di una sorveglianza capillare che si opera anche attraverso le procedure delle scienze umane e che sembra anticipare il controllo delle società totalitarie. Il giudizio di Agulhon è netto: a Foucault che situa la barbarie totalitaria nel prolungamento del razionalismo moderno, umanista e liberale, va opposta con forza l'idea che il fascismo sia una negazione del liberalismo e che l'origine del totalitarismo vada cercata altrove, non nell'Illuminismo. Infine, in un'ottica progressista, la prigione è da considerarsi migliore, più umana e liberale, senz'altro preferibile rispetto ad altri metodi punitivi³⁹.

³⁴ Perrot, *Michel Foucault. Le mal entendu* cit., p. 146.

³⁵ M. Agulhon-M. Perrot, *Avant-propos*, in «Annales historiques de la Révolution française» (1977), n. 228, pp. 161-162.

³⁶ Agulhon, *Postface*, in *L'impossible prison* cit., pp. 313-316.

³⁷ M. Agulhon, *L'impossible compréhension*, intervista di L. Lenoir, in «Sociétés et Représentations» 2 (1996), n. 3, pp. 133-143.

³⁸ Agulhon, *Postface* cit., pp. 314-315.

³⁹ Una simile valutazione globale di *Sorvegliare e punire* si trova, ancora vent'anni dopo, nell'articolo di J. Guy-Petit: *Les historiens de la prison et Michel Foucault*, in «Sociétés et Représentations» 2 (1996), n. 3, pp. 157-170. Evocando il primo, grande, convegno internazionale del Dopoguerra dedicato alla storia delle prigioni, organizzato nel 1982 a Frontevraud dall'International Association for History of Crime and Criminal Justice (IAHCCJ), cui Foucault, seppur invitato, non prende parte, Guy-Petit conviene nel leggere gli interventi presentati in quell'occasione come una sorta di “congedo” definitivo dato dagli storici alle tesi di Foucault, quasi unanimi nel ritenere sopravvalutato sia il modello del Panottico, sia il peso reale della normalizzazione disciplinare nella società francese del XIX secolo. Con l'esperienza

Pur partendo da questioni metodologiche, il dibattito su *Sorvegliare e punire* avviato da alcuni storici francesi sfocia dunque in una valutazione politica della nostra modernità e delle sue origini, portando al centro della discussione dei concetti di ambito filosofico-politico: principi e razionalità dell'Illuminismo, Rivoluzione, umanesimo, liberalismo, libertà, potere. Senza che questa venga mai esplicitamente citata, il lavoro di Foucault sembra essere spinto verso l'interrogazione della Scuola di Francoforte, come una messa in questione radicale della razionalità moderna e delle modalità di dominio che essa riproduce⁴⁰.

Le prime risposte di Foucault all'interno di questo dibattito con gli storici non si collocano, però, a questo livello della discussione, e sembrano voler fare astrazione da una valutazione politica diretta del momento dell'Illuminismo e della Rivoluzione come origine della nostra modernità. Sia nei testi pubblicati ne *L'impossible prison*, sia nella *Tavola rotonda*, l'attenzione di Foucault si concentra su tre punti in particolare: egli prova, in primo luogo, a difendere la propria metodologia storica dalle critiche principali; in secondo luogo, spiega quale sia la razionalità di cui è questione nella sua storia della prigione e, infine, tenta di chiarire quale sia la concezione del potere espressa in *Sorvegliare e punire* e di mettere in luce la posta in gioco politica del libro.

Nella risposta alla recensione di Léonard, *La polvere e la nuvola*⁴¹, Foucault distingue la propria metodologia da quella, tratteggiata da Léonard nel proprio testo, di una storia "tradizionale" della prigione, che ricalcherebbe la propria cronologia sulle periodizzazioni storiche abituali e darebbe il giusto peso agli eventi rilevanti di ogni fase storica (Rivoluzione, successione delle forme di governo, epoca napoleonica, etc.). Il metodo di *Sorvegliare e punire* prende invece avvio da un problema che ha evidenti radici nell'attualità. Si tratta della nota "genealogia" foucaultiana, che assume come punto iniziale della ricerca un elemento centrale e politicamente rilevante del nostro presente, per rintracciarne a ritroso il punto di emergenza e dimostrarne, così, la

del seminario di ricerca voluto da Robert Badinter tra il 1986 e il 1991 e coordinato da Michelle Perrot (cfr. Perrot, *Michel Foucault. Le mal entendu* cit., pp. 154-156 e, per i risultati di questa ricerca R. Badinter, *La Prison républicaine*, Paris, Fayard, 1992) si sarebbe quindi chiusa l'influenza di Foucault sugli storici del XIX e del XX secolo. Dopo più di altri vent'anni, il bilancio è profondamente mutato, dato che *Sorvegliare e punire*, grazie anche all'ausilio della pubblicazione dei Corsi al Collège de France ad esso tematicamente legati, è tornato al centro di numerosi lavori storici e, al tempo stesso, ha dato luogo, soprattutto negli Stati Uniti, a un vero e proprio filone di *surveillance studies*.

⁴⁰ Uno dei pochi testi che Foucault cita e discute a proposito della storia delle prigioni proviene in effetti dai lavori della Scuola di Francoforte: G. Rusche-O. Kirchheimer, *Punishment and Social Structure*, New York, Columbia University Press, 1939; nuova edizione New Brunswick, Transaction Publishers, 2009. Come però notano R. Lévy e H. Zander nell'articolo *Un "grand livre. Peine et structure sociale"* in «Sociétés et Représentations» 2 (1996), n. 3, pp. 111-122, Foucault non è tanto interessato agli aspetti di questa opera più in linea con le ricerche della Scuola, ma lo considera come uno spunto per la problematica della centralità del corpo all'interno della penalità disciplinare.

⁴¹ Foucault, *La poussière et la nuage* cit., pp. 830-832; trad. it. cit., pp. 90-94.

fragilità storica.⁴² In questo caso, a essere in gioco è l'affermarsi della prigione come tipologia unica di punizione, nonostante la teoria dei riformatori dell'epoca proponesse un sistema penale più vario e complesso e nonostante le immediate e reiterate constatazioni del suo fallimento nel reinserimento sociale. A partire da questo problema, il metodo di Foucault taglia su di esso la propria periodizzazione, oltrepassando i limiti della cronologia storica tradizionale, come peraltro già teorizzato da Foucault nell'*Archeologia del sapere*, in cui egli riconosce il ruolo della *Nouvelle histoire* e dell'epistemologia di Bachelard e Canguilhem nell'aver moltiplicato le periodizzazioni e spostato le soglie e le fratture a seconda dell'oggetto preso in esame⁴³.

Sia nella risposta a Léonard che nella *Table ronde*, Foucault tenta anche di delucidare il proprio atteggiamento nei confronti della ragione: nel libro non si è trattato di far uso della storia della penalità al fine di avanzare una critica della razionalità in generale, né dell'Illuminismo come momento fondatore della ragione occidentale. Nella storia delle prigioni la razionalità non è stata considerata come un «invariante antropologica»⁴⁴, come un valore assoluto su cui misurare i gradi di razionalità o umanità delle pratiche penali:

La cerimonia dei supplizi pubblici non è in sé più irrazionale dell'imprigionamento in una cella; bensì è irrazionale in rapporto a un tipo di pratica penale, il quale, invece, fa emergere una nuova forma di attenzione riguardo a certi effetti ottenibili attraverso la pena, a un nuovo modo di calcolare la sua utilità, di trovarle delle giustificazioni, di darle delle graduazioni, ecc.⁴⁵

La razionalità di uno specifico modo di punire non è dunque relativa alla ragione in generale, ma alla “ragione punitiva” storicamente situata che si afferma in una data epoca. Non è stato neanche questione, come Foucault spiega durante la *Table ronde*, di un approccio weberiano, per cui lo storico sarebbe in grado, *a posteriori*, di individuare la *ratio* all'opera in una determinata fase storica, invisibile agli attori che la ponevano in atto: la razionalità che regola l'affermarsi della prigione è chiaramente enunciata nei programmi e nei decreti dell'epoca e non richiede uno sforzo ermeneutico di nessun genere per venire alla luce⁴⁶. *Sorvegliare e punire* ha inteso proporre la storia di una specifica forma di razionalizzazione, che ha organizzato in una certa fase la

⁴² Cfr. M. Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in *Dits et écrits* cit., vol. 1, pp. 1004-1024; trad. it. *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in *Il discorso, la verità, la storia. Interventi 1969-1984*, Torino, Einaudi, 2001, pp. 43-64.

⁴³ M. Foucault, *Introduction*, in *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, pp. 9-15; trad. it. *Introduzione*, in *L'archeologia del sapere*, Milano, Rizzoli, 1971, pp. 9-25.

⁴⁴ Foucault, *Table ronde du 20 mai 1978*, in *Dits et écrits* cit., p. 845; trad. it. *Perché la prigione?*, in *Poteri e strategie* cit., p. 76.

⁴⁵ *Ibidem*; trad. it. cit., pp. 76-77.

⁴⁶ Cfr. *ivi*, pp. 846-847; trad. it. cit., pp. 78-79.

pratica della prigione come elemento principale del sistema punitivo e, più in generale, la tecnologia disciplinare. Questa razionalità non coincide perfettamente con la “ragione punitiva” espressa dai Riformatori, dato che nei loro programmi la prigione non è affatto l’elemento unico e centrale del sistema penale, che avrebbe invece dovuto comporsi di una molteplicità di punizioni, capaci di rinviare in modo immediato e facilmente comprensibile al crimine commesso⁴⁷. Essa è anche eterogenea al fine dichiarato della prigione, dato il continuo fallimento dell’obiettivo del reinserimento sociale, ma ha una forte efficacia e una propria omogeneità rispetto a un altro scopo, quello della gestione differenziale della delinquenza⁴⁸. Gli elementi di questa razionalità vanno dunque cercati in un insieme complesso di programmi, modelli, tesi, progetti, decreti, proposte, che formano l’oggetto reale dello studio di Foucault. Elementi reali e concreti, anche se non producono un effetto di normalizzazione totale e completo⁴⁹.

Questa razionalità storica e specifica, da non confondere con le strutture generali della razionalità illuministica, è ciò che si trova in atto in quella che Foucault definisce l’«accettabilità»⁵⁰ della prigione, che è la questione principale del libro. Identificare l’accettabilità della prigione significa infatti chiedersi per quali motivi in un determinato momento storico essa abbia prevalso su molte altre possibili pratiche punitive, in modo niente affatto scontato e con una forza tale da far sì che ancora oggi essa conservi un’evidenza così radicata «da apparire come un elemento del tutto naturale, evidente, indispensabile»⁵¹ del sistema penale. Questo è il punto in cui si situa la posta in gioco politica del libro: lo scopo di questa genealogia della prigione è infatti, per Foucault, quello «di scuoterne la falsa evidenza»⁵², come se fosse l’unico sistema penale possibile, dotato di difetti, ma riformabile. Si tratta invece di mostrare la storicità del suo affermarsi, la natura reale del suo scopo e anche una certa fragilità delle tecnologie di potere disciplinari che l’hanno posta in atto.

Così, se la soglia di accettabilità è ciò che ha fatto sì che la prigione si installasse in un certo momento storico, le «soglie di tolleranza»⁵³ sono invece ciò che potrebbe far sì che la prigione e i dispositivi disciplinari cessino di essere considerati come inevitabili ed evidenti ed “escano” dalla nostra attualità. Nella *Postfazione* che segue quella di Agulhon ne *L'impossible prison*, Foucault spiega con chiarezza questo punto.

⁴⁷ Cfr. Foucault, *Surveiller et punir* cit., pp. 87-122; trad. it. cit., pp. 79-112.

⁴⁸ Cfr. *ivi*, pp. 299-342; trad. it. cit., pp. 282-323.

⁴⁹ Cfr. Id., *La poussière et la nuage* cit., pp. 832-835; trad. it. cit., pp. 94-98.

⁵⁰ Id., *Table ronde du 20 mai 1978* cit., p. 841; trad. it. cit., p. 71.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ivi*, p. 850; trad. it. cit., p. 83. Altrove Foucault parla anche di «seuils d’intolérance»: Id., *Postface*, in *Dits et écrits* cit., pp. 854 e 855.

Ad Agulhon che sostiene la maggior umanità della macchina cellulare rispetto alla catena dei forzati, considerata «l'horreur»⁵⁴ già da Hugo, Foucault risponde:

Il faut se dire que les seuils d'intolérance changent. Mais il faut se dire aussi que la prison est abominable aujourd'hui, comme la chaîne hier. Faire apparaître le système qui soutenait la pratique de la chaîne n'est pas une manière de nier qu'elle était abominable, pas plus que dire que l'enfermement est autre chose qu'une pénalité "humaine" ne dispense pas de comprendre dans quels mécanismes il s'inscrit. [...] L'intolérance à l'abominable d'hier et d'aujourd'hui ne s'effacera pas pour autant, au contraire⁵⁵.

Dal momento in cui una pratica oltrepassa la soglia di tolleranza, è dunque possibile porre in atto una serie di pratiche di resistenza, per modificarla e renderla inattuale, per mutare il sistema di accettabilità e razionalità che la sosteneva. Al di fuori di questo sistema, essa può divenire ai nostri occhi irrazionale e perdere la propria necessità.

Questo implica anche una risposta all'ultima obiezione sollevata da Léonard e dagli storici: quella dell'automatismo e dell'onnipotenza del potere, per cui Foucault avrebbe disegnato un "mondo kafkiano" privo di vie d'uscita. Per quanto riguarda l'onnipotenza del potere, Foucault nota come il fatto stesso che molti programmi – come il *Panottico* di Bentham – siano rimasti privi di realizzazione mostri proprio come il potere, nel suo esercizio, si scontri continuamente con una rete di resistenze e di opposizioni, che fanno sì che il dispositivo possieda una certa «morbidezza [*souplesse*]»⁵⁶. Tutto, all'interno del potere disciplinare, può essere oggetto di rovesciamento e di resistenza e lo scopo del libro è proprio quello di incrementare i movimenti di messa in discussione di questo potere, che sono già in atto nella società⁵⁷. In secondo luogo, l'idea di un potere automatico, capace di esercitarsi, come nel *Panottico*, grazie a un gioco di visibilità, anche in assenza di un sorvegliante in carne e ossa, non è la tesi interpretativa di Foucault, ma è l'oggetto di studio:

L'automaticità del potere, il carattere meccanico dei dispositivi in cui prende corpo, non sono affatto la *tesi* del libro. Invece, l'idea risalente al XVIII secolo, che un tale potere sarebbe possibile e sostenibile [*souhaitable*], la ricerca teorica e pratica di tali meccanismi, la volontà ininterrottamente espressa, di organizzare simili dispositivi, tutto ciò è quanto costituisce l'*oggetto* dell'analisi⁵⁸.

⁵⁴ Agulhon, *Postface* cit., p. 315.

⁵⁵ Foucault, *Postface* cit., p. 855.

⁵⁶ Id., *Table ronde du 20 mai 1978* cit., p. 847; trad. it. cit., p. 79.

⁵⁷ Sul modo in cui Foucault intende la relazione tra il ruolo dello storico e dell'intellettuale e i movimenti politici in atto nella società attuale, cfr. L. Cremonesi, *Philosophy, Critique and the Present. The Question of Autonomy in Michel Foucault's Thought*, in L. Cremonesi et al., *Foucault and the Making of Subjects*, London-New York, Rowman & Littlefield, 2016, pp. 97-110.

⁵⁸ Foucault, *La poussière et la nuage* cit., p. 837; trad. it. cit., p. 100.

C'è stata, nella storia, la volontà reale di porre in atto un tipo di potere di questo genere, le cui tecniche ancora oggi sopravvivono: si tratta di indagare questa tecnologia, per operarne una critica, teorica e pratica, profonda ed efficace.

Dal quadro che emerge dalle risposte immediate di Foucault agli storici sembra quindi rimanere fuori la valutazione del periodo storico e dei temi della Rivoluzione, della razionalità e dell'Illuminismo. Come nota Michelle Perrot, nella *Postface a L'impossible prison*, Foucault sembra in effetti accennare alla possibilità di aprire un cantiere di lavoro su questi temi, affermando, nelle ultime righe:

Agulhon emploie le mot, fort intéressant, d'«héritage». Il a mille fois raison. L'Europe, depuis bientôt deux siècles, entretient un rapport extrêmement riche et complexe avec cet événement de l'*Aufklärung*, sur lequel Kant et Mendelssohn s'interrogeaient déjà en 1784. Ce rapport n'a pas cessé de se transformer, mais sans jamais s'effacer. L'*Aufklärung* c'est, pour utiliser une expression de G. Canguilhem, notre plus «actuel passé». Alors je fais une proposition à Agulhon et à ses collaborateurs: pourquoi ne pas commencer une grande enquête historique sur la manière dont l'*Aufklärung* a été perçue, pensée, vécue, imaginée, conjurée, anathémisée, réactivée, dans l'Europe du XIX et du XX siècle? Ce pourrait être un travail «historico-philosophique» intéressant. Les relations entre historiens et philosophes pourraient y être éprouvées⁵⁹.

Come nota Perrot, un nuovo incontro tra Foucault e gli storici a proposito dell'Illuminismo è rimasto una «proposition qui, malheureusement, ne prit jamais corps»⁶⁰. Questo non significa, però, che Foucault non abbia dato avvio a una serie di ricerche centrate proprio su questi temi: Illuminismo, modernità, Rivoluzione, critica e relazione della nostra attualità con l'«héritage» dell'Illuminismo: «notre plus actuel passé».

La vera risposta agli storici su tali questioni non si trova, dunque, all'interno del dibattito, in cui è appunto questione della “raison punitive”, della concezione del potere e della posta in gioco politica del libro, ma in una serie di altri brevi testi, che vanno dal 1978, anno in cui si è tenuta la *Table ronde*, al 1984. In essi, Foucault si trova a più riprese ad analizzare il noto testo kantiano, *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?*⁶¹ e a proporre una riflessione su ciò che, di questo evento, può ancora oggi essere considerato attuale. I tre testi principali che affrontano la questione sono una conferenza, quasi contemporanea alla *Table ronde*, dal titolo *Qu'est ce que la critique?*⁶², la prima lezione del Corso al Collège de France del 1983, *Il governo di sé e*

⁵⁹ Foucault, *Postface* cit., p. 856.

⁶⁰ Perrot, *Michel Foucault. Le mal entendu* cit., p. 148.

⁶¹ I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in «Berlinerische Monatsschrift», IV (1784), pp. 481-494; trad. it. *Risposta alla domanda: cos'è l'Illuminismo?*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, Roma-Bari, Laterza, 2007, pp. 45-52.

⁶² M. Foucault, *Qu'est ce que la critique?*, Paris, Vrin, 2015; trad. it. *Illuminismo e critica*, Roma, Donzelli, 1994. Testo di una conferenza tenuta da Foucault il 27 maggio del 1978 alla “Société française de Philosophie”, pochi giorni dopo la *Table ronde* con gli storici (20 maggio 1978).

degli altri⁶³, dedicato alla pratica antica della *parrhesia*, e l'articolo *Che cos'è l'Illuminismo?*⁶⁴, pubblicato nel 1984.

La lettura che Foucault propone del testo di Kant è nota, ma può essere utile richiamarla alla memoria, per notare come in essa si ritrovino molte delle questioni sollevate dal dibattito con gli storici e come, al tempo stesso, essa apra ad alcune novità concettuali che Foucault sviluppa in questi anni: quella del governo, della soggettivazione e della critica. Secondo l'interpretazione di Foucault, l'opuscolo kantiano inaugura uno specifico modo di intendere la relazione tra filosofia e presente – l'atteggiamento critico – che possiamo considerare, oggi, come «eredità» dell'Illuminismo, da riattivare in un progetto storico-filosofico dalla forte valenza critica e politica. Ciò che l'*Aufklärung* kantiana propone per la prima volta nella storia occidentale, è infatti un'interrogazione che si fa carico dell'attualità in un modo inedito: essa infatti pensa il presente come un movimento di uscita da uno stato – il celebre stato di “minorità” – e come una rottura irreversibile con il passato. Secondo Foucault, l'irreversibilità di questa frattura, per cui l'umanità non tornerà indietro a un uso eteronomo della ragione, è individuata da Kant, ne *Il conflitto delle facoltà*⁶⁵, nell'entusiasmo con cui la Rivoluzione francese è accolta dagli spettatori⁶⁶. Rispetto a questo movimento, prosegue Foucault, la filosofia ha una decisione da prendere e un compito da svolgere: insieme, la decisione e il compito compongono l'atteggiamento critico⁶⁷. Si tratta dunque di scegliere se prendere parte o meno al movimento di

⁶³ Id., *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*, Paris, Seuil / Gallimard, 2008, pp. 3-39; trad. it. *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, Milano, Feltrinelli, 2009, pp. 11-47.

⁶⁴ Id., *Qu'est ce que les Lumières?* in *Dits et écrits* cit., vol. 2, pp. 1381-1397; trad. it. *Che cos'è l'Illuminismo?*, in *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste*, Milano, Feltrinelli, 1998, vol. 3, pp. 217-232. Un altro luogo in cui Foucault analizza il testo kantiano e la questione dell'Illuminismo è l'introduzione alla traduzione americana de *Le normal et le pathologique* (Paris, Presses Universitaires de France, 1966) di G. Canguilhem (*On the Normal and the Pathological*, Boston, Reidel, 1978); *Introduction*, in *Dits et écrits* cit., vol. 2, pp. 429-442. La bibliografia sulla lettura di Foucault del testo di Kant è ormai molto sviluppata: tra i lavori più recenti vanno ricordati R. Leonelli, *Illuminismo e critica. Foucault interprete di Kant*, Macerata, Quodlibet, 2017; A.I. Davidson-D. Lorenzini, *Introduction*, in Foucault, *Qu'est ce que la critique?* cit., pp. 11-30; M. Iofrida-D. Melegari, *Foucault*, Roma, Carocci, 2017, pp. 248-261.

⁶⁵ Kant, *Il conflitto delle facoltà*, in *Scritti di storia, politica e diritto* cit., pp. 223-239.

⁶⁶ Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres* cit., pp. 17-21; trad. it. cit., pp. 25-29. Sull'interpretazione dell'«entusiasmo» per la Rivoluzione in Foucault, con un interessante confronto con Benjamin, cfr. E. Stimilli, *Rivoluzione con spettatore. Alcune riflessioni intorno a Benjamin e Foucault*, in «Iride» (dicembre 2019), n. 3, pp. 505-529. Sulla lettura foucaultiana della Rivoluzione francese cfr. invece S. Wahnich, *Michel Foucault e la Rivoluzione francese*, in «materiali foucaultiani» II (luglio-dicembre 2013), 4, pp. 255-282.

⁶⁷ È importante notare come l'atteggiamento critico incorpori anche un *ethos*, un lavoro di trasformazione di se stessi, che Foucault tende però a radicare più nell'idea antica di *askêsis* che all'interno nell'eredità dell'Illuminismo. Nel testo *Qu'est ce que les Lumières?* cit., pp. 1387-1390; trad. it. cit., pp. 223-225, è Baudelaire a incarnare la figura della modernità come capacità di modifica di se stessi. Su questo tema, cfr. L. Cremonesi, *Transfiguration et critique. Foucault, Baudelaire et l'ontologie du présent*, in «Theory Now. Journal of Literature, Critique, and Thought» 3 (2020), n. 2, pp. 161-173.

trasformazione e, se si accetta di parteciparvi, di incentivarlo con il lavoro del pensiero filosofico.

Non è difficile comprendere in che modo Foucault possa far proprio questo atteggiamento critico. In più luoghi, in *Sorvegliare e punire* stesso⁶⁸ o nella *Table ronde* con gli storici, egli ha sempre messo in relazione il proprio lavoro sulle prigioni con i movimenti che, proprio nel momento in cui egli scriveva, mettevano in questione l'evidenza di quella pratica punitiva e, più in generale, della tecnologia disciplinare:

C'era anche, nel periodo in cui scrissi il libro, un fatto di attualità: la prigione, e più generalmente diversi aspetti della pratica penale, venivano messi in questione. Tale movimento si poteva osservare non solo in Francia, ma anche negli Stati Uniti, in Inghilterra, in Italia⁶⁹.

Certo, l'eredità dell'Illuminismo che Foucault assume non è quella di una ragione capace di auto-limitazione: la filosofia di Kant si farebbe infatti «libro di bordo»⁷⁰ dell'*Aufklärung* stabilendo «quali siano i limiti che la conoscenza deve rinunciare a superare»⁷¹. Al contrario, si tratta di mettere in luce proprio i punti in cui i limiti possono e devono essere superati. Quali sono, però, questi limiti? Foucault lo esprime chiaramente in alcuni passaggi molto noti del testo *Che cos'è l'Illuminismo?*: sono i limiti del nostro essere storico, costituito da relazioni di potere e di sapere: «i limiti attuali del necessario': cioè [...] ciò che non è o non è più indispensabile per la costituzione di noi stessi come soggetti autonomi»⁷².

L'atteggiamento critico che possiamo ereditare dall'Illuminismo è dunque quello che, a partire dalla constatazione dell'esistenza di movimenti che rifiutano e resistono alla forma assoggettata della nostra soggettività, prenderà parte ad essi e li incentiverà mostrando, attraverso un lavoro storico-filosofico, i punti di fragilità del nostro modo di essere attuale. L'Illuminismo di cui è possibile accogliere l'eredità è dunque letto da Foucault come un atteggiamento, un *ethos* filosofico, e non come una forma di razionalità, quella che fonda la modernità, da accettare o rifiutare, o cui imputare la normalizzazione della società occidentale. Egli scrive, in *Che cos'è l'Illuminismo?*:

Da un lato, volevo sottolineare il radicamento nella *Aufklärung* di un tipo di interrogazione filosofica che pone il problema, al tempo stesso, del rapporto con il presente, del modo d'essere storico e della costituzione di se stessi come soggetto autonomo; dall'altro, volevo sottolineare come il filo che può ricollegarci in questo modo alla *Aufklärung* non sia la fedeltà a degli elementi di dottrina, ma sia piuttosto la riattivazione permanente di un

⁶⁸ Foucault, *Surveiller et punir* cit., pp. 39-40; trad. it. cit., pp. 33-34.

⁶⁹ Id., *Table ronde du 20 mai 1978* cit., pp. 840-841; trad. it. cit., p. 70.

⁷⁰ Id., *Qu'est ce que les Lumières?* cit., p. 1386; trad. it. cit., p. 222.

⁷¹ *Ivi*, p. 1393; trad. it. cit., p. 228.

⁷² Id., *Qu'est ce que les Lumières?* cit., p. 1391; trad. it. cit., p. 226.

atteggiamento; vale a dire un *ethos* filosofico che potrebbe essere caratterizzato come critica permanente del nostro essere storico⁷³.

Dall'Illuminismo, è dunque possibile assumere la «critica permanente del nostro essere storico», la capacità e la volontà di incentivare i movimenti che stanno operando per relegare nel passato alcuni elementi del nostro presente e che stanno realizzando un'uscita irreversibile da uno stato presente di cose. Da questo punto di vista, lungi dal costituire una condanna dell'Illuminismo come «origine del totalitarismo», *Sorvegliare e punire* si colloca in un versante particolare della sua «eredità», quello in cui la filosofia si accompagna ai movimenti di modificazione radicale del nostro presente e, come già aveva notato Deleuze nella sua recensione al libro, lavora per rendere alcuni aspetti dell'oggi definitivamente estranei alla nostra epoca e alla nostra geografia.

⁷³ *Ivi*, p. 1390; trad. it. cit., pp. 225-226.

“Faits criminels”, “Faits divers”, “Contre-faits divers”: Gide-Barthes-Foucault*

Antonella Salomoni

In 1962 Roland Barthes published a short semiological essay on *faits divers*, here analyzed as a founding text. After examining the literary-journalistic “practices” (news in three lines), this study is aimed at reconstructing the attempts made by André Gide to establish, in his recollections on the Assize Cour, the “gender” of the *faits criminels*. Besides, our goal is to clarify the definition given by Michel Foucault in *Surveiller et punir* (1975) of the *contre-faits divers* as a new type of legal documents.

Keywords: *Gide – Barthes – Foucault – Faits divers – Crime*

1. André Gide

1.1.

Nel 1912 André Gide fu chiamato a fare parte, come giurato, della corte d’assise di Rouen e, due anni dopo, riportò le sue impressioni in una breve raccolta di *Souvenirs*¹. Nel 1930 decise di riunire in una collana editoriale alcuni casi giudiziari che sfuggivano alle regole imposte dalla psicologia tradizionale all’analisi dei meccanismi mentali dell’imputato e gettavano le sezioni penali dei tribunali nello sconcerto per l’assenza di movente. Il progetto si concretizzò con la pubblicazione della documentazione su *L’affaire Redureau*² e *La séquestrée de Poitiers*³, che andarono a

* Il saggio sviluppa l’introduzione a un seminario del Doctorat d’études supérieures européennes (DESE) dell’università di Bologna, tenuto nel marzo del 2018 insieme a Valerio Marchetti, preliminare alle esercitazioni di analisi del testo e del discorso. Ho fatto prevalere la citazione letterale riducendo al minimo il commento. Anche la bibliografia è limitata all’essenziale. Le citazioni da André Gide, Roland Barthes, Michel Foucault, per evitare appesantimenti nell’apparato, portano in testo, invece che in nota, il riferimento alla pagina.

¹ A. Gide, *Souvenirs de la cour d’assises*, Paris, Nouvelle Revue Française, 1913 [1914]; Paris, Gallimard, 1924²; trad. it. *Ricordi della Corte d’Assise*, Milano, Longanesi, 1949; Palermo, Sellerio, 1982.

² *L’affaire Redureau*, suivie de *Faits divers*, documents réunis par A. Gide, Paris, Gallimard, 1930; trad. it. *Il caso Redureau*, Palermo, Sellerio, 1978; *Fatti di cronaca*, Palermo, Sellerio, 1994.

³ *La séquestrée de Poitiers*, documents réunis par A. Gide, Paris, Gallimard, 1930; trad. it. *La sequestrata di Poitiers*, Milano, Adelphi, 1976.

costituire una parte sostanziale del volume *Ne jugez pas*⁴. Tra i due *dossiers* lo scrittore inserì una selezione dalla collezione *Faits divers*⁵ che, a partire dal 1926, aveva curato per la «Nouvelle Revue Française» dell'editore Gallimard⁶.

Gide riportava, insieme ai casi prescelti, alcune lettere arrivate alla redazione come segnalazione di altri fatti presi dalla stampa locale o commenti alle notizie di cui la rivista aveva già dato informazione. Esaminando l'intera raccolta delle numerosissime *coupures* di giornali conservate nell'archivio dello scrittore e riordinate da Elizabeth Jackson⁷, si può dedurre che egli accettasse la definizione "larga" di *fait divers* imposta da pubblicazioni come «Le Petit Journal» (1863-1944) e che Pierre Larousse aveva accolto nel *Grand dictionnaire universel du XIX^e siècle* (1866-1876): alla definizione del sintagma («Sous cette rubrique, les journaux groupent avec art et publient régulièrement les nouvelles de toutes sortes qui courent le monde») seguiva, nella lessicografia laroussiana, una spettacolare nomenclatura borgesiana («petits scandales, accidents de voitures, crimes épouvantables, suicides d'amour, couvreurs tombant d'un cinquième étage, vols à main armée, pluies de sauterelles ou de crapauds, naufrages, incendies, inondations, aventures cocasses, enlèvements mystérieux, exécutions à mort, cas d'hydrophobie, d'anthropophagie, de somnambulisme et de léthargie»), arricchita da fenomeni della natura nell'ordine della meraviglia o della mostruosità («veaux à deux têtes, crapauds âgés de quatre mille ans, jumeaux soudés par la peau du ventre, enfants à trois yeux, nains extraordinaires») ⁸. Si tratta dunque di notizie che non potevano trovare posto nelle grandi ripartizioni della stampa

⁴ A. Gide, *Ne jugez pas*, Paris, Gallimard, 1930, p. 97: «La collection, dont voici le premier volume, n'est point un recueil de *Causes célèbres*. Les "beaux crimes" ne sont pas ce qui nous intéresse; mais bien les "affaires", non nécessairement criminelles, dont les motifs restent mystérieux, échappent aux règles de la psychologie traditionnelle, et déconcertent la justice humaine qui, lorsqu'elle cherche à appliquer ici sa logique (*is fecit cui prodest*), risque de se laisser entraîner aux pires erreurs» (da questa edizione vengono tutte le successive citazioni in testo). La posizione di Gide è quella sostenuta anche dal direttore della «Nouvelle Revue Française», J. Paulhan, *Entretien sur des faits divers*, Paris, Société des médecins bibliophiles, 1930; Paris, Gallimard, 1945.

⁵ Gide, *Ne jugez pas* cit., pp. 137-197.

⁶ L'interesse di Gallimard per una tematica di così forte impatto commerciale è ben testimoniata dalla contemporanea creazione di «Déetective» (1928-1940), presentato come «le grand hebdomadaire des faits divers». Il Musée d'histoire de la justice, des crimes et des peines ha messo in linea l'intera collezione (<https://criminocorpus.org/fr/bibliotheque/collections/detective/>), che si presenta di grande importanza per il montaggio del *fait divers visuel* in prima pagina. I *faits divers* vi prendono posto come «petites causes» a fronte dei «grands procès».

⁷ E. Jackson, *André Gide et les faits divers: un rapport préliminaire*, in «Bulletin des Amis d'André Gide», 20 (1992), n. 93, pp. 83-91; Ead., *André Gide's Collection of "Faits Divers"*, in «Computers and the Humanities», 28 (1994-1995), n. 3, pp. 153-164.

⁸ *Grand dictionnaire universel du XIX^e siècle*, vol. 8, Paris, Administration du Grand dictionnaire universel, 1872, p. 58. Cfr. Ph. Désormeaux, *Les assassins de Pierre Larousse: encyclopédisme et fait divers*, in «Romantisme», 97 (1997), pp. 31-46, p. 31.

(politica, economia, finanza, relazioni e conflitti internazionali, cultura, spettacolo) e andavano a comporre una rubrica, spesso in *bold type*, che ne portava il nome⁹.

Il *fait divers* dei quotidiani conserverà sempre meno, nel corso del tempo, la forma “perfetta” che aveva all’inizio e che troviamo idealmente rappresentata da «Le Matin» (1882-1944). A partire dal 27 febbraio 1906, questo giornale inserì nella sua «dernière heure» i dispacci, per lo più telegrafici, dei *faits divers* condensati in centotrentacinque caratteri al massimo. La rubrica, abbandonata la dicitura *Petits faits divers*, iniziò a chiamarsi *Nouvelles en trois lignes* («Dans le cabinet du président du tribunal civil de Lorient, un mari a tiré des coups de revolver sur sa femme»; «Jean Tanguy, 48 ans, à Guiclan (Finistère), a eu la tête broyée par une roue de sa voiture, dont le cheval s’était emballé»; «On a trouvé sur la côte, près de Bône (Algérie), un panier contenant un tronc humain»¹⁰). L’idea di «Le Matin» sarà alla base del grande esperimento linguistico delle «nouvelles en trois lignes», condotto da Félix Fénéon nello stesso giornale dal maggio al novembre del 1906¹¹.

Gide ha riconosciuto che i *faits divers* ai quali ha dedicato così tanta attenzione e che, stando ad alcuni critici, hanno esercitato una notevole influenza sulla sua opera letteraria¹², non avevano prodotto le acquisizioni di pensiero previste: «Au fond, je ne crois pas beaucoup au “faits divers”». Molti, se fosse stato possibile osservarli «d’assez près», sarebbero stati in grado di stimolare il pensiero e prospettare idee nuove. Risalire alla fonte della notizia era però sempre di notevole difficoltà: la documentazione si era costituita solo al momento di conferire agli avvenimenti carattere di ufficialità penale – ad esempio, quando era dovuto intervenire il magistrato inquirente, che però li aveva cancellati da quella “realtà” che il giornale aveva costruito «en trois lignes». Se li si considerava nella forma che aveva dato loro

⁹ La letteratura sul *fait divers* è molto ampia. Qui mi limito a rinviare a D. Kalifa, *L’encre et le sang. Récits de crimes et société à la Belle Époque*, Paris, Fayard, 1995; A.-C. Ambroise-Rendu, *Petits récits des désordres ordinaires. Les faits divers dans la presse française de la III^e République à la Grande Guerre*, Paris, Seli Arslan, 2004.

¹⁰ «Le Matin», 27 février 1906.

¹¹ La prima edizione, a cura di J. Paulhan, è postuma e fu sottoposta a revisione editoriale: F. Fénéon, *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1948, pp. 307-434. Tra le numerose edizioni separate vedi Id., *Nouvelles en trois lignes*, Paris, Macula, 1990; trad. it. *Romanzi in tre righe*, Milano, Adelphi, 2009. Cfr. D. Grojnowski, *Félix Fénéon ou l’art de la dépêche*, in «Critique», 524-525 (1991), pp. 95-102; J.-P. Bertrand, *Par fil spécial: à propos de Félix Fénéon*, in «Romantisme», 97 (1997), pp. 103-112; J.-M. Adam, *La brève comme récit minimal. Les «Nouvelles en trois lignes» de Félix Fénéon (Le Matin, 1906)*, in F. Revaz-S. Bedrane-M. Viegnes (éds.), *Le récit minimal: du minime au minimalisme. Littérature, arts, médias*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2017, pp. 33-44; G. Kerr, *Shattering the Middle Ground: Violence and the Imperatives of Reportage in Félix Fénéon’s Nouvelles en trois lignes*, in «Contemporary French Civilization», 44 (2019), n. 4, pp. 311-331.

¹² Cfr. D.H. Walker, *Gide et le discours criminologique*, in *André Gide 11: L’écriture d’André Gide*, vol. 2: *Méthodes et discours*, Paris-Caen, Lettres modernes Minard, 1999, p. 123-146; Id., *Gide et le fait divers*, in «Littératures contemporaines», 7 (1999), pp. 37-54; A. James, *Le fait divers aux frontières de la fiction: la rhétorique documentaire d’André Gide*, in «Bulletin des Amis d’André Gide», 46 (2013), n. 177-178, pp. 75-86; Ead., *The Documentary Imagination in Twentieth-Century French Literature: Writing with Facts*, Oxford, Oxford University Press, 2020, pp. 42-63.

la stampa, essi erano dunque «insignifiants» (*Ne jugez pas*, 140). Anche le comunicazioni e le osservazioni dei *correspondants* non erano mai, in generale, all'altezza delle riflessioni che Gide aveva loro proposto di condurre, dato che i lettori non avevano il più delle volte compreso quale fosse «le genre d'intérêt particulier que nous sommes en droit d'attendre d'un "fait divers"». Sembrava non restasse altro che ammettere il fallimento dell'impresa: «Il me faut bien reconnaître, hélas, que la plupart des lettres, assez nombreuses, que j'ai reçues au sujet de cette chronique de faits divers, m'ont déçu» (145)¹³.

Il problema maggiore sollevato dall'ammissione delusoria di Gide sembra essere che, oltre alla mancanza di valore del materiale e oltre alla carenza di senso critico dei corrispondenti, tutti i giornali riportavano «les mêmes [faits] et presque de la même façon». Non c'è dubbio che le agenzie di stampa fornissero un testo che, il più delle volte, i redattori dei quotidiani si accontentavano di «reproduire» tale e quale (140). Questo testo era spesso "perfetto" nella sua fissazione stilistica e risultava già lavorato per adattarsi agli spazi di una apposita rubrica che i quotidiani cercavano di mantenere fissa, nonostante la tendenza di alcuni organi di stampa a valorizzare letterariamente il *fait divers* affidando la cronaca giudiziaria a scrittori in veste di inviati¹⁴. Ma la qualità specifica di una notizia che – per quanto riguarda i *faits criminels* (cui si rivolge, escludendo tutti gli altri *faits divers*, la nostra attenzione) – sembra potersi definire come una struttura narrativa che ha *tutto* in sé e rende inopportuna la deviazione dal tracciato stabilito da Fénéon, sembra essere per Gide di minore importanza. Egli resta quindi fedele all'impostazione con cui aveva esordito andando "dal luogo" in cui il fatto è stato raccolto "al luogo" in cui il fatto è stato giudicato: quei tribunali che avevano sempre esercitato su di lui «une fascination irrésistible» (9).

1.2.

Non accettando che, nella comunicazione pubblica, vi possa essere una "notizia" escludibile a priori dalla verifica della fonte, Gide pone la seguente domanda: «Lorsqu'ils [les journalistes] y ajoutent de leur cru, qu'advient-il?» (140).

Lo scrittore risponde con un caso. In proposito del quale conviene ricordare che, secondo la classificazione di André Petitjean, i *faits divers* possono «essere differenziati a seconda che si presentino sotto forma condensata o espansa». Il *récit condensé* – come quello portato da Gide – è «mono-enunciativo» e di norma riproduce, «senza grandi trasformazioni», il testo dell'agenzia di stampa. Il *récit condensé*, però, è anche un *récit*

¹³ Cfr. A.-C. Ambroise-Rendu, *Le suicide ou les silences de la chronique des faits divers*, in «Romantisme», 97 (1997), pp. 77-88.

¹⁴ L'11 gennaio 1936 «Le Figaro», sollecitato da un lettore, aprì un'inchiesta per sapere quale fosse «l'opinione pubblica sulla risonanza data ai crimini» e l'intitolò, cogliendo il passaggio del *fait divers* a informazione, *Du sang "à la une"*.

fermé nel senso che è «informativamente auto-sufficiente»: esso riporta, oltre «al processo centrale dell'avvenimento», gli «ingredienti narrativi» conformi a quanto stabilisce «l'antica retorica». Di più, il fatto scelto da Gide si presenta come un testo «epurato», per quanto possibile, di «espansioni narrative, descrittive, commentative»¹⁵. Questo è il caso esemplare riportato da Gide: «À Bari une jeune fille de douze ans avait rencontré une fillette de trois ans qui s'était égarée et cherchait ses parents. Animée d'un sentiment de méchanceté, elle prit la fillette par la main, la conduisit dans un endroit isolé et la jeta dans un puits où la petite se noya». Per la sua dimensione, il caso si adatta perfettamente alle esigenze dell'analisi che conduce la linguistica strutturale: situazione iniziale o esposizione in due passaggi («une jeune fille de douze ans avait rencontré une fillette de trois ans, qui s'était égarée et cherchait ses parents»); perturbazione («elle prit la fillette par la main»); peripezia («la conduisit dans un endroit isolé»); risoluzione («la jeta dans un puits»); situazione finale («où elle se noya»). Manca nello schema la causa della perturbazione («un sentiment de méchanceté»), che per Gide – attratto, come abbiamo detto, dalle azioni criminali senza movente – diventa oggetto di ricerca (141).

Alcuni studiosi hanno sostenuto che «il *fait divers*, più che commentare degli avvenimenti, racconta delle storie» e che i *commentaires*, quando ci sono, non possono che essere compresi nell'ordine della narrazione¹⁶. Gide non resta indifferente a una problematica di tale genere. Nel messaggio dell'agenzia italiana che, a monte, aveva battuto il telegramma destinato alla stampa europea non era infatti presente la proposizione causale implicita che recita «animée d'un sentiment de méchanceté». La frase, come aveva appurato il corrispondente di Gide, era stata introdotta dal ricevente – un'agenzia telegrafica svizzera – prima della sua ritrasmissione ai giornali. I redattori erano infatti convinti che si dovesse dare una ragione capace di motivare il fatto, altrimenti incomprendibile, ed erano persuasi che *quella* del sentimento di malvagità fosse «la seule explication plausible». Nella comunicazione era quindi entrata solo la versione ritoccata ed era quindi l'azione dell'agenzia svizzera, tesa a dare intelligibilità al testo, che aveva orientato il commento dell'opinione pubblica (142).

1.3.

La tesi generale di Gide è che la cultura del suo tempo non può accettare l'idea che un crimine venga consumato come «acte gratuit». Questo convincimento, che sembra derivare più dalla letteratura tardo ottocentesca che dalla psicologia degli anni venti del Novecento, era un effetto dell'esperienza di ascolto del dialogo dibattimentale tra

¹⁵ A. Petitjean, *Les faits divers: polyphonie énonciatives et hétérogénéité textuelle*, in «Langue française», 74 (1987), pp. 73-96, pp. 83-84.

¹⁶ M.-C. Barillaud-J. Bièque-P. Dahlet, *Le fait divers. Aspects théoriques, pédagogiques, documentaires*, Paris, Belc, 1986, p. 93.

il presidente della corte e l'imputato durante il processo nel quale Gide era stato membro della giuria. Chiede il presidente: «Pourquoi donc avez-vous fait cela ? [...] Par haine ? Par jalousie ? Par envie ?». Risponde l'imputato: «J'ai fait cela parce que j'avais envie de le faire» (143-144). La conferma del sospetto di manipolazione generata *semplicemente* dall'analisi del dispaccio d'agenzia genera una specie di schema operativo che consente a Gide di affrontare, anche solo come ipotesi di lavoro, la questione del meccanismo di trasformazione delle "deposizioni". Tutti ci lasciamo infatti vincere dal «besoin irrésistible de notre esprit d'expliquer» le dichiarazioni rese dall'imputato e ricondurle alle «banales notions d'une psychologie rudimentaire [...] des faits» che – come quelli del caso evocato – sono e restano «à peu près incompréhensibles», obbligando a ripensare a tutto ciò che avviene in una corte di giustizia (142).

Gide aveva trovato un solo caso analogo a quello italiano. Anch'esso era stato riportato dai giornali senza variazioni rispetto all'agenzia presa come fonte. La differenza con il precedente è che il caso è esposto in prima persona e corrisponde alla presunta confessione:

J'avais donné rendez-vous à la petite Jeanne dans les souterrains. Là, nous nous sommes amusés, mais comme elle s'était blessée en tombant, j'ai eu peur qu'elle ne racontât tout à ses parents, et je l'ai guidée dans l'obscurité vers le puits où je savais qu'elle tomberait. Elle a glissé, en effet, dans l'eau et je l'ai regardée mourir en l'éclairant avec ma lampe de poche. Cela a duré dix minutes. Quand j'ai vu qu'elle était morte, je suis alors remonté et depuis j'ai travaillé comme si rien ne s'était passé.

La frase che abbiamo sottolineato – postilla Gide – «est-elle authentiquement de l'enfant?»; o è stata «artificiellement provoquée par l'interrogatoire?»; o è stata semplicemente «rajoutée par le journaliste (ou l'agence informatrice) désireux de présenter une explication raisonnable [...] d'un fait qui, en lui-même, ne l'est guère?». Poco importa che Gide non abbia preso in considerazione l'importantissima clausola che si trova, come preconfezionata, in molti altri atti d'accusa, sempre pronti a mettere in rilievo il «comme si rien ne s'était passé». Ciò che conta è che lo scrittore abbia posto un dubbio sulla possibile quantità di mani che intervengono in un *fait divers* e abbia quindi chiesto a chi li utilizza di esercitare sempre la critica delle fonti (141-142).

La ricerca che Gide propone di fare delle proposizioni causali aggiunte ai dispacci d'agenzia o dall'agenzia stessa interpolate («animée d'un sentiment de méchanceté»; «j'ai eu peur qu'elle ne racontât tout à ses parents») ha in sé qualcosa che, malgrado sia stato vagamente affrontato, pone il problema della fabbricazione del *fait divers*. Non perché, quando il fatto rimane dentro la rubrica, l'analisi di Gide non possa concordare con l'assunto che esso, più che commentare degli avvenimenti, racconta delle storie, ma perché rompe con l'idea che il commento sia sempre compreso

nell'ordine della narrazione. L'interpolazione d'agenzia non ha forse complicato la questione facendo affiorare un'altra mano che si è infilata nel messaggio e ha introdotto l'ordine di un altro racconto? Le aggiunte esplicite minime (primo caso) e le interpolazioni di dubbia origine (secondo caso) fanno entrare nel testo la "storia" come sovradeterminazione esplicativa ben più complessa di quella del *chroniqueur*, che può «essere tentato di spiegare» secondo la psicologia del suo tempo un fatto che gli appare «fuori dalla norma e dall'ordinario». Gide è insomma alla ricerca, anche se poi non riesce a concluderla, delle «tracce configurazionali» che non obbediscono all'«ordine del discorso» e immettono un rumore tra mittente e destinatario: un rumore che entra nella comunicazione e dà al messaggio valore di verità¹⁷.

2. Roland Barthes

2.1.

Roland Barthes ha scritto per le *Mythologies*, che risalgono al 1954-1956, due "voci" ricavate dalle corrispondenze di cronaca giudiziaria che aveva tenuto per il quotidiano «Combat» (1941-1974): *Dominici ou le triomphe de la Littérature* e *Le procès Dupriez*¹⁸.

La prima "voce" ha un elemento in comune con l'analisi di Gide in *Ne jugez pas*. Il processo Dominici si è infatti basato «sur une certaine idée de psychologie». Ma la posizione di Gide viene da Barthes radicalizzata: «Les preuves matérielles étant incertaines ou contradictoires, on a eu recours aux preuves mentales». E dove andarle a cercare, le prove, «sinon dans la mentalité même des accusateurs»? La conseguenza è che, se la ricerca dei «mobiles et l'enchaînement des actes» sono un effetto di questa mentalità, è la mentalità che struttura il dibattito processuale (*Œuvres complètes*, 708). Le contraddizioni della giustizia che s'incontrano nel processo Dupriez sono invece da attribuirsi al fatto che, malgrado l'affermazione di «sciences nouvelles d'exploration psychologique», non c'è stata alcuna evoluzione nel «système des justifications pénales». La spiegazione, com'è evidente, è assai poco radicale dato che, in sostanza, viene formulato l'auspicio che le motivazioni della vecchia analisi dell'anima siano sostituite dalla nuova psicologia (749).

Qui ci occuperemo con qualche piccolo approfondimento solo della prima delle due "voci" redatte per le *Mythologies* partendo da queste poche considerazioni: la psicologia attribuita all'imputato è quella «du président d'assises ou de l'avocat générale» dello Stato, elevata a *psicologia universale*. È in nome di questa *psicologia*

¹⁷ Petitjean, *Les faits divers* cit., pp. 85-86.

¹⁸ R. Barthes, *Mythologies*, Paris, Seuil, 1957; trad. it. *Miti d'oggi*, Milano, Lerici, 1962; Torino, Einaudi, 1974. Utilizzo Id., *Œuvres complètes*, vol. 1: 1942-1961, Paris, Seuil, 2002, pp. 708-711 (caso Dominici), pp. 749-751 (caso Dupriez).

universale, derivata dai «romans bourgeois» di analisi dell'anima del criminale, che viene pronunciata la condanna. Si può dire anzi che, a conclusione dell'intera recitazione degli attori sulla scena del *parquet* che deve giudicare Gaston Dominici, «la Littérature vient de condamner un homme à l'échafaud». Affinché potesse realizzarsi il «transport de justice dans le monde de l'accusé» c'è voluto – e così si spiega la collocazione della “voce” nel libro sulle *Mythologies* – l'intervento di un «mythe intermédiaire» di cui «l'officialité fait toujours grand usage». Il mito intermediario è quello della lingua che hanno in comune il «personnel justicier» e il «criminel justiciable». Il presidente della corte, sicuro della *clarté* della lingua francese, non prova nemmeno un qualche «scrupule à dialoguer avec le vieux chevrier “illettré”» (708-709).

Diversi cronisti giudiziari, colpiti dalla situazione «grotesque» delle “conversazioni” processuali e dalla constatazione che il presidente e l'imputato si parlano ma non si capiscono, hanno avuto modo, portando numerosi esempi, di sollevare il problema capitale che in una lingua c'è «la disparité des langages» e che i linguaggi presentano spesso l'uno rispetto all'altro «une clôture impénétrable»¹⁹. Perfino i «matériaux élémentaires», per non parlare della sintassi e del vocabolario, come appare dai rendiconti dialogici del processo, «se cherchent aveuglement sans se joindre». Il presidente domanda: «Êtes-vous allé au pont?». L'imputato risponde: «Allé? Il n'y a pas d'allée, je le sais, j'y suis été». La scena giudiziaria è per Barthes occupata da una finzione: il «*language officiel*», quello di chi amministra la giustizia, detta alla giuria «*le sens commun*» cui deve attenersi. Vale a dire: attribuisce il suo senso al senso di tutto un popolo, se non di tutto il genere umano, facendo del linguaggio del criminale sottoposto a giudizio una «*variété ethnologique*» della lingua che non ha «*des honneurs, la loi, la force pour soi*». Ed è propriamente questo *language officiel* inteso come *langage “universel”* che «*vient de relancer à point la psychologie des maîtres*». L'analisi dell'anima che fanno i padroni della lingua permette «*de prendre toujours autrui pour un objet, de décrire et de condamner en même temps*». Essendo «*adjective*», quasi come quella dei reiterati complementi di scopo nel processo in cui Gide era giurato («*Pourquoi avez-vous fait cela? Par haine? Par jalousie? Par envie?*»), questa psicologia «*ne sait que pourvoir ses victimes d'attributs, ignore tout de l'acte en dehors de la catégorie coupable où on le fait entrer de force*» (709-710).

Sono le categorie della «*comédie classique*» o anche quelle di un «*traité de graphologie*» che tornano a giocare sul *parquet*. Nella commedia classica francese del secolo diciottesimo «*l'homme n'existe*», come agli occhi dell'accusatore e del giudice del secolo ventesimo, «*que par les “caractères” qui le désignent à la société comme*

¹⁹ Barthes fa riferimento a J. Giono, *Notes sur l'affaire Dominici*, Paris, Gallimard, 1955. Un tentativo di sottrarre Jean Giono alla demolizione di Barthes si trova in un breve articolo di P. Wachsmann, «*Une terreur dont nous sommes tous menacés: Barthes et Giono face au procès Dominici*», in «*Les Cahiers de la Justice*», 1 (2017), pp. 173-178, non privo di qualche imprecisione.

objet d'une assimilation plus ou moins facile, comme sujet d'une soumission plus ou moins respectueuse». La grafologia trae dalla materialità del segno scritto a mano la peculiarità morale di una persona. E sentenzia: «Vantard, coléreux, égoïste, rusé, paillard, dur». La psicologia del magistrato è utilitaria. «Mettant entre parenthèse tout état de conscience, cette psychologie prétend cependant fonder l'acte sur une intériorité préalable, elle postule "l'âme"; elle juge l'homme comme une "conscience", sans s'embarrasser de l'avoir premièrement décrit comme un objet» (710).

Nelle due *Mythologies* non c'è alcun riferimento a *L'affaire Redureau* o a *La séquestrée de Poitiers*, né vi si richiama l'esperienza fatta da Gide dirigendo la rubrica della «Nouvelle Revue Française». È probabile, stando all'ultima parte della "voce" sul *Triomphe de la Littérature*, che Barthes considerasse i due *dossiers* preparati nel 1930 troppo implicati nei progetti "documentaristi" sottoposti dal critico a una severa riprensione. La psicologia di una corte di giustizia, «au nom de quoi on peut très bien aujourd'hui vous couper la tête, elle vient en droite ligne de notre littérature traditionnelle, qu'on appelle en style bourgeois, littérature du Document humain» (710). Poco prima Barthes l'aveva chiamata «Littérature bien-pensante» (708). È successo infatti che «justice et littérature sont entrées en alliance, ont échangé leurs vieilles techniques, dévoilant ainsi leur identité profonde, se compromettant impudemment l'une par l'autre». L'alleanza ha non solo mescolato i ruoli. Li ha invertiti. Lo scrittore, facendosi giudice nei suoi articoli dal tribunale, si rivela magistrato: «Derrière les juges, dans des fauteuils curules, les écrivains» – nel caso specifico seguivano il processo, in qualità di cronisti giudiziari per «Le Figaro», Jean Giono e Armand Salacrou, ai quali va aggiunto Maximilien Vox. Il procuratore, cresciuto alla scuola della retorica come il suo antagonista Maurice Garçon, avvocato difensore di Dupriez²⁰, si fa scrittore: «Au pupitre de l'accusation» – troviamo annunciato in una cronaca giudiziaria – c'è «un "conteur extraordinaire", doué d'un "esprit incontestable" et d'une "verve éblouissante"», in sintonia con la polizia che fa qui «ses gammes d'écriture» (710).

Non sono le prove ad accusare l'imputato. Sono «des antithèses, les métaphores, les envolées, c'est toute la rhétorique classique». L'intreccio è sempre più stretto: «La justice a pris le masque de la littérature réaliste». E forse, ancora di più di quel genere letterario fatto per lo più di racconti brevi (per molti versi apparentabili ai *faits divers*) che, presentati come *contes ruraux*, avevano portato alla luce gli efferati crimini contadini. Gli scrittori, di conseguenza, andavano «au prétoire» perché è lì che potevano trovare dei «nouveaux documents "humains"». Ma soprattutto, a conferma dell'alleanza, potevano «cueillir innocemment, sur le visage de l'accusé et des

²⁰ Maurice Garçon ha coltivato, per tutta la sua vita, il genere delle "plaidoiries imaginaires". Famosa la sua arringa su Elettra: M. Garçon, *Plaidoyer imaginaire*, in «Revue des Deux Mondes», 21 (1 novembre 1953), pp. 69-79; poi ripresa in Id., *Plaidoyers chimériques*, Paris, Fayard, 1954.

suspects, le reflet d'une psychologie que pourtant, par voie de justice, elle avait été la première à lui imposer» (710-711).

A fronteggiare la «littérature de réplétion» (la letteratura del documento "reale" che cerca l'uomo), c'è la «littérature du déchirement». Essa ci ha messo davanti «le spectacle d'une terreur dont nous sommes tous menacés, celle d'être jugés par un pouvoir qui ne veut entendre que le langage qu'il nous prête». Ma non per questo la letteratura va assolta: «Il n'y a pas eu ici que des écrivains affamés de réel et des conteurs brillants dont la verve "éblouissante" emporte la tête d'un homme». La conclusione è, se così si potesse dire, *linguistica*: «Nous sommes tous Dominici en puissance, non meurtriers, mais accusés privés de langage, ou pire, affublés, humiliés, condamnés sous celui de nos accusateurs. Voler son langage à un homme au nom même du langage, tous les meurtres légaux commencent par là» (711).

2.2.

Roland Barthes pubblica nel 1962 un articolo sulla *Structure du fait divers*²¹ che si allontana visibilmente dalle cronache giudiziarie inserite nelle *Mythologies*. Anzi. I casi di Dominici e Dupriez, stando allo studio della struttura del genere, non rientrerebbero nemmeno, come vedremo, tra i *faits divers* se non nella fase in cui furono annunciati dai giornali nell'apposita rubrica. Cinque proposizioni, più ancora della parte tecnica dedicata all'analisi di qualche campione, segnano un punto fermo, così incatenate: a) «Voici un assassinat: s'il est politique, c'est une information, s'il ne l'est pas, c'est un fait divers»; b) «L'assassinat politique est [...] une information partielle; le fait divers, au contraire, est une information totale ou plus exactement, *immanente*»; c) «Le fait divers contient en soi tout son savoir; point besoin de connaître rien du monde pour consommer un fait divers»; d) «Sans doute une structure est-elle toujours articulée; mais ici [dans le fait divers] l'articulation est intérieure au récit immédiat, tandis que dans l'information politique est déportée hors de l'énoncé, dans un contexte implicite»; e) «Au niveau de la lecture, tout est donné dans un fait divers; ses circonstances, ses causes, son passé, son issue; sans durée et sans contexte, il constitue un être immédiat, total, qui ne renvoi [...] à rien d'implicite» (*Essais critiques*, 188-189).

Ci sono dunque dei testi che sono stati messi e vengono ancora messi dagli strumenti di comunicazione nello stesso contenitore denominato *faits divers*²², uno dei quali però –

²¹ R. Barthes, *Structure du fait divers*, in «Médiations. Revue des expressions contemporaines», 5 (1962), pp. 27-36, ripreso in *Essais critiques*, Paris, Seuil, 1964, pp. 188-197, da cui vengono tutte le citazioni in testo. L'approccio di Barthes è discusso nella rassegna critica di G. Auclair, *Fait divers et pensée naïve*, in «Critique», 197 (1963), pp. 893-906, e poi adottato in Id., *Le mana quotidien. Structures et fonctions de la chronique des faits divers*, Paris, Anthropos, 1970. La tesi di Barthes è stata applicata anche da A. Monestier-J. Cheyronnaud, *Le fait divers. Catalogue de l'exposition tenue au Musée des Arts et Traditions Populaires à Paris, 19 novembre 1982-18 avril 1983*, Paris, Réunion des Musées Nationaux, 1982.

²² Sul dibattito contemporaneo intorno a questo aspetto, cfr. A. Davidovitch-R. Benjamin, *La presse et la criminalité*, in «Cahiers internationaux de sociologie», 34 (1963), pp. 137-150.

l'omicidio politico – dà un'informazione relativa a una frazione limitata dell'avvenimento, perché il fatto di sangue è di per sé irrilevante rispetto alla sua estensione e ai suoi inglobamenti nel tempo e nello spazio; l'altro – il vero e proprio *fait divers* – dà una notizia completa (non c'è altro da sapere oltre a quello ch'è contenuto nel messaggio) e non si prolunga oltre sé stesso²³. Si procura così una situazione critica per la quale il primo ha un contesto che lo attrae nel suo campo (la politica) e lo dissolve in quanto *fait divers*; il secondo è senza contesto perché non c'è alcuna forza di stimolazione verso la trascendenza (verso la politica). Barthes, di conseguenza, non parla, nella parte riservata all'analisi strutturale, di un qualche caso di omicidio politico, anche se alcuni ebbero, in quel tempo, una grande risonanza (ad esempio quello del capo del partito socialdemocratico giapponese ucciso in diretta televisiva, con un *wakizashi*, durante un dibattito politico).

La più semplice definizione della differenza del segmento che recita «Voici un assassinat: s'il est politique, c'est une information, s'il ne l'est pas, c'est un fait divers» potrebbe essere quella del «particulier» contro il «général» o, per meglio dire, quella «du nommé et de l'innommé». Di qui la consapevolezza che «de fait divers [...] procéderait d'un classement de l'inclassable» oppure di ciò che non si è stati capaci di classificare secondo le norme degli organi di stampa. La rubrica dei *faits divers* sarebbe una sorta di luogo di raccolta di detriti dell'informazione. Il «fait divers ne commencerait d'exister que là où le monde cesse d'être nommé». In altri termini: prende consistenza quando si divincola dal dominio delle partizioni tematiche del quotidiano, distribuite nelle pagine secondo una strategia comunicativa consolidata e con poche variazioni sull'asse sincronico: «politique, économie, guerres, spectacles, sciences». Il *fait divers*, conclude provvisoriamente Barthes, «serait une information monstrueuse, analogue à tous les faits exceptionnels ou insignifiants». È, anzi, un fatto così privo di ogni connessione con ciò che consente un ordinamento che, nelle tendenze più recenti, viene messo «pudiquement sous la rubrique des *Varia*» (188)²⁴.

Barthes prende a questo punto una decisione radicale: «Mieux vaut poser à égalité le fait divers et les autres types d'information» – come quella politica o economica – «et essayer d'atteindre dans les uns et les autres une différence de structure». L'operazione proposta porta dunque a restringere sempre di più il campo, dato che i singoli messaggi apparsi nella stampa potevano essere definiti *faits divers* solo se il singolo fatto era una

²³ La tesi che il *fait divers* sia un genere il cui senso è costruito dalla redazione del giornale è sostenuta da A. Dubied, *Invasion péritextuelle et contaminations médiatiques. Le fait divers, une catégorie complexe ancrée dans le champ journalistique*, in «Semen», 13 (2001), pp. 49-64; H. Grzmil-Tylutki, *Le «Fait divers», un genre rédactionnel et métadiscursif*, in «Synergies Pologne», 6 (2009), pp. 45-58.

²⁴ Le prime riflessioni sulla pratica di confezionamento del *fait divers* sembrano disegnare la linea di un orizzonte diverso: *Grand dictionnaire universel du XIX^e siècle* cit., vol. 8, p. 58: «Le rédacteur chargé dans chaque journal de ce qu'il est convenu d'appeler la cuisine doit apporter une attention toute particulière dans le choix et la confection du fait divers».

«information totale ou, plus exactement, *immanente*» al testo²⁵, ovvero se conteneva «en soi tout son savoir» e non bisognava «connaître rien du monde pour [le] consommer». La prima cosa da fare era quindi prendere in esame un contenitore di *faits divers* apparsi nella rubrica con questo nome, o inclusi nei *Varia*, e escluderne almeno "uno" sulla base di un ragionamento che poteva poi estendersi (da parte di chi avesse voluto continuare l'esperimento) all'insieme. Si sarebbe in questo modo ottenuta l'eliminazione dei testi composti con elementi che li proiettavano in un contesto esplicativo. Barthes sceglie, come abbiamo visto, l'assassinio politico. Al contrario di un omicidio "qualsiasi", esso rimanda a una situazione «qui existe en dehors de lui, avant lui et autour de lui». L'informazione di un omicidio politico «ne peut se comprendre immédiatement» – come accade quando un giornale dà notizia, ad esempio, di una persona falciata sulle strisce pedonali da un pirata della strada. Nell'assassinio politico l'informazione «ne peut être définie qu'à proportion d'une connaissance extérieure à l'événement, qui est la connaissance politique, si confuse soit-elle». Questo vuole dire che un assassinio sfugge al *fait divers* «chaque fois qu'il est exogène, venu d'un monde déjà connu», ragione per cui non ha una «structure propre»: non è altro che il «terme manifeste» di una «structure implicite» e preesistente (188-189).

Il *fait divers* invece, per il "consumatore" del giornale, non esiste prima dell'attimo della sua lettura e non si estende oltre: non ha passato; non ha futuro. Tutte le notizie dell'assassinio politico vengono dalla politica che ne costituisce l'«horizon nommé». Ecco perché non possono essere inserite tra i *faits divers*: questi, per essere compresi, non hanno bisogno di storia. Ma se le cose stanno così «de fait divers s'apparente à la nouvelle et au conte, et non plus au roman». Le notizie che rinviano alla conoscenza storica sono invece, dal punto di vista letterario, «fragments de romans». E sono frammenti di romanzo perché «tout roman est lui-même un long savoir dont l'événement qui s'y produit n'est jamais qu'une simple variable» (189).

Barthes avverte che il modello così costruito pone un problema a chi ha adottato il criterio dei *faits divers* come contenitore di "fatti" che non trovano posto tra le "classi" delle notizie giornalistiche. Con una contromossa strategica, arrivato all'ultimo capoverso della parte introduttiva del saggio, prevedendo l'opinione contraria (motivata in sé, ma estranea alla logica che ha cercato la "struttura" del genere), abbandona ai suoi discorsi colui «qui parle» del *fait divers* (quale che sia la disciplina di cui è specialista); trattiene con sé colui «qui le consomme», come *nouvelle en trois lignes*, nel semplice atto, e attimo, della lettura. Chi studia in un testo l'uomo avrebbe detto che il *fait divers*, anche quando dà un'informazione totale ed è quindi definito dalla sua «immanence», ha un contenuto che non è mai «étranger au monde». Non c'è dubbio – risponde il semiologo: «désastres, meurtres, enlèvements, agressions, accidents, vols, bizarreries, tout cela renvoie à

²⁵ Sul significato barthiano di «immanent» vedi R. Barthes, *Le degré zero de l'écriture*, Paris, Seuil, 1953; Id., *Œuvres complètes* cit., vol. 1, pp. 169-224; trad. it. *Il grado zero della scrittura*, Milano, Lercici, 1960.

l'homme». E dunque rimanda «à son histoire, à son aliénation, à ses fantasmes, à ses rêves, à ses peurs». Una ideologia e una psicoanalisi del *fait divers* sono possibili. Ma si tratta di «un monde dont la connaissance n'est jamais qu'intellectuelle, analytique, élaborée au second degré par celui qui parle du fait divers, non par celui qui le consomme». Quelli di Dominici e di Dupriez erano, solo nel *fatto* della prima comunicazione, dei *faits divers*. E agli occhi del lettore lo sono stati nell'attimo, e poco più, in cui gli si sono presentati, se ricorriamo alla tecnica di Fénéon, come *nouvelles en trois lignes*. Poi la cronaca giudiziaria ne ha provocato lo spostamento e la dissoluzione. Come ha fatto lo stesso Barthes nelle *Mythologies*, chiamando in causa la psicologia del «personnel justicier» e la «littérature bien-pensante». Lo storico dell'uomo (lo storico dei suoi *fantasmi*, dei suoi *sonni*, delle sue *paure*), quando adopera il *fait divers* (e lo adopererà sempre di più) insieme al sociologo²⁶ o all'antropologo²⁷, al critico letterario²⁸ o allo psicanalista²⁹, non si perde dentro la sua struttura – che, del resto, anche se lo volesse, non gli sarebbe di utilità se non per distanziare l'oggetto. Lo storico dell'uomo esce fuori dal *fait divers*, producendone una conoscenza che – come abbiamo detto – è intellettuale, analitica, elaborata (189)³⁰.

2.3.

Non abbiamo trovato traccia di lettura, nel saggio di Barthes, di un articolo che Maurice Merleau-Ponty scrisse nel 1952, pubblicò nel 1954 e raccolse poi nei *Signes* poco prima della morte (1960)³¹. Il filosofo affrontava così la questione: «Peut-être n'y a-t-il

²⁶ A. Dubied, *Les dits et les scènes du fait divers*, Genève-Paris, Droz, 2004.

²⁷ Appena qualche cenno in F. Dumont, *L'anthropologie en l'absence de l'homme*, Paris, Puf, 1981.

²⁸ Per esempio: Ch. Martin (ed.), «Raconter d'autres partages». *Littérature, anthropologie et histoire culturelle*, Paris, ENS, 2017. Da notare l'importanza del progetto di Y. Séité, *L'histoire d'Hélène Gillet du "canard" au conte (1625-1836)*: «La puissance de fascination d'un *fait divers* sanglant peut-être mesurée à sa capacité à produire des *dits multiples*. [...] Nous analyserons [...] cette masse de textes en circulation selon un triple point de vue. Envisager d'abord la manière dont un unique *fait divers* et ses suites pénales sont pris en charge par des dispositifs narratifs variés, au gré des exigences de communication prescrites par les différents genres pratiqués par les auteurs [...]. Examiner ensuite la place du miracle [...]. Scruter enfin la place et les significations de l'éloquence judiciaire à l'intérieure de chacun de ces genres» (*ivi*, pp. 134-135).

²⁹ Cfr. J.-B. Chapelier, *Les psychanalystes au risque de l'idéologie*, in «Cliniques méditerranéennes», 83 (2011), n. 1, pp. 67-82; P. Avrane, *Les faits divers. Une psychanalyse*, Paris, Puf, 2018.

³⁰ Ne abbiamo una prima conferma da «Annales ESC», 38 (1983), n. 4, pp. 821-919, dedicato a *Faits divers, faits d'histoire*, a cura di M. Ferro, con una importante nota critica su due mostre parigine che avevano consacrato «le fait divers comme catégorie d'existence et d'histoire» (M. Perrot, *Fait divers et histoire au XIX^e siècle*, *ivi*, pp. 911-919, p. 911). La nota è ripresa con lo stesso titolo in Ead., *Les ombres de l'histoire: crime et châtement au XIX^e siècle*, Paris, Flammarion, 2001, pp. 271-281, dove trova posto anche l'analisi de *L'affaire Troppmann (1869)*, pp. 283-298. Vedi anche Ead., *Le fait divers: quelle histoire?*, in «Digraphe», 50 (1989), pp. 107-118. Sul rapporto *fait divers*-storia possono presentare un qualche interesse anche le note del corso che Louis Chevalier tenne al Collège de France nel 1981, pubblicate postume: L. Chevalier, *Splendeurs et misères du fait divers*, Paris, Perrin, 2003.

³¹ M. Merleau-Ponty, *Le goût pour les faits divers est-il malsain?*, in «L'Express», 82 (18 décembre 1954), pp. 3-4; ripreso con il titolo *Sur les faits divers*, in Id., *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, pp. 388-391; trad. it. *Segni*, Milano, Il Saggiatore, 1967.

aucun fait divers qui ne puisse donner lieu à des pensées profondes». Era il rovesciamento del bilancio che, come abbiamo visto, Gide aveva tratto dalla lunga esperienza di raccoglitore di *coupires*. Ma Merleau-Ponty non è, come Gide, un lettore di *faits divers*. È uno spettatore che "ritaglia" frammenti di vita, spostandosi dal giornale alla strada: «Je me rappelle avoir vu, dans l'Italie fasciste, en gare de Gênes, un homme se jeter sur la voie du haut d'un remblai. La foule accourait. Avant même de penser à secourir le blessé, les "miliciens ferroviaires" la refoulèrent durement»³².

Il fatto di Genova, se lo spettatore si fosse fermato qui, sarebbe quasi perfetto. Eliminando l'*incipit* («Je me rappelle avoir vu») potrebbe addirittura essere una *nouvelle en trois lignes*. Senza il complemento di specificazione temporale («dans l'Italie fasciste») sarebbe rispondente al modello di Barthes (*il fait divers* dev'essere «sans durée et sans contexte»). Non rimanda a null'altro fuori di sé – avrebbe detto il semiologo. Ma Merleau-Ponty non è *filosoficamente* Barthes e ciò da cui è preso non è la passione per la struttura del testo. Aveva affermato, lo abbiamo scritto, che forse non esiste alcun *fait divers* che non possa dare luogo a dei pensieri profondi. Eccoli i pensieri profondi di Merleau-Ponty: «Ce sang troublait l'ordre, il fallait bien vite l'effacer, et que le monde reprît son aspect rassurant d'un soir d'août». La folla ne sarebbe stata toccata: «Tous les vertiges sont parents». Il suo equilibrio doveva essere tutelato da chi aveva il compito di mantenere l'ordine. «À voir mourir un inconnu, ces hommes auraient pu apprendre à juger leur vie». La polizia li difendeva «contre quelqu'un qui venait de disposer de la sienne». Se Gide aveva mostrato il gusto di un lettore del *fait divers*, Merleau-Ponty fa affiorare quello dello spettatore. «Le goût du fait divers», che accade sotto i nostri occhi e c'incatena alla scena, «c'est le désir de voir, et voir c'est deviner dans un pli de visage tout un monde semblable au nôtre». Ma il filosofo *sa* – se restiamo fermi al suicidio che egli *vide* e che poteva disordinare la vita di chi guarda – che «voir c'est aussi apprendre [...] que les douleurs sans limites qui nous remplissent ne sont pour le spectateur étranger qu'une pauvre grimace. On peut tout voir, et vivre après avoir tout vu. Voir est cette étrange manière de se rendre présent en gardant ses distances, et sans participer, de transformer les autres en choses visibles». Ma c'è qualcosa di più in questo guardare senza oltrepassare il limite che separa le persone. Non solo «celui qui voit se croit invisible», ma «ses actes restent pour lui dans l'entourage flatteur de ses intentions, et il prive les autres de cet alibi, il les réduit à quelques mots, à quelques gestes»³³.

Non possiamo seguire lo schema che Merleau-Ponty costruisce a partire da Stendhal (il primo grande utilizzatore – in *Le Rouge et le Noir* – d'un *fait divers* oggetto d'infinite analisi). Per non uscire dal ristretto ambito nel quale occorre restare, prenderemo in esame solo qualche frammento. Il primo riguarda l'aggiunta a colui che guarda di colui che ascolta dei *faits divers* (è lo stesso Stendhal) e sembra spaventato dagli «anecdotes» che

³² Merleau-Ponty, *Sur les faits divers* cit., p. 388.

³³ *Ibidem*.

potrebbero apparire in una ipotetica *Histoire de mon temps* e fare storia: «Le lecteur pourra voir avec les mêmes dates de ce voyage quelles choses basses, plates, infâmes d'hypocrisie, j'ai eu le malheur de m'entendre raconter et de vérifier souvent. J'ai sacrifié des journées entières dans des pays fort laids et que ces anecdotes me faisaient prendre en horreur pour vérifier quelquefois un seul fait»³⁴. Il secondo, che entra con forza nel nostro argomento, è quello dei «petits faits vrais» che non rivelano soltanto «des dessous, la poussière, la crasse, les résidus d'une vie, mais plutôt l'incontesté d'un homme, ce qu'il est dans les cas limites, quant il est simplifié par la circonstance, quand il ne pense pas à se faire, dans le malheur ou dans le bonheur». Il terzo sembra implorare la sostituzione, nei giornali, dei *faits divers* con i *petits faits vrais* delle esistenze minime: «Une vie qui étouffe et se perd dans l'arrangement social», «la lutte interminable avec le malheur», «de jeu épuisant avec les lois, les règlements». E poi le necessità che conducono

dans les dispensaires des femmes exténuées, folles: vivre à quatre dans une pièce, se lever et lever les enfants à cinq heures pour avoir la place de préparer le déjeuner, les mener à la concierge qui les garde jusqu'à l'heure de la classe, voyager une heure et demie en autobus et en métro pour aller travailler à Paris, en revenir le soir à huit heures, pour faire les courses et le dîner, recommencer le lendemain et, après quelques années, ne plus pouvoir³⁵.

Se i «petits faits divers ne sont pas des débris de la vie, mais des signes, des emblèmes, des appels», allora «ce n'est qu'avec eux que le roman peut se comparer». Il romanzo «s'en sert» e si esprime come i «petits faits». Inventa – certo. Ma «même quand il invente, ce sont encore des “petits faits” fictifs qu'il invente». La conclusione è da collocare accanto allo schema racconto/romanzo di Barthes in ciò che differenzia e in ciò che avvicina:

Pourtant il y a plus et il y a moins dans le roman que dans les petits faits vrais. Le geste ou la parole du moment, il les prépare, il les commente. L'auteur se prête au personnage, nous fait entrer dans son monologue intérieur. Le roman donne le contexte. Le fait divers frappe au contraire parce qu'il est l'invasion d'une vie dans celles qui l'ignoraient. Le fait divers appelle les choses par leur nom, le roman ne les nomme qu'à travers ce que les personnages sentent³⁶.

La rivista di cinema «Vertigo» ha dedicato il terzo numero del 2004 al nostro argomento seguendo, per molti versi, alcune indicazioni di Jacques Rancière³⁷. La svolta di Merleau-Ponty verso il *fait divers* visto, invece che letto, non ha invece trovato posto negli articoli qui raccolti malgrado la frase che abbiamo citato («tous les vertiges sont

³⁴ Cfr. Stendhal, *Voyage dans le Midi de la France*, in Id., *Voyages en France*, Paris, Gallimard, 1992, pp. 735-736.

³⁵ Merleau-Ponty, *Sur les faits divers* cit., pp. 388-390. Sulla preferenza contemporanea per il «petit fait vrai» e il «récit factuel» rispetto alla «histoire inventée», vedi N. Sarraute, *L'ère du soupçon*, in «Les Temps Modernes», 5 (1950), n. 52, poi in Ead., *L'Ère du soupçon*, Paris, Gallimard, 1956, pp. 67-94.

³⁶ Merleau-Ponty, *Sur les faits divers* cit., pp. 390-391.

³⁷ J. Rancière, *Poétique du fait divers*, in Id., *Et tant pis pour les gens fatigués*, Paris, Amsterdam, 2009, pp. 395-406.

parents») lo esigesse e malgrado i tanti esempi-testimonianza della tendenza a riprendere i «petits faits vrais» con la cinepresa³⁸. Due autori hanno però segnalato un passaggio dalle *Spuren* (1930) di Ernst Bloch che ha qualcosa in comune con Merleau-Ponty³⁹. Scrive il filosofo tedesco: «Facciamo attenzione alle piccole cose, non perdiamole di vista. Spesso, ciò che è strano e incomprensibile porta molto lontano» – e prosegue:

È bene pensare anche affabulando, poiché a volte un evento non si esaurisce nel suo accadere, nemmeno se è raccontato bene. Stranamente c'è sempre qualcosa di più che succede là dentro, l'avvenimento lo porta in sé, lo mostra o lo lascia capire. Storie di questo tipo non basta raccontarle [...]. Sono piccoli tratti di vita e altre cose ancora che non sono state dimenticate; oggi c'è molto da raccogliere tra i rifiuti. Ma c'è anche la vecchia passione di ascoltare storie buone e insignificanti, di tono diverso, di epoche diverse, storie curiose che non si concludono, quando arrivano alla fine, se non rimescolando qualcosa⁴⁰.

Le *piccole cose* di Bloch non sono forse i *petits faits vrais* di Merleau-Ponty. Ma il ricorso degli aggettivi qualificativi delle storie (*piccole e vere*) giustifica l'accostamento ed esige un approfondimento che coinvolga altri ricorsi delle parole, nelle differenze, nelle vicinanze, nelle identità.

3. Michel Foucault

3.1.

Michel Foucault ha dedicato ampie riflessioni ai «crimes sans raison», ovvero ai «crimes sans passion, sans motif, sans intérêt, [...] même pas fondés sur une illusion délirante»⁴¹. Qui ci soffermeremo soprattutto su alcune pagine della prima parte di *Surveiller et punir* (1975)⁴², per meglio situare la sua decisione di sfilare i *faits criminels* dal contenitore dei *faits divers*. Barthes avrebbe potuto commentare questa operazione dicendo che i fatti di cui parla Foucault si proiettano e si distendono all'esterno dell'enunciato allo stesso modo degli *assassinats politiques*. Si tratta di *faits criminels* che

³⁸ Sul *fait divers* visto cfr. «La recherche photographique», 16 (1994).

³⁹ Cfr. C. Neyrat, *Fragments pour une esthétique du fait divers*, in «Vertigo», 3 (2004), pp. 10-15; J.-L. Leurat, *Un western avec des poules. "Forty Guns", de Samuel Fuller*, *ivi*, pp. 51-54.

⁴⁰ E. Bloch, *Tracce*, Garzanti, Milano, Garzanti, 2006, pp. 9-10; ed. or. *Spuren*, Berlin, P. Cassirer, 1930.

⁴¹ M. Foucault, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice. Cours de Louvain, 1981*, éd. établie par F. Brion-B.E. Harcourt, Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, 2012, p. 213. Vedi soprattutto M. Foucault, *About the Concept of the "Dangerous Individual" in 19th Century Legal Psychiatry*, in «Journal of Law and Psychiatry», 1 (1978), pp. 1-18; trad. fr. *L'évolution de la notion d'"individu dangereux" dans la psychiatrie légale du XIX^e siècle*, in Id., *Dits et écrits 1954-1988*, éd. établie par D. Defert-F. Ewald, vol. 3: 1976-1979, Paris, Gallimard, 1994, pp. 443-464; Id., *Les anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975*, éd. établie par V. Marchetti-A. Salomoni, Paris, Gallimard-Seuil, 1999; trad. it. *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, Milano, Feltrinelli, 2000.

⁴² M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, da cui vengono tutte le citazioni in testo; trad. it. *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino, Einaudi, 1976.

diventano informazione esecutiva perché conducono il fruitore fuori dal testo e quindi smettono di essere *faits divers*.

Ci pare sia opinione condivisa tra gli storici che il modello di *fait divers* impostosi nell'era tipografica sia la *feuille volante* fatta circolare dai *colporteurs* a diversi livelli – urbani e rurali – della società francese. Foucault non fa eccezione e vi fa spesso allusione in diverse combinazioni con gli altri strumenti di mediazione, più che di comunicazione, attivati nell'età moderna. Il foglio volante che lo interessa è quello che stampa i *discours d'échafaud*. Il condannato, issato sul luogo di esecuzione della pena capitale, pronuncia alcune parole con le quali riconosce solennemente le sue colpe davanti al popolo. Da questo punto di vista la «feuille volante» che le riprende e divulga finisce per costituire una «suite du procès», se non addirittura una sua parte integrante, essendo il prolungamento e la conclusione del «mécanisme par lequel le supplice faisait passer la vérité secrète et écrite de la procédure dans le corps, le geste et le discours du criminel» (importanti per la rappresentazione visiva della «suite» sono, in proposito, i fogli volanti illustrati). Il rito medievale voleva «que le condamné proclame lui-même sa culpabilité», pronunciando l'«amende honorable» e innalzando l'«écriteau». Il rito moderno aggiungeva delle «déclarations» che erano «sans doute» imposte: la parola veniva data al criminale condannato a morte «pour attester son crime e la justice de sa condamnation». È importante però, come vedremo, che l'*attestatio*, che faceva del condannato un *testis* del suo delitto, fosse nello stesso tempo volontaria e suggerita. «Discours réels» – quelli denominati ultime parole di un condannato a morte? «A coup sûr, dans un certain nombre de cas». Oppure «discours fictifs qu'on faisait ensuite circuler à titre d'exemple et d'exhortation? Ce fut sans doute plus fréquent encore» (*Surveiller et punir*, 68-69).

Non sembra difficile, con gli strumenti d'analisi dei linguaggi coesistenti nei documenti, isolare, nei testi a stampa che ci sono stati trasmessi come *dirès du condamné*, il soggetto che ha parlato da quello che, trascrivendo, ha riscritto. Si può solo sentire – secondo Foucault, che aveva a disposizione poche analisi dei *discours d'échafaud* – che «un tel discours est trop proche, dans ses termes mêmes, de la morale qu'on trouve traditionnellement dans les feuilles volantes, les canards et la littérature de colportage pour qu'il ne soit pas apocryphe». Per contro, è meno arduo comprendere la funzione del discorso che, guidato da una rete complessa di alleanze tra saperi giuridici e saperi letterari, doveva trasformare l'“illegalismo” in “delinquenza”. Qualche impedimento può forse venire dal fatto che il testo impresso dai tipografi nei fogli volanti è stato ripreso, il più delle volte tale e quale, dall'autorità delle cronache – documenti a lungo trattati come fonti della storia criminale invece che come atti di registrazione delle strategie comunicative degli strumenti di mediazione (69)⁴³.

⁴³ Per sviluppare questa problematica possono essere utili le riflessioni di P. Bourdieu, *L'emprise du journalisme; Du fait divers à l'affaire d'Etat*, in «Actes de la Recherche en Sciences sociales», 101-102 (1994), pp. 3-10; Id., *Sur la télévision*, Paris, Liber, 1996.

Non ci soffermeremo sui casi della seconda metà del Settecento evocati brevemente da Foucault in *Surveiller et punir*: Marion Le Goff e Jean-Dominique Langlade. Non citeremo nemmeno i tanti e ricchissimi studi che, in risposta alle deduzioni di chi ne parlava come di un prodotto rappresentativo della cultura popolare, hanno fissato il ruolo della «littérature de colportage» in quanto strumento di mediazione culturale tra fruitori e creatori di discorsi del patibolo: «La justice avait besoin que sa victime authentifie en quelque sorte le supplice qu'elle subissait»; «La justice avait besoin de ces apocryphes pour se fonder en vérité». È tuttavia utile notare che compare qui il legame con una figura importante nella riflessione foucauldiana: «Il arrivait aussi que des récits de crimes et de vies infâmes soient publiés, à titre de pure propagande, avant tout procès et pour forcer la main à une justice qu'on soupçonnait d'être trop tolérante» (69)⁴⁴. Il foglio volante può arrivare addirittura a costruire dei discorsi che spingono al linciaggio, rappresentando il criminale «comme une bête féroce, une seconde hyène à laquelle il fallait donner la chasse; les têtes [...] étant chaudes, cette idée a pris». A questo punto, mentre la strategia di rappresentazione del criminale fatta da fogli volanti e «nouvelles à la main», da almanacchi e «bibliothèques bleues», sembra avere successo, viene disposto da Foucault il rovesciamento degli «effets». Che il criminale fosse percepito come «héros noir» del proletariato o come «criminel réconcilié» con i poteri che lo avevano giudicato, come difensore del «vrai droit» in base al quale era stato condannato o come «force impossible à soumettre», affiora «toute une mémoire de luttes et d'affrontements» (70). Foucault l'aveva già descritta seguendo, con i cronisti, i comportamenti degli spettatori a lato della processione dei condannati verso i bagni penali: un evento che lasciava capire alle autorità che la "simpatia" di una componente del popolo per i forzati non era facilmente sopprimibile. Per questo l'esibizione era stata proibita con un atto d'autorità nel 1837 e sostituita dalla «voiture cellulaire» o «voiture panoptique» (261, 269).

Nei fogli volanti non dobbiamo cercare né «une "expression populaire" à l'état pur», né «une entreprise concertée de propagande e de moralisation, venue d'en haut». Si tratta piuttosto di una massa di scritture costituenti un «lieu», caotico ma denso di significati, dell'archivio per le riforme giudiziarie. Non solo un luogo in cui si era costituita «une sorte de front de lutte autour du crime, de sa punition et de sa mémoire», ma anche un luogo in cui s'incontravano «deux investissements de la pratique pénale». Tenendo conto del rigido controllo di ogni genere di stampa nell'antico regime, soprattutto di quella che entrava negli spazi in cui si manifestavano prossimità di sentimenti con l'illegalità, non si può non riconoscere che, «si ces récits peuvent être [...] mis en circulation, c'est bien qu'on attend d'eux des effets de contrôle idéologique»; «s'ils sont reçus avec tant d'attention, [...] c'est qu'elles [les

⁴⁴ Cfr. M. Foucault, *La vie des hommes infâmes*, in «Le Cahiers du Chemin», 29 (15 gennaio 1977), pp. 12-29; poi in Id., *Dits et écrits* cit., vol. 3, pp. 237-253.

classes populaires] y trouvent non seulement des souvenirs mais des points d'appui». Da una parte dunque, forse quella di minore peso, il racconto dei fatti come «fables véridiques de la petite histoire»; dall'altra una risonanza dei fatti che esaltava i criminali del popolo. Sicché non fa meraviglia che i riformatori del sistema penale abbiano domandato «la suppression de ces feuilles volantes» (71).

Al loro posto subentra un tutt'altro genere di letteratura. Quella socialmente e culturalmente *in alto* che glorifica il crimine «parce qu'il ne peut être l'œuvre que de natures d'exception, parce qu'il révèle la monstruosité des forts et des puissants, parce que la scélératesse est encore une façon d'être un privilégié». È l'epoca in cui ha inizio la «réécriture esthétique du crime». Il secolo diciannovesimo che va verso, e ormai oltre, la sua pienezza, sentenzia: «La grandeur aussi a droit au crime»; «La grandeur devient même le privilège exclusif de ceux qui sont réellement grands»; «Les beaux meurtres ne sont pas pour les gagnepétit de l'illégalisme». Questa fase offre ai lettori una produzione di opere in cui i *faits divers* hanno un nuovo ruolo nella comunicazione, così come hanno un nuovo ruolo nella letteratura poliziesca: «Par ses ruses, ses subtilités, l'acuité extrême de son intelligence, le criminel qu'elle représente s'est rendu insoupçonnable; et la lutte entre deux purs esprits – celui de meurtrier, celui de détective – constituera la forme essentielle de l'affrontement» (72).

Un cerchio di storia della criminalità sta per chiudersi: si passa dall'«exposé des faits ou de l'aveu» alla trama – «de lent processus de la découverte»; dall'«affrontement physique avec le pouvoir à la lutte intellectuelle entre le criminel et l'enquêteur». Ma altri generi letterari, quando le *feuilles* scompaiono dal mercato e affiora nei *feuilletons* dei giornali la «littérature policière», si mettono a disposizione della trasformazione che attende alla «gloire du malfaiteur rustique» e alla «sombre héroïsation par le supplice». È che «l'homme du peuple est trop simple maintenant pour être le protagoniste des vérités subtiles. Dans ce genre nouveau, il n'y a plus ni héros populaires ni grandes exécutions». Ma c'è qualcosa che oltrepassa i limiti della letteratura: «Si on est puni, on n'a pas à souffrir». È pronta infatti, per il criminale, «méchant, mais intelligent», la domanda di riduzione della pena. Ecco allora entrare in scena i grandi organi di stampa che imporranno la loro dominazione alla comunicazione e formeranno il pubblico borghese: «Les journaux, eux, reprendront dans leurs faits divers quotidiens la grisaille sans épopée des délits et de leurs punitions. Le partage est fait; que le peuple se dépouille de l'ancien orgueil de ses crimes; les grands assassinats sont devenus le jeu silencieux des sages» (72).

3.2.

Nell'ultimo brevissimo paragrafo di *Surveiller et punir*, Foucault riprende le pagine della prima parte che fanno da cerniera tra i capitoli *Éclat des supplices* e *Punition généralisée* e vi aggiunge qualcosa che mancava: il lavoro che è stato necessario per «imposer à la perception qu'on avait des délinquants» una nuova «grille» consistente nel presentarli

«comme tout proches, partout présents et partout redoutables». È il momento in cui il *fait divers* invade una parte della stampa e inizia addirittura a contare su mezzi di comunicazione speciale indirizzati a un pubblico ben diverso da quello che riceveva i fogli volanti. I fatti criminali sono ritmati quotidianamente dalla «Gazette des tribunaux» o dal «Courrier des tribunaux». Le due pubblicazioni, che portano come sottotitolo «Journal de jurisprudence et des débats judiciaires» e invadono un mercato avido di *faits criminels*, offrono tra l'altro la possibilità di mettere a confronto, oltre alle fonti, le diverse "versioni" tratte da uno stesso documento ufficiale. Una stampa di questo tipo rende «acceptable l'ensemble des contrôles judiciaires et policiers qui quadrillent la société» (292).

Come? Attraverso la combinazione di racconto e narrazione nel senso stabilito, per esempio, in un manuale del 1847 per gli «élèves d'humanités», valido per capire meglio la formazione letteraria dei magistrati sui quali, un secolo dopo, si sarebbe appuntata la polemica di Barthes. L'autore, Charles Leroy, insegna *come* passare dalla scrittura del racconto a quella del romanzo e dalla scrittura del romanzo a quella della storia. In primo luogo, le composizioni in prosa offrono «la narration, et sur un plan plus élevé l'histoire, qui est un récit continu et raisonné comme la narration est un récit élémentaire». In secondo luogo, esse includono «les genres qui comportent la fiction et qui laissent à l'imagination une libre carrière». In terzo luogo, contengono i «genres mixtes où se développent les facultés plus délicates de l'esprit»⁴⁵.

Nel giornale il *fait divers criminel* racconta al lettore, «au jour le jour», la «bataille intérieure contre l'ennemi sans visage» messa in mostra dalla letteratura. Il lettore viene infatti a sapere che, «dans cette guerre», il *fait divers* costituisce «le bulletin quotidien d'alarme ou de victoire». Nel frattempo «le roman criminel commence à se développer dans les feuilletons et dans la littérature à bon marché». Foucault l'aveva già detto nella prima parte del libro. Qui aggiunge, progredendo di qualche decennio, la funzione: «montrer que le délinquant appartient à un monde entièrement autre, sans relations avec l'existence quotidienne et familière». Il romanzo criminale, che aumenta il suo raggio d'invasione nella letteratura, allarga il senso della distanza che separa il lettore borghese dai volti dei bassifondi e dal volto della follia⁴⁶. E poi, riprendendo ancora una volta lo schema del primo capitolo del libro e proiettandolo molto oltre nel tempo, Foucault conclude che «les faits divers joints à la littérature policière ont produit depuis plus d'un siècle une masse démesurée de "récits de crime"». Offrendo il *fait divers* alla letteratura poliziesca uno schema compositivo che riprendeva, per alcuni aspetti, la *feuille volante*, proibita al momento opportuno perché introduceva qualche consonanza con la criminalità, «la délinquance apparaît à la fois comme très proche et tout à fait étrangère, perpétuellement menaçante pour la vie quotidienne, mais extrêmement lointaine par son

⁴⁵ Ch. Leroy, *Études sur la narration ou Traité de littérature à l'usage des élèves d'humanités et des classes de français*, Paris, Belin, 1847, p. VII.

⁴⁶ Cfr. D. Kalifa, *Usages du faux. Faits divers et romans criminels au XIX^e siècle*, in «Annales. Histoire, Sciences Sociales», 54 (1999), n. 6, pp. 1345-1362.

origine, ses mobiles, le milieu où elle se déploie quotidienne et exotique» (292). In sostanza, giunge a compimento il processo di messa in valore della «vie des hommes infâmes», ovvero di «vies qui sont comme si elles n'avaient pas existé, des vies qui ne survivent que du heurt avec un pouvoir qui n'a voulu que les anéantir ou du moins les effacer»⁴⁷. Al tempo stesso, lo straordinario sviluppo della «littérature de criminalité», comprensiva tanto dei *faits divers* nella stampa che dei romanzi polizieschi e delle opere di finzione intorno al crimine, vede anche diffondere – accanto al fenomeno di «héroïsation du criminel» – l'idea «que la criminalisation est partout présente, qu'elle est partout une menace, et une menace dont on peut retrouver les signes inquiétants à travers tout le corps social»⁴⁸.

3.3.

Alcuni giornali popolari cominciano però a invertire l'ordine delle cose. Vale a dire cominciano a porre «le point d'origine de la délinquance» non nell'«individu criminel», ma nella società o meglio nella «mauvaise organisation sociale». La «criminalité de besoin» introduce nel discorso la «délinquance d'en haut». I cronisti giudiziari del popolo rovesciano quindi lo schema e lo fanno partendo dalla consapevolezza che i processi criminali possono diventare «l'occasion d'un débat politique» (293-294). Foucault “inventa” così il *contre-fait divers* con il quale si volge in senso opposto «l'usage qui était fait des crimes ou des procès» nei giornali: «Le contre-fait divers souligne systématiquement les faits de délinquance dans la bourgeoisie». Impossessandosi di quello che già era il più importante strumento di lotta della psichiatria al servizio delle magistrature penali, esso denuncia la borghesia come «la classe soumise à la “dégénérescence physique”, à la “pourriture morale”». Con questo nuovo tipo di cronaca giudiziaria si procede a ribaltare quel «discours monotone sur le crime» che, fino a quel momento, aveva cercato d'isolare il delitto «comme une monstruosité», facendone ricadere «l'éclat sur la classe la plus pauvre» (294-295).

È qui che s'inserisce «La Phalange» (1836-1843). Non è questo il luogo di vedere come Foucault, riprendendo l'accento all'«intérêt politique» per i *faits divers* delle *feuilles volantes* tardive, analizza il modo in cui il crimine entra nella teoria politica dei fourieristi. Dobbiamo invece mettere in prospettiva una utilizzazione dei *faits divers* che non ha «simplement pour objectif de retourner vers l'adversaire le reproche d'immoralité», ma di mostrare «le jeu de forces qui s'opposent les unes aux autres» (296). Un “dialogo” tra il presidente della corte e una «figure passagère des illégalismes mineures», che Foucault riprende da «La Phalange» (296-298), è la riprova della professionalità acquisita dai fourieristi nella frequentazione dei tribunali per il «démontage très lent, très soigneux» di una causa penale «quotidienne», che costituisce appunto la forza del *contre-fait divers*.

⁴⁷ Foucault, *La vie des hommes infâmes* cit., p. 243.

⁴⁸ Foucault, *Mal faire, dire vrai* cit., p. 221.



Le legs et l'impasse. Sur la gouvernementalité foucauldienne

Alexander Escudier

The article focuses on the courses given by Foucault at the Collège de France on political governmentality (1976-1979), before he turned in 1980 to the question of the “government of the Self” and the “courage of truth”. It does not attempt a detailed reconstruction, but discusses some central themes which would make it possible to further develop the Foucauldian heritage, but also to show some of that heritage’s limitations.

Section I offers a sympathetic discussion of Foucault’s analysis of “power”, the question of practices, “counter-conducts” and “population”. In a more critical vein, section II argues for moving away from the categories of “biopolitics” and “liberal governmentality”. It questions Foucault’s view of “socialist governmentality” as deficient, traces his methodological anti-legalism to its dead end, and seeks a more concrete historical anchoring of the question of political legitimacy and consent.

Keywords: *Governmentality – Power – Biopolitics – Legitimacy – Historicism*

L’œuvre de Michel Foucault a connu plusieurs inflexions importantes, et ce serait succomber à une bonne dose d’illusion rétrospective que de vouloir dégager la cohérence intrinsèque de ses déplacements successifs et transformations internes. Toute recherche obéit à des contingences d’ordres divers, qui tiennent pour l’essentiel à la nature des objets d’enquête, aux intuitions profondes mais nécessairement mouvantes de l’auteur et aux multiples champs d’adversité disciplinaires et idéologiques auxquels il se confronte. Foucault n’échappe pas à cette condition cognitive et idéologique de toute recherche. Sa critique de la notion même d’«auteur» l’indiquait à sa manière. Il y a donc plusieurs Foucault, et en conséquence plusieurs héritages possibles, et lignes critiques. Je me bornerai ici au Foucault des cours au Collège de France sur le pouvoir et la gouvernementalité politiques (1976-1979), avant qu’il ne se tourne en 1980, et jusqu’à son décès, vers la question certes connexe mais fort différente du «gouvernement de soi», de l’herméneutique du sujet, du dire vrai et du courage de la vérité (*parrésia*)¹.

¹ Cf. les cours donnés au Collège de France de 1980 à 1984: M. Foucault, *Du gouvernement des vivants* [1979-1980], Paris, Seuil/Gallimard, 2012; *Subjectivité et vérité* [1980-1981], Paris, Seuil/Gallimard, 2014; *L’herméneutique du sujet* [1981-1982], Paris, Seuil/Gallimard, 2009; *Le gouvernement de soi et des autres* [1982-1983], Paris, Seuil/Gallimard, 2008; *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II* [1984], Paris, Seuil/Gallimard, 2009.

Plusieurs lectures immanentes, et extensives, des cours sur la gouvernementalité ont été données². Ce n'est pas le lieu ici de restituer le détail de leur argumentation de 1976 à 1979. L'invention conceptuelle y est étourdissante, et les déplacements de la problématique générale nombreux – de la question de l'encodage «racial» de l'opposition politique sous la monarchie absolue³ à l'examen de la gouvernementalité néo-libérale⁴ en passant par l'analyse des Etats de justice, la raison d'Etat ou encore les critiques du juridisme de la souveraineté⁵. Je souhaite tout autrement me concentrer sur un certain nombre de points nodaux qui permettent à la fois de faire fructifier certaines percées foucaaldiennes (section I) mais également d'en montrer quelques limites et possibles infléchissements (section II).

1. Héritages

L'agilité conceptuelle et historique de Michel Foucault frappe dès l'abord. Il ne saurait être question d'en nier si ce n'est la capacité à toujours convaincre du moins la stimulation intellectuelle qu'elle ne manque jamais d'induire. C'est la raison pour laquelle, avant de formuler un certain nombre de critiques à son endroit pour la seule phase 1976-1979, il convient de rappeler quelques uns de ses apports fondamentaux. Car il y a bien là un héritage partageable, à continuer de faire fructifier, en le combinant avec d'autres apports dissemblables, parfois plus précis et plus complets.

1.1. Le pouvoir

Dans son opposition à la fois à la pensée juridique stato-centrée et au socialisme blanquiste puis léniniste obnubilé par la conquête armée du pouvoir, Foucault a entrepris de repenser de fond en comble la question du pouvoir, celle de son ubiquité mais surtout de sa spatialité et multilatéralité. La fameuse «micro-physique du pouvoir» est le lexème-symbole de ce long effort. En ce sens, Foucault a repensé le pouvoir non pas comme quelque chose qui se détient ou que l'on pourrait aller chercher dans le lieu central où il se loge et concentre, l'Etat, mais comme quelque chose qui s'exerce, de manière réversible, du haut vers le bas ou du bas vers le haut de

² Les lectures les plus pertinentes – respectivement en termes d'histoire de la philosophie politique, d'histoire contextuelle des idées et de sociologie comparée de l'Etat – me semblent être, et de très loin, les suivantes: J. Terrel, *Politiques de Foucault*, Paris, PUF, 2010; S. Audier, *Penser le «néolibéralisme». Le moment néolibéral, Foucault et la crise du socialisme*, Lormont, Le bord de l'eau, 2015; A. Skornicki, *La grande soif de l'Etat. Michel Foucault avec les sciences sociales*, Paris, Les prairies ordinaires, 2015. La perspicacité de ces trois lectures tranche avec la paraphrase hors sol, conceptuellement inflationniste et auto-référentielle, que la fascination académique pour le charisme de Foucault a un peu partout suscité.

³ M. Foucault, «*Il faut défendre la société*». *Cours au Collège de France 1975-1976*, Paris, Seuil/Gallimard, 1997.

⁴ Id., *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, Paris, Seuil/Gallimard, 2004.

⁵ Id., *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, Paris, Seuil/Gallimard, 2004.

la société, voire transversalement entre tous les points du continuum Etat-ménage, espace public-espace domestique.

1.2. Les *pratiques*

Ce faisant, Foucault a eu le mérite de mettre l'accent sur les pratiques plutôt que sur les grandes théories juridiques et philosophiques de la majesté royale, de la souveraineté de l'Etat puis du peuple. Il s'est bien entendu largement appuyé, lui aussi, sur des textes mais finalement sur un corpus d'une autre nature et extension que celui labouré à l'envi par l'histoire des idées politiques: sur des textes de la pratique (police, politiques publiques, urbanisme, santé, etc.) ou sur des textes de praticiens opérant un retour soit réflexif sur leur pratique, soit normatif sur ce qu'elle devrait être. Foucault continue d'obliger ainsi à rebattre quelque peu les cartes, c'est-à-dire à la fois les méthodes d'analyse et le corpus respectif traditionnel, de l'histoire de l'Etat, de l'histoire des théories politiques et de l'histoire des idéologies.

1.3. *Conduite des conduites/contre-conduites*

Par-delà les débats de méthode, ce qui en matière de pouvoir a surtout *in fine* retenu son attention, c'est la question de savoir comment des manières de gouverner ont co-évolué avec la capacité humaine de refuser d'être gouverné comme ceci ou comme cela. C'est l'intérêt porté aux «contre-conduites» indexées sur des pratiques de pouvoir, de régulation, de gouvernement, spécifiques et historiquement changeantes, qui distingue véritablement les hypothèses de travail foucauldienne. Gouverner les autres, c'est-à-dire inventer des manières immédiates et médiates de «conduire les conduites» des autres, voilà le premier pôle de son enquête sur l'histoire des pouvoirs entre 1976 et 1979 dès lors que Foucault abandonne sa vision par trop verticale et disciplinaire du pouvoir toujours à l'œuvre dans *Surveiller et punir* (1975). Mais à l'autre extrême de cette recherche, qui le fera basculer vers autre chose en 1980, c'est la question de comment se gouverner soi-même que l'on retrouve, et cela selon une ambiguïté fondamentale: d'une part, il s'agit bien pour l'individu de réagir à la conduite des conduites, i.e. au type de gouvernementalité, que les dispositifs multiples de pouvoir lui imposent, quand bien même ces derniers seraient non directement coercitifs, verticaux et disciplinaires mais médiatisés par des micro-consentements et certaines plages de liberté des acteurs; d'autre part, Foucault scrute le ressort actif, à l'intérieur du soi, qui fait que chacun se laisse ou non ainsi conduire par d'autres. Ce dernier versant de l'enquête éloigne Foucault de l'analytique du pouvoir et de l'histoire des rationalités gouvernementales; il le conduit à poser la question de l'ancrage de la critique sociale et politique dans une forme de spiritualité du soi qui s'invente comme tel dans le déchiffrement éthique de chacun et dans la visée de vérité de ses prises de parole publiques. Foucault est-il en ce sens historien des pouvoirs, philosophe politique ou philosophe moral? Assurément les trois à la fois, si l'on veut

bien considérer les déplacements successifs de son centre de gravité quant à la double question de «comment gouverner/comment se gouverner?», et par-delà la grande forclusion du pouvoir pastoral ayant organisé, éthiquement et politiquement, la remise de soi du sujet à partir des Pères de l'Église.

1.4. *Population/biopolitique*

Michel Foucault s'est successivement déplacé de la «discipline» vers la «micro-physique du pouvoir» puis de la «raison d'État» anti-machiavélique vers la «gouvernementalité», libérale d'abord avec l'économie politique du XVIII^e siècle et néo-libérale depuis la crise du libéralisme du «laisser faire» dans les années 1930 puis après 1945. Pour les XVI^e-XVIII^e siècles, il s'est résolument inscrit en faux contre la lecture traditionnelle de la politique moderne à partir de la loi, du souverain et des sujets obéissants. Refusant la fiction juridico-philosophique de la souveraineté, il a promu des catégories d'analyse alternatives, portant le regard sur d'autres objets, avec en particulier la notion centrale de «population»⁶. Tout autrement, il s'est alors agi pour lui d'attirer l'attention sur le fait que les dispositifs de pouvoir s'étaient de plus à plus attachés non pas à contraindre physiquement d'en haut les sujets – moyennant un appareil policier de coercition et une théâtralité grandiose de la souveraineté monarchique – mais à réguler les territoires (en particulier les villes), les flux qui les traversent, les aléas de natalité, santé, mortalité susceptibles de frapper la distribution statistique moyenne des populations concernées. Foucault a voulu ainsi montrer qu'il ne s'agissait alors plus de conduire les âmes (pouvoir pastoral) ni de régler le pouvoir politique sur le modèle domestique antique de la famille, mais de débloquent les «arts de gouverner» en les branchant sur des techniques statistiques de régulation portant sur des flux, des moyennes, des risques relatifs à la «vie» même des habitants d'un territoire, saisis abstraitement comme «population» et facteurs de puissance d'un pays, via la production de richesses par du travail et en retour une dose de bien être, voire de félicité. Foucault a en ce sens innové qu'il a permis de renverser la question de l'État. Il ne s'est plus agi de partir de la catégorie universelle de l'État pour expliquer telles ou telles pratiques de gouvernement, mais d'appréhender *in fine* l'État comme «l'effet mobile d'un régime de gouvernementalités multiples»⁷, soit donc comme la forme agrégée de la «conduite des conduites» régulant les corps vivants de l'ensemble «population» à partir de leur qualité de sujets libres, en plus et à côté des capacités de contrainte physique et du théâtre idéologique du pouvoir central.

⁶ Dans la leçon du 25 janvier 1978 (*Sécurité, territoire, population* cit., p. 78-81), Foucault va même jusqu'à réinterpréter la thèse défendue dans *Les mots et les choses* (1966) à la lumière de cette catégorie de «population» dont il fait désormais le pivot central de ses recherches, par-delà le déplacement de ses grilles d'analyse successives.

⁷ Foucault, *Naissance de la biopolitique*, cit., p. 79.

2. Les ordres de la critique

2.1. *Re-différencier le biopolitique*

Le diagnostic global de Foucault sur la politique moderne, telle qu'elle se dessine selon lui au basculement du XVIII^e siècle vers notre présent, tient finalement en peu de mots: «vie», «population», «biopolitique», «sécurité», «économie politique», «marché», «gouvernementalité libérale». Autant de catégories d'analyse nouvelles des pratiques de pouvoir qui permettraient, à le suivre, de comprendre en son fond le régime de «véridiction» propre de la modernité. Tout aurait basculé, selon Foucault, dès lors que le pouvoir politique aurait intégré, dans la myriade de ses pratiques verticales d'hier, l'idée qu'il était pour lui possible de maximiser ses attributs de puissance en s'auto-limitant, paradoxalement, en faveur de la libre auto-organisation du marché. Ce dernier, en tant qu'instance de véridiction extérieure au pur pouvoir de contrainte, serait depuis tenu comme capable de réguler au mieux, et de lui-même, la rencontre des facteurs de production (matières, capital, travail), les jeux de l'échange et la circulation monétaire ajustant, par le mécanisme des prix, offre et demande solvable.

Ce diagnostic est assurément lumineux sur le moment Turgot et la débat sur la liberté des grains. Foucault a quasiment statufié ce tournant sous le syntagme de «gouvernementalité libérale», mais on peut tout de même se demander quel est le coût analytique de cette opération.

Il n'y a en effet aucune raison d'accepter des catégories d'analyse historique aussi massives et indéterminées que «vie», «population», «biopolitique». Si Foucault travaille avec des objets politiques aussi massifs, c'est qu'il agrège indûment des problèmes pérennes que tout ordre politique se doit de gérer sauf à perdre toute stabilité et légitimité politiques internes. Le relativisme historique foncier de Foucault l'empêche de clarifier cette question à partir d'une anthropologie générale⁸. Prenons la catégorie de «vie» par exemple. Elle ne veut en soi rien dire de politiquement déterminé au sens où elle résume des ordres de problèmes tout à fait dissemblables. Elle recoupe tout d'abord la question de la reproduction *démographique* de l'espèce humaine en ses groupements culturels et politiques; elle est donc un aspect d'un ordre de problème qui ne peut manquer de se poser à toutes les époques et pour tous les types d'organisation politique et cercle culturel. La notion de vie concerne en second lieu le problème de la survie et de la vie physiquement optimale de chaque individu au titre de la *santé*, soit donc cet ordre des problèmes humains que l'on peut appeler l'ordre *sanitaire* et *hygiénique*. Cette même catégorie de «vie» ne désigne rien de

⁸ Le contre-modèle, non relativiste et empiriquement précis, a été proposé par J. Baechler, *Nature et histoire*, Paris, PUF, 2000. Je m'en inspire succinctement ci-après sans pouvoir toutefois l'approfondir.

davantage spécifique d'un troisième point de vue: celui de devoir, pour survivre voire bien vivre matériellement, ajuster les ressources aux besoins dans un rapport d'égal à un pour atteindre à la *prospérité* (plutôt que la pénurie et la famine) ou supérieur à un en situation d'abondance. La «vie», en ce point précis, touche à l'ordre *économique* de l'humain, et non à l'ordre démographique ni sanitaire/hygiénique comme précédemment. Subsumer cette dimension là encore sous ce grand manteau de la Vierge qu'est le «biopolitique» ne fait qu'ajouter à la confusion conceptuelle et historique. Foucault n'a ainsi pas hésité à distendre la notion de «vie» de telle manière que tous les ordres de problèmes touchant à l'existence physique des individus et des groupes s'en trouvent *indifférenciés*. Ce n'est pas un gain heuristique mais bien une régression analytique.

Le seul gain est d'ordre stratégique pour l'interprète-historien contemporain puisqu'il se met ainsi dans une position de surplomb autorisant toutes les fantaisies verbales quant à la caractérisation des processus politiques à l'œuvre et quant à la périodisation des relations de pouvoir et pratiques gouvernementales sous-jacentes. Une fois que Foucault a opéré ces coups de force sémantiques indifférenciants, tout un espace de glose et de paraphrase s'est ouvert jusqu'à nous, sur un mode plus ou moins épigonal, et dont le ressort essentiel est un double affect: affect anti-économique (anti-capitalisme) et affect anti-libéral. Dans *Le Règne et la Gloire*⁹, Giorgio Agamben est celui qui a poussé le plus loin l'indifférenciation conceptuelle jusqu'à prétendre déceler les racines véritables du tournant biopolitique dans la théologie trinitaire médiévale, mais le fond de l'argument n'est que de pur affect: un anti-modernisme radical par rejet de l'économie moderne et des pratiques politiques de régulation médiatisées par l'instrumentation statistique. On peut s'entendre assurément sur son aversion quant au régime acclamatoire du politico-médiatique contemporain; on peut suivre également Agamben sur le caractère existentiellement problématique de la secondarisation de l'ordre politique par rapport à l'ordre économique dans le monde moderne; on peut regretter même le vide abyssal de la scène politique moderne, chaque jour toujours plus déportée vers le théâtre néo-liturgique des médias, du spectacle et du *clash* 24/7 sur les réseaux sociaux. Mais radicaliser la généalogie foucauldienne du biopolitique, déjà en soi problématique, en «généalogie théologique», c'est tout simplement prendre la glose scholastique pour de la sociologie historique longue des pouvoirs. Ce n'est ni de l'histoire, ni de la philosophie, ni de la sociologie mais un mixte d'idéologie anti-moderne et d'érudition instrumentale. Car en effet, à la fin des fins, l'érudition étourdissante du biopolitisme foucauldien ne consiste à rien d'autre qu'à masquer ce noyau dur, bien trivial, des affects anti-économiques ordinaires de certains auteurs. A ce jeu, on accumule du capital symbolique dans les médias, et on s'autorise ensuite tous les arguments d'autorité, comme Giorgio

⁹ G. Agamben, *Le Règne et la Gloire. Pour une généalogie théologique de l'économie et du gouvernement*, Paris, Seuil, 2008.

Agamben encore récemment sur l'état d'exception et la biopolitique du COVID-19, à l'heure de l'involution autoritaire du libéralisme néo-libéral¹⁰. L'indifférenciation conceptuelle ouverte par le «biopolitique» chez Foucault est impropre ici à fournir le moindre cran d'arrêt analytique à l'emphase idéologique dégagee de tout devoir d'administration de la preuve. Ce n'est finalement qu'une arme politique parmi d'autres, sur un marché politique dénué de toute rationalité, et délié des problèmes tangibles à politiquement solutionner pour le grand nombre. Une politique anti-biopolitique en somme, pour un petit nombre de virtuoses, à l'abri des institutions académiques dé-disciplinarisées et des démocraties occidentales.

2.2. *Gouvernementalité des sociétés complexes vs gouvernementalité libérale*

Le point véritablement innovant et profond dans la réflexion de Foucault porte sur la différence, et le passage, entre «normation» et «normalisation». Le pouvoir coercitif et disciplinaire des monarchies administratives fonctionnait à la «normation», autrement dit à l'imposition verticale de normes, jusqu'au marquage brutal des corps vivants par l'anatomo-politique. Le capitalisme dérégulé du XIXe siècle, via le «bio-pouvoir»¹¹, prendra pour ainsi dire le relais dans la sphère économique. Un autre dispositif de pouvoir naît pourtant entre les deux, celui de la «normalisation», qui consiste à réguler la société à partir de ce qui est statistiquement moyen et tenu en conséquence pour «normal». Cette nouvelle forme de régulation ne consistera donc plus à imposer l'arbitraire d'une volonté centrale du politique, mais à conduire les conduites de telle manière qu'une agrégation moyenne et pour ainsi «normale» des comportements micro-sociologiques en résulte. Avec le principe de l'auto-limitation du pouvoir politique par l'instance de véridiction du marché, il y a là un mouvement d'ensemble qui tend à destituer la volonté du Souverain et par là même tout héroïsme auto-instituant du politique. Mais la chose n'a rien pour autant de proprement «libéral», au sens d'une «gouvernementalité libérale». Je dirais plutôt que c'est le lot de toute société complexe parvenant à un certain niveau de croissance économique et d'expansion des flux matériels et humains. Au fur et à mesure qu'elle dégage un surplus agricole, les échanges croissent, les circulations s'intensifient et les risques avec. Le pouvoir infrastructural du centre politique maille mieux le territoire, fiscalise mieux les facteurs, mais il ne peut plus imposer l'arbitraire d'en haut comme à l'époque où les asymétries de pouvoir étaient manifestes entre les couches dirigeantes armées et le reste de la population. Il doit composer avec les libertés, sous peine de

¹⁰ Id., entretien avec Nicolas Truong, «Le Monde», 24 mars 2020: «La politique moderne est de fond en comble une bio politique, dont l'enjeu dernier est la vie biologique en tant que telle» – et dont le symétrique est l'état d'exception généralisé. Cf. également G. Agamben, «Lo stato d'eccezione provocato da un'emergenza immotivata», in «Il Manifesto», 26 février 2020.

¹¹ Qui est encore le concept avec lequel travaille Foucault, dans son «analytique du pouvoir» de 1976, avant de passer à la gouvernementalité et au biopolitique, cf. *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité I*, Paris, Gallimard, 1976, p. 186 sq.

s'affaiblir économiquement d'une part, et pour ne pas susciter de contre-conduites orthogonales à ses visées d'autre part. Il se met alors à arbitrer entre l'optimisation des circulations, la liberté des hommes, et le contrôle des vecteurs de la sûreté physique en interne et de la sécurité militaire en externe. Le politique par là même se médiatise au travers de ses instruments indirects de régulation de la société. Il n'institue plus le social comme le roman descendant de sa volonté; il ne contraint plus le grand nombre; il gère, corrige à la marge, régule des flux impulsés en dehors de lui. Certes, le pouvoir politique se rend indispensable à la protection des libertés fondamentales, mais ce faisant il se dés-héroïse et s'invisibilise au sens où étant moins centralement assignable il devient moi frontalement contestable.

Ce caractère déceptif, simplement gestionnaire, d'un pouvoir politique qui ne donne plus guère de prise à la critique frontale n'est pas le propre de la gouvernementalité libérale, c'est le propre des pouvoirs politiques institués dans les sociétés complexes. C'est une véritable contrainte de re-légitimation permanente par autre chose que l'affairement gestionnaire. La qualifier de «libérale», comme l'a fait Foucault, c'est lui assigner une position intangible sur le spectre politique et déterminer du même coup, par différence, toutes les autres positions politiques.

2.3 *L'introuvable ancrage de la gouvernementalité socialiste*

C'est précisément cette caractérisation de la «gouvernementalité libérale» à partir de sa rationalité économique et du principe d'auto-limitation nécessaire du politique qui conduit Foucault à ne jamais parler de la «gouvernementalité socialiste» qu'en termes déficitaires. Il n'a ainsi cessé d'indiquer qu'elle ne possède rien en propre. Sa rationalité coercitive et disciplinaire lui vient de l'Etat administratif, voire du productivisme industriel, alors que sa rationalité gestionnaire lui vient de la gouvernementalité libérale conduisant médiatement les conduites libres déliées de l'ancienne remise de soi du pouvoir pastoral : «ce qui manque au socialisme», écrit Foucault en ce sens, «ce n'est pas tellement une théorie de l'Etat, c'est une raison gouvernementale, c'est la définition de ce que serait dans le socialisme une rationalité gouvernementale, c'est-à-dire une mesure raisonnable et calculable de l'étendue des modalités et des objectifs de l'action gouvernementale. [...] Rationalité historique, rationalité économique, rationalité administrative: toutes ces rationalités-là, on peut les reconnaître au socialisme [...]. Mais je crois qu'il n'y a pas de gouvernementalité socialiste autonome. [...] Le socialisme [...] ne peut être mis en œuvre que branché sur des types de gouvernementalité divers»¹².

En assignant de la sorte à la gouvernementalité socialiste un statut purement différentiel, hétéronome et déficitaire, Foucault a entretenu une véritable énigme non seulement sur le socialisme, mais quant à la question de savoir ce que pourrait bien

¹² Foucault, *Naissance de la biopolitique* cit., p. 93.

être une rationalité gouvernementale véritablement alternative à la gouvernamentalité libérale d'un côté et, de l'autre, à la «gouvernamentalité de parti»¹³ (en tant que ressort extra-étatique des régimes totalitaires du XXe siècle). La gauche de tous les pays s'interroge depuis sur les réquisits intrinsèques d'une «gouvernamentalité socialiste», et ne trouve guère que deux arguments pour ce faire¹⁴: d'une part, elle affirme que la gouvernamentalité socialiste porte sur les fins du politique et ne saurait en conséquence se limiter à la question des moyens, gestionnaires, du vivre ensemble; et d'autre part, elle met en avant les valeurs de coopération et de solidarité humaines, au sein de tous les cercles sociaux d'appartenance mais en particulier dans les activités spécifiques au travers desquelles l'être humain, de par son travail et les liens sociaux induits, s'objective et accède à son essence véritable. Ce faisant la réflexion sur la gouvernamentalité socialiste peine à poser la question des fins dernières, à la fois en termes d'architecture normative des biens publics premiers et de vertus politiques comme éthiques des sociétaires assemblés en politique. Pour y parvenir, il faudrait rompre avec l'historicisme relativiste moderne et renouer avec une certaine forme d'aristotélisme. Pour l'heure, croyant en cela contribuer à une forme de gouvernamentalité socialiste, la critique néo-durkheimienne de Foucault se borne à espérer que telle ou telle conformation du lien social moderne en vienne à produire en retour des effets d'éthicisation des individus de sorte à les rendre actifs au sein de leur système politique et social. Or tout le bénéfice escompté ne consiste finalement qu'à reconduire l'*Aufklärung* critique de Foucault *compte tenu des savoirs sociologiques*, c'est-à-dire à être capables, pour les individus, de remettre en cause la validité des normes héritées par la facticité du social. «L'altération de la philosophie par les sciences sociales»¹⁵ ne répond ici donc en rien à l'historicisme foncier de Foucault et à la coupure subséquente de l'éthique et du politique. Elle est en cela impropre à dépasser les apories anti-perfectionnistes du libéralisme de la liberté négative. Le problème ne peut être à mon sens véritablement posé qu'à partir de la théorie anthropologique des ordres de Jean Baechler¹⁶, distinguant fins de survie et fins de destination, et dégageant une architecture des biens premiers arrimée à une éthique des fins dernières¹⁷ dont l'ordre politique n'est que l'instance instrumentalement (mais non destinalement) centrale en raison de la conflictualité irrésorbable des sociétés humaines. La matrice baechlerienne est à ce jour le seul projet plausible permettant d'articuler sur un mode non historiciste une anthropologie générale, une politique et

¹³ *Ivi*, p. 196 sq.

¹⁴ F. Fischbach, *Qu'est-ce qu'un gouvernement socialiste?*, Montréal, Lux, 2017, p. 229 sq.

¹⁵ B. Karsenti, *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des modernes*, Paris, Gallimard, 2013 ainsi que B. Karsenti-C. Lemieux, *Socialisme et sociologie*, Paris, EHESS, 2017.

¹⁶ J. Baechler, *Nature et histoire*, Paris, PUF, 2000.

¹⁷ Id., *Les fins dernières*, Paris, Hermann, 2006.

une éthique des vertus politiques et morales. Le tableau donné ci-après en récapitule l'arborescence minimale¹⁸.

	Ordre – finalité –	Problème de <i>survie</i> (P ^s) <i>Comment survivre ?</i> – hominisation –	Problème de <i>destination</i> (P ^d) <i>Pourquoi survivre ?</i> –humanisation –
1	démographique	survie de l'espèce (en ses groupes)	
2	sanitaire/ hygiénique	santé	
3	économique	prospérité (<i>ratio</i> ressources/besoins = 1)	
4	ludique	détente (stock d'énergie reconstitué)	
5	technique	efficacité	
6	pédagogique	compétence (reprogrammation générationnelle)	
7	sodالية (sodalité = <i>grégarité 1</i>)	coopération	
8	agorique (sociabilité = <i>grégarité 2</i>)	entente (échanges)	
9	morphologique (socialité = <i>grégarité 3</i>)	cohérence objective/ cohésion subjective	
10	politique	conflictualité (interne & externe)	
11	éthique		bonheur (devoirs d'état)
12	religieux		béatitude (participation à l'absolu)
13	staséologique (se dresser contre)		perfectionnement ←

2.4 *Les impasses de l'anti-juridisme méthodologique foucauldien*

Il était tout à fait heuristique et innovant de la part de Foucault de ne pas reconduire la fable de l'Etat ni les fictions juridiques de la souveraineté moderne. Cette précaution de méthode ne saurait toutefois être poussée trop loin. En effet, la déconstruction de la notion d'Etat conduit Foucault à occulter le fait fondamental et la genèse historique du triple monopole de l'Etat en termes de puissance physique sur un territoire saturé, de pouvoir fiscal et de prétention à la légitimité. Ses analyses n'ont ainsi de pertinence que pour autant que l'on rappelle au préalable le processus de différenciation fonctionnelle des Etats modernes, moyennant l'accumulation de

¹⁸ Je ne peux ici en donner une présentation détaillée, cf. pour cela mon étude intitulée *Rethinking the systematics of history with J. Baechler beyond R. Koselleck – the challenge of the three M's (meta, macro, micro)*, dans «History of Political Thought» 43 (2021), sous presse.

ressources fiscales pour faire la guerre, l'élimination par la force et la curialisation des concurrents internes (jusqu'à la haute aristocratie pour les monarchies), la contention territoriale des puissances externes (géopolitique), le recrutement d'élites redevables en tout au centre politique (légistes, administrateurs, militaires, policiers), et moyennant enfin des montages symboliques persuadant largement le grand nombre de la légitimité du petit nombre gouvernant à se faire obéir sur un mode non principalement coercitif, mais par du consentement ou de la simple obéissance, autrement dit par des affects positifs, indifférents ou négatifs¹⁹.

Par-delà les questions de genèse du «pouvoir infrastructurel» des Etats (Michael Mann), Foucault évacue par ailleurs bien trop vite la question du régime politique et celle de la légitimité. S'il le fait, c'est bien entendu par anti-juridisme méthodologique, mais c'est aussi parce qu'il refuse de travailler avec la vieille notion d'idéologie et de servitude volontaire induite par les dispositifs symboliques d'en haut. Et ce refus n'est pas seulement notionnel et méthodologique; il s'enracine dans une position normative forte qui consiste à mettre l'accent sur la réversibilité des relations de pouvoir et sur des usages dissidents toujours possibles de la norme étatique comme de ses phraséologies. En d'autres termes, c'est parce qu'il se montre particulièrement attentif aux contre-conduites d'en bas et aux phénomènes émergents d'inservitude volontaire que Foucault fait l'impasse sur la triple question liée de la légitimité, de l'idéologie et du consentement. Ainsi l'art critique par excellence, anti-pastoral et anti-souverainiste, «de ne pas être tellement gouverné»²⁰ conduit-il bien trop directement Foucault à valoriser, et même spiritualiser, les «contre-conduites», les interstices, les écarts, les «usages» dé-normalisés²¹. Cela se conçoit comme *Aufklärung*, c'est-à-dire au titre du travail moderne

¹⁹ Il conviendrait de citer ici toute la sociologie historique comparée de l'Etat, depuis Max Weber, Otto Hintze et Norbert Elias jusqu'à Jean-Philippe Genet et Michael Mann en passant par Barrington Moore, Perry Anderson, Samuel E. Finer, Charles Tilly, Stein Rokkan, Theda Skocpol et bien d'autres. La nécessaire hybridation du foucauldisme avec la sociologie historique comparée a remarquablement été argumentée par A. Skornicki, *La grande soif de l'Etat* cit.

²⁰ M. Foucault, «Qu'est-ce que la critique» [1978], in *Bulletin de la société française de philosophie*, 84/2, 1990, pp. 35-63, ici p. 38. Voir également la leçon du 1^{er} mars 1978, sur les «contre-conduites» notamment, *Sécurité, territoire, population* cit., p. 198 sq.

²¹ Relativement à l'ordre staséologique n. 13 de la matrice baechlerienne, cf. tableau supra, je dirais que Foucault oscille en permanence (et tout particulièrement après 1979 dans sa recherche d'une «spiritualité politique») entre une interprétation de la critique en termes de «perfectionnement» des ordres de problème de survie sous-optimaux et, en termes tout autres, de «perfection» des fins de destination visées par les sujets au niveau de l'éthique et du rapport qu'ils entretiennent à leur acception de l'Absolu (quelle que soit la définition métaphysique de l'Absolu retenue, puisqu'une métaphysique séculière du Devenir des éphémères contingents en contient une tout aussi plausible et rationnellement indémontrable que les religions monothéistes de la transcendance d'un côté et les religions atmanistes de la délivrance de l'autre). Sur cette dimension de «spiritualité», politique et au-delà, cf. M. Foucault, «Table ronde du 20 mai 1978», in *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994, vol. 4, n. 278, ici p. 30 et «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté» [1984], *Dits et écrits* cit., vol. 4, n. 356, pp. 708-729. La critique de l'*Aufklärung* telle que réinvestie par Foucault n'est rien d'autre qu'une métaphysique du Devenir couplée avec une éthique séculière de la perfection du soi engagé dans l'être-avec socio-politique sémantisé dans les jeux historiques du vrai et du faux.

incessant de réappropriation critique des normes héritées, mais cela ne fait pas une histoire méthodiquement réglée.

2.5 *Extraction-coercition/persuasion-sécurisation* versus *gouvernementalité*

Lorsqu'il retrace la transformation des États de justice médiévaux en États administratifs et territoriaux, lorsqu'il discute le mercantilisme et les nouvelles formes de rationalité économique qui apparaissent ensuite jusqu'à la gouvernementalité libérale (post-physiocrate) puis néo-libérale au XX^e siècle qui met l'État sous la surveillance du marché en demandant aux individus de s'auto-produire comme capital humain performant, Foucault a tendance à occulter un point pourtant capital des dynamiques historiques, à savoir que l'*agonistique interne des partages* (du pouvoir, des richesses et du prestige) co-évolue dans la dépendance de l'*agonistique externe des puissances géopolitiques et géoéconomiques adossées à des régimes énergétiques*. Autrement dit, les compromis socio-politiques internes à une polittie ne peuvent jamais être séparés des équilibres externes précaires entre les puissances politiques territorialisées. Si l'on prend en compte cette interface dialectique *interne/externe*, l'attention historique ne se focalise plus du tout sur la «conduite des conduites» ou rationalité gouvernementale mais sur ce que j'ai appelé ailleurs le long *cycle extraction-coercition/persuasion-sécurisation* (E-C/P-S)²².

Cette simple formule verbale condense trois exigences concrètes toujours entre elles liées. Chaque polittie, pour espérer survivre, doit en effet tout d'abord *extraire* et accumuler des hommes, de l'argent (ou des valeurs d'échange) et des matières, sous la forme d'un surplus économique (fiscalisable) de sa population comme de l'extérieur, sous la forme de capital humain productif et innovant, de ressources énergétiques combinées²³ et de matières premières stratégiques du point de vue technologique, économique et militaire (e.g. métaux, intrants chimiques, uranium et terres rares aujourd'hui). Grâce à son personnel dirigeant, bureaucratique, policier et militaire, chaque polittie doit ensuite soit contraindre physiquement, soit persuader idéologiquement – en général les deux – sa population de la légitimité de l'extraction et de l'accumulation des moyens de la puissance. Enfin, chaque polittie doit agir dans l'espace géopolitique de sorte à pérenniser ses ressources extractives et à ne jamais succomber à la puissance soit destructrice, soit dominatrice d'une autre polittie. Cet espace géopolitique stratégique suppose au XXI^e siècle de maîtriser de manière conjointe, et mieux que ses rivaux, quatre types d'espace (maritime, aérien, exo-atmosphérique et cyber-espace). Cela n'a nullement toujours été le cas pour des raisons technologiques évidentes, mais cette contingence contemporaine ne change rien à la

²² Cf. le texte sus-mentionné «Rethinking the systematics of history with J. Baechler beyond R. Koselleck – the challenge of the three M's (meta, macro, micro)» cit.

²³ En nombre historiquement limité: du bois, de la traction animale, des esclaves (tout simplement parce que le ratio productivité complexe/énergie consommée est bien meilleur que celui des animaux), de l'eau, du vent, du charbon, du pétrole, de l'électricité, du solaire et de l'hydrogène.

transversalité macro-sociologique du problème. Micro-sociologiquement, ce cycle extraction-coercition/persuasion-sécurisation se traduit à la fois par des intérêts privés (ceux des dirigeants politiques et des leurs personnels en charge du travail de contrainte et de persuasion) et par des intérêts publics (ceux d'une population prospère non violente ni appauvrie par des chocs extérieurs ni des désordres internes en tous genres). Davantage encore, ces mêmes intérêts privés et communs font l'objet de transcriptions publiques en termes de symboles, de passions et d'identification émotionnelle groupale susceptible de produire des mobilisations de masse (essentiellement par la religion d'abord puis par la morphologie «nation» à l'époque moderne)²⁴. Les soutiens internes du régime politique se trouvent être dans la dépendance causale du degré d'optimalité atteint par le cycle extraction-coercition/persuasion-sécurisation. Historiquement, c'est donc ce dernier qui circonscrit le périmètre des fins légitimes et des moyens efficaces en termes d'offres et de demandes politiques sur chaque espace public. C'est ce long cycle qui constitue le verrou de la légitimité et stabilité de tout corps politique, et non la nébuleuse, peu palpable, de la «conduite des conduites».

Une place précise peu et doit néanmoins être ménagée au legs foucauldien à l'intérieur de ce long cycle. On prendra soin à cette fin de mieux détailler historiquement le nouage central *coercition/persuasion* en identifiant les technologies de «gouvernementalisation», de «normalisation» et de «véridiction» susceptibles de produire, dans chaque contexte, un mixte toujours instable de consentement désiré et d'obéissance subie. Et si on tient compte en outre du fait que ce sont toujours des jeux historiquement mouvants du langage socio-politique qui médiatisent les formes de la persuasion, de la normalisation et de la véridiction, il conviendra de complexifier encore le modèle en lui adjoignant l'héritage de la sémantique historique de Reinhart Koselleck. Le cycle dynamique du politique se spécifie en conséquence en ces termes: *extraction-coercition/persuasion/gouvernementalisation/sémantisation-sécurisation* (E-C/P/G/S-S). L'appellation est bien entendu barbare, et conceptuellement inutilisable comme telle, mais elle intègre les séquences fondamentales de tout processus politique d'ensemble, à l'articulation de l'interne et de l'externe des politiques, à l'interface des matérialités, des idéalités et des langages, des rapports de force intéressés et des ressorts sémantiques de la critique.

2.6 *Les trois modes du pouvoir: puissance, autorité, direction*

D'une part, on l'a vu, Foucault fait largement l'impasse sur la question de la légitimité et de l'idéologie politique. D'autre part, il met constamment l'accent sur le caractère relationnel du pouvoir, c'est-à-dire sur l'équilibre précaire, à chaque instant, entre la «conduite des conduites» et les possibles «contre-conduites» suscitées en retour. Un ouvrage parfaitement contemporain des cours sur la gouvernementalité mais passé

²⁴ W. Reinhard, *Geschichte der Staatsgewalt. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Munich, Beck, 1999, p. 440 sq.

presque inaperçu, *Le pouvoir pur* de Jean Baechler, insistait également en 1978 sur la réversibilité des «relations de pouvoir», mais l'argument était plus riche et complexe en ceci qu'il distinguait trois modes dissemblables du pouvoir: la puissance, l'autorité et la direction²⁵. La «puissance» est du côté de la coercition pure exercée par une volonté A sur une volonté B, laquelle peut toujours désobéir, moyennant un ressort éthique, du courage et les sanctions infligées par A. Ce premier mode du pouvoir combine la violence, la peur, la révolte (possible) et la mort (si échec). Le second mode du pouvoir, l'«autorité», a partie liée avec le prestige; il consiste en la capacité d'approcher mieux que tous les autres acteurs sociaux un principe transcendant, sous la forme soit d'une fin, soit de figures du collectif (ancêtres, dieux, Dieu, la Nation, le Peuple, etc.), soit encore de qualités physiques, psychiques, oratoires, spirituelles, etc. exceptionnelles confinant au charisme. L'«autorité» réunit charisme, admiration, dissentiment et excommunication. Le troisième mode du pouvoir, la «direction», correspond à cette contrainte pérenne de la grégarité humaine de devoir se mettre à plusieurs, en coopérant, de sorte à atteindre certaines fins. La manière de coopérer, pour être efficace, doit être coordonnée de telle sorte que ceux qui sont tenus pour être les plus compétents reçoivent la «direction» des opérations alors que ceux qui obéissent dans l'entreprise estiment que leurs intérêts sont garantis par cette délégation de compétence provisoirement consentie. Le pouvoir-direction est une forme calculable et acquiescée de l'échange politique.

Cette *autre analytique du pouvoir*, sous la plume de Jean Baechler, permet de réintégrer dans l'analyse historique des éléments quelque peu oubliés par Foucault. Elle permet de dériver une théorie précise des régimes politiques suivant le mode du pouvoir historiquement prépondérant, mais elle permet également d'esquisser le cadre général d'une sociologie historique des régimes dès lors que l'on s'attache à l'analyse des groupes sociaux intéressés à la mise en œuvre concrète de ces trois modes. Trois grandes familles de régimes en découlent: l'*autocratie* principalement basée sur le mode «puissance» du pouvoir; l'*hiérocrairie*, adossée au mode «autorité»; la *démocratie*, fondée sur le pouvoir-«direction»²⁶. Quantité de sous-types ont bien sûr historiquement existé: hiérocrairie tempérée ou absolue, démocratie pure ou mixte, etc. L'important, dans toutes les distinctions que l'on peut apporter à partir de là, c'est cette idée que les trois modes du pouvoir (et les trois types de relations de pouvoir induites) sont toujours diachroniquement mélangés, composés, par l'ensemble des acteurs du jeu politique de sorte à renégocier, implicitement ou explicitement, en permanence la question de la légitimité, du consentement et du binôme coercition/persuasion.

Foucault a délaissé ces questions, qu'il trouvait sans doute trop classiques, trop proches soit des fictions juridiques de la souveraineté, soit de la sociologie historique

²⁵ J. Baechler, *Le pouvoir pur*, Paris, Calmann-Lévy, 1978, p. 20 sq.

²⁶ Id., *Précis de la démocratie*, Paris, Calmann-Lévy, 1994, p. 56 sq.

wébérienne. Ce faisant, il a lui-même créé une immense fiction et ombre portée: celle du pouvoir pastoral depuis la patristique chrétienne. Tout se passe alors sous sa plume comme si la modernité, à travers le travail spirituel critique de l'*Aufklärung*, n'avait été qu'un patient travail de désassujettissement du soi politique et du soi éthique des occidentaux. Exit les matérialités. Exit la légitimité. Exit la sociologie historique comparée et le long cycle extraction-coercition/persuasion-sécurisation: la question du gouvernement désassujetti de soi absorbe *in fine* complètement celle du gouvernement des autres et l'analytique du pouvoir. Au lieu de simplement montrer comment le soi s'est *dé-pastoralisé*, il aurait été plus équilibré de montrer en même temps comment la modernité s'est *dé-hiérocristianisée*, autrement dit comment elle a transformé les ressorts de sa stabilité politique interne à partir d'une reformulation des cinq principes cardinaux de tout ordre démocratique légitime: 1) l'enracinement du pouvoir dans les obéissants, 2) pensés comme anthropologiquement identiques (quoique socialement et culturellement différents), 3) disposant du droit de déléguer le pouvoir de «direction» du collectif à des magistrats (légiférant, exécutant et jugeant) 4) à titre temporaire, réversible et révocable et 5) de sorte à assurer la paix interne par la justice (loi, droit, équité) et la paix externe par la diplomatie, la politique extérieure et la stratégie militaire (pacification/sécurisation interne et externe).

Il n'est pas totalement à exclure que le soi démocratique contemporain puisse renouer avec une certaine acception des vertus politiques et morales en se remémorant les conditions de possibilité historiques, sociologiques, économiques, et désormais aussi écologiques, de ce polygone moderne de la légitimité politique.



Parte terza

Stili



Per un'epistemologia critica. Il contributo del metodo foucaultiano

Raffaele Grandoni

In this paper I will focus on a specific aspect of Foucault's oeuvre: the epistemological one. My aim is to show that Foucault's heritage must not be reduced to his contributions to political and ethical theory, but that it must include an epistemological method for a critical inquiry on the nature of science, too.

In the first part, I will shed a light on Foucault's relationship with the French epistemological tradition, especially with Bachelard's and Canguilhem's works. In the second part, I will define Foucault's archaeological method and show how it transformed historical epistemology on three aspects: the level of analysis, the nature of the sciences investigated, the inclusion of power relations into the analysis. In the third part, I will consider Ian Hacking's and Arnold Davidson's works as a result of their using Foucault's method for different sciences and concepts. In so doing, I hope to demonstrate how they take up what is Foucault's heritage: an epistemological method that allows to analyze sciences not only in their theoretical dimension, but also in relation to their roles in the constitution of our subjectivity

Keywords: *Historical Epistemology – Archaeology – Dispositif – Style of Scientific Reasoning*

1. Un filosofo del concetto

La vita: l'esperienza e la scienza è l'ultima pubblicazione a cui Foucault ha avuto modo di lavorare prima della sua morte. Sebbene sia una rielaborazione della prefazione del 1978 per l'edizione americana de *Il normale e il patologico* di Canguilhem, questo scritto rappresenta un'importante chiave di lettura per l'opera di Foucault, soprattutto in rapporto alla tradizione epistemologica francese. A pochi mesi dalla sua morte, infatti, Foucault ripropone una forte interpretazione della storia della filosofia francese, secondo cui è possibile scorgere un'opposizione ultima e irriducibile al fondo di tutti gli antagonismi intellettuali che hanno animato la Francia del XX secolo – quella tra una filosofia del concetto e una filosofia del soggetto¹.

¹ «Sans méconnaître les clivages qui ont pu, pendant ces dernières années et depuis la fin de la guerre, opposer marxistes et non-marxistes, freudiens et non-freudiens, spécialistes d'une discipline et philosophes, universitaires et non-universitaires, théoriciens et politiques, il me semble bien qu'on pourrait retrouver une autre ligne de partage qui traverse toutes ces oppositions. C'est celle qui sépare une philosophie de l'expérience, du sens, du sujet et une philosophie du savoir, de la rationalité et du

Fu Jean Cavaillès a proporre per primo questa distinzione, identificando il suo pensiero con una filosofia del concetto che sola poteva fornire una vera dottrina della scienza². In modo simile, nel porre questa linea di demarcazione Foucault compie un'operazione strategica molto chiara: iscrive il suo intero lavoro nella filiazione di Cavaillès, di Bachelard, di Koyré, e di Canguilhem, la cosiddetta epistemologia francese.

Nel testo questa operazione non viene esplicitata, eppure è innegabile che sia lì. Da un lato, Foucault ha sempre evidenziato l'incompatibilità dei suoi lavori con qualsiasi filosofia del Soggetto trascendentale³. Dall'altro lato, per lui la filosofia del concetto è animata dall'ethos filosofico inaugurato dall'interrogazione kantiana sull'Illuminismo – ethos che trova nell'archeologia il suo metodo e nella genealogia la sua finalità⁴.

Ora, senza ripercorrere il significato che per Foucault ha la domanda sull'Illuminismo, vorrei porre le seguenti questioni: Foucault occupa realmente un posto nella tradizione epistemologica francese? In che modo i suoi lavori archeologici e genealogici possono essere accostati a quelli di Bachelard, Canguilhem, Koyré e Cavaillès? Al di là dell'interpretazione che Foucault dà della sua stessa opera, è possibile ritrovare un'eco dell'epistemologia e della storia delle scienze *à la* francese?

Nel lavoro di Foucault emergono chiarissimi punti di contatto con la filosofia del concetto, così come delle differenze che non permettono di classificarlo come puro epistemologo. La prossimità e la distanza con questa corrente affiorano solamente nella comparazione con i lavori di Bachelard e Canguilhem, che sono spesso gli unici autori che Foucault menziona quando si riferisce all'epistemologia francese. Il rapporto tra questi tre autori è da molti inteso, già dagli anni '70, come un elemento chiave per comprendere la peculiarità dell'epistemologia in “stile francese”⁵. Mi limiterò, in questo

concept. D'un côté, une filiation qui est celle de Sartre et de Merleau-Ponty; et puis une autre, qui est celle de Cavaillès, de Bachelard, de Koyré et de Canguilhem». M. Foucault, *La vie: l'expérience et la science*, in Id., *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994, vol. 4, pp. 763-776, p. 764.

² J. Cavaillès, *Sur la logique et la théorie des sciences*, in Id., *Œuvres complètes de philosophie des sciences*, Paris, Hermann, 1994, pp. 437-560, p. 560.

³ Cfr. Foucault, *Structuralisme et post-structuralisme*, in Id., *Dits cit.*, pp. 431-457, p. 436; Id., *Sur l'archéologie des sciences*, in *Ivi*, vol. 1, pp. 696-731, p. 699. Per un approfondimento sulla genesi, nell'opera di Foucault, di un metodo storico che faccia a meno del concetto di soggettività, cfr. L. Paltrinieri, *L'archive comme objet: quel modèle d'histoire pour l'archéologie?*, in «Les études philosophiques» 153 (2015), n. 3, pp. 353-376.

⁴ Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, in Id., *Dits cit.*, vol. 4, pp. 562-578, p. 574.

⁵ Mi riferisco a D. Lecourt, *Pour une critique de l'épistémologie: Bachelard, Canguilhem, Foucault*, Paris, Maspero, 1972 e a J.-F. Braunstein, *Bachelard, Canguilhem, Foucault. Le “style français” en épistémologie*, in P. Wagner (ed.), *Les Philosophes et la science*, Paris, Gallimard, 2002, pp. 920-963. A mio parere, lo “stile francese” dell'epistemologia non può esaurirsi in una serie di elementi comuni a tutti gli autori che in essa trovano posto. Una definizione dell'epistemologia francese non può che essere di carattere storico, perché essa consiste in un processo in cui filosofia e storia si incontrano nello studio critico dell'attività scientifica, ma in modi diversi secondo dei momenti distinti e le intenzioni dei singoli autori. In questo processo, lungo più di un secolo, filosofi e storici della scienza di generazioni diverse comunicano nella ripresa o nel rifiuto degli assunti e dei metodi dei loro predecessori – ed è solo nel dialogo che unisce questi autori, differenziandoli, che può essere definito lo “stile francese” dell'epistemologia.

caso, a mettere in luce gli elementi che definiscono questo rapporto così da ottenere una chiave di lettura sull'opera e sulla eredità di Foucault nel campo dell'epistemologia.

In primo luogo, i tre autori condividono una concezione discontinuista e anti-progressivista della storia: piuttosto che un movimento lineare e cumulativo, vedono in essa una serie di rotture che trasformano le strutture con le quali i soggetti fanno esperienza della realtà.

Per Bachelard, queste rotture (avvenute principalmente a cavallo tra XIX e XX secolo) operano una profonda scissione all'interno del divenire storico in quanto permettono di passare da una conoscenza ordinaria ad una conoscenza veramente scientifica, definendo due momenti che, se non incommensurabili tra loro, hanno comunque una natura completamente differente⁶. Per Canguilhem, invece, le trasformazioni avvengono sullo sfondo di lunghe continuità che, dalle speculazioni dell'immaginazione del XVII secolo, portano lentamente alle teorie propriamente scientifiche del XIX secolo⁷.

Foucault, infine, riesce a tenere insieme queste due posizioni facendo della discontinuità un metodo e un oggetto di ricerca. Piuttosto che un concetto semplicemente antitetico a quello di continuità, la discontinuità è per Foucault tanto «un'ipotesi sistematica», avanzata per delimitare il campo d'indagine, quanto il risultato ineliminabile della ricerca storica⁸. La discontinuità è un concetto che viene di volta in volta specificato, in quanto prende forma e senso a partire dall'ambito al quale si applica. Non si tratta, per Foucault, di opporre una serie infinita di micro-eventi al postulato di una storia continua, quanto di rompere le tradizionali unità storiche per trovare nuove continuità a livelli più profondi⁹.

In secondo luogo, i tre autori circoscrivono le proprie indagini a precisi ambiti scientifici. Questa scelta si fonda su una concezione regionale della ragione, per la quale ogni disciplina scientifica sottostà a delle norme che definiscono il modo in cui un soggetto, per potersi dire entro i suoi confini, deve formulare dei concetti e fare esperienza di un oggetto. In altre parole, queste norme compongono la struttura della razionalità propria di una scienza, differenziandola dalle altre scienze e dalle altre attività umane.

L'origine di queste diverse razionalità non è una ragione a priori che si scinde in regioni molteplici applicandosi alla realtà. Al contrario – ed è questo il terzo punto in comune – ragione e realtà, soggetto ed oggetto, si costituiscono reciprocamente all'interno dell'esperienza scientifica (e non solo) secondo delle dinamiche che possono trasformarsi nel tempo. Perciò, piuttosto che una teoria della conoscenza¹⁰, per i tre autori l'epistemologia

⁶ Cfr. almeno G. Bachelard, *La Formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Paris, Vrin, 1947.

⁷ Cfr. G. Canguilhem, *La formation du concept de réflexe aux XVIIe et XVIIIe siècles* (1955), Paris, Vrin, 1977.

⁸ Foucault, *Sur l'archéologie* cit., p. 699.

⁹ Id., *Réponse à une question*, in *Dits* cit., vol. 1, pp. 673-695, p. 680.

¹⁰ Come viene invece intesa nella tradizione anglosassone, che vede l'epistemologia come lo studio della varietà, delle basi e della validità della conoscenza *tout court*. Ian Hacking illustra chiaramente la differenza tra *épistémologie* ed *epistemology* in M. Vagelli, *Ian Hacking the philosopher of the present. An interview by Matteo Vagelli*, in «Iride» (2014), n. 27, pp. 239-272.

ha per oggetto il processo di costituzione di soggetto e oggetto scientifico, del quale si deve ricostruire la storia, fatta di rotture e discontinuità, che li ha portati ad essere ciò che sono.

Un ulteriore elemento di filiazione tra i tre è la critica al “mito del precursore”: se ogni soggetto elabora dei concetti secondo la razionalità, regionale e storica, della disciplina nella quale questi trovano posto, allora non è possibile che egli riesca a parlare al di là del proprio tempo. In altre parole, ogni concetto trova senso solo nella struttura normativa nella quale è inserito – una struttura che ciascuno dei tre autori situa a livelli diversi: Bachelard la colloca a livello delle teorie, Canguilhem a quello del contesto problematico a cui il concetto risponde, Foucault a quello delle condizioni di possibilità del discorso scientifico. Per questo motivo, un concetto o una teoria scientifica non ha alcun significato, o ne ha uno completamente diverso, in un sistema di pensiero estraneo a quello nel quale viene formulato per la prima volta. In definitiva, non può esistere precursore perché non può esistere un soggetto che anticipi una razionalità, ancora inesistente, nella quale i suoi concetti assumano il loro *vero* significato.

In quest'ottica, il compito dell'epistemologia non è quello di ritrovare, sotto la polvere della storia, le intenzioni dei soggetti passati per restituire ai concetti il loro vero significato. Piuttosto, è di ritrovare la coerenza interna di una struttura concettuale al fine di poter ricostituire il significato di un concetto e comprendere il modo in cui è stato trasformato dal divenire storico della scienza.

Sono diversi, quindi, gli elementi che permettono di parlare di una filiazione tra Bachelard, Canguilhem e Foucault all'interno della corrente epistemologica francese. Se, come credo, i “membri” di questa corrente sono tali in senso relazionale – in quanto, cioè, riprendono, trasformano o rifiutano gli assunti dei loro predecessori –, allora è solo a partire dalle differenze che l'archeologia e la genealogia apportano a questi tratti comuni che è possibile comprendere la figura di Foucault all'interno dell'epistemologia francese.

2. La scienza tra sapere e potere: il metodo foucaultiano

Nella storia dell'epistemologia francese, Foucault può essere inteso come l'operatore di una trasformazione radicale nel modo di intendere la cosiddetta “epistemologia storica”¹¹. Questa trasformazione consiste in uno spostamento dell'analisi epistemologica in tre direzioni: verso il livello delle condizioni di possibilità del discorso scientifico; verso l'ambito delle scienze umane e “dubbe”; verso il campo di relazioni non-discorsive che attraversano il discorso scientifico. Ciò che risulta da questo triplice spostamento è l'eredità che Foucault ha lasciato all'ambito dell'epistemologia: un

¹¹ Non che Foucault si sia mai definito un epistemologo storico, ma è con questo termine che vengono descritti i lavori di Bachelard e Canguilhem (sebbene questo preferisse il termine “storia epistemologica”) e quelli di Hacking e Davidson, i quali si rifanno esplicitamente al metodo foucaultiano.

metodo critico per indagare il discorso scientifico a partire dall'azione che esso permette di esercitare, a ciò che scienza non è, sulla materialità del corpo. Un'eredità, a mio avviso, che non ha ancora smesso di dare i suoi frutti.

In un dibattito del 1969 con alcuni dei più importanti storici della scienza francesi dell'epoca, è lo stesso Foucault a chiarire in che modo l'analisi archeologica operi ad un livello più profondo rispetto a quello dell'epistemologia¹². Se si assume l'esistenza di una disciplina come l'epistemografia (che consiste per Foucault ne «la description de ces discours qui, dans une société, à un moment donné, ont fonctionné et ont été institutionnalisés comme discours scientifiques»)¹³, è possibile distinguere al suo interno quattro livelli di analisi:

- il livello *epistemologico*, delle norme che un discorso scientifico esercita su se stesso;
- il livello *epistemocritico*, del valore di verità degli enunciati scientifici in un dato momento storico e dei metodi con cui questo valore viene giudicato;
- il livello *epistemologico*, delle strutture teoriche, del materiale concettuale, dei campi di applicazione e delle regole d'uso dei concetti propri ad un discorso scientifico;
- il livello *archeologico*¹⁴, delle norme che regolano l'apparizione di oggetti scientifici, la creazione di concetti e la costruzione di teorie all'interno di un discorso scientifico.

La domanda lecita, a questo punto, sarebbe: come è possibile giungere a questo livello di analisi? Il primo passo consiste nell'assumere ciò che è stato detto nella sua pura esteriorità. Da un lato, cioè, si deve rinunciare ad interpretare i discorsi del passato cercando dietro di essi l'intenzione di un soggetto; dall'altro, bisogna sospendere il loro valore di verità, sia nel loro contesto originario, sia in quello della scienza presente¹⁵. Ciò che così si ottiene è una massa discorsiva anonima, cioè l'insieme di tutto ciò che è stato effettivamente detto in una determinata epoca all'interno di un campo circoscritto del sapere. Lo scopo: produrre una descrizione pura di questa massa discorsiva che permetta di ritrovare le regole che governano la formazione dei suoi elementi, la loro trasformazione e, infine, la loro permanenza nel tempo¹⁶.

¹² Foucault, (*Discussion*), in Id., *Dits cit.*, vol. 2, pp. 27-29.

¹³ *Ivi*, p. 28,

¹⁴ Nel testo Foucault preferisce non dare un nome a questo livello, ma possiamo legittimamente chiamarlo archeologico. Ved. F. Delaporte, *Foucault, epistemology and history*, in «Economy and Society» 27 (1998), nn. 2-3, pp. 285-297, p. 286.

¹⁵ A differenza dell'epistemologia di Bachelard e Canguilhem, che a partire dalle norme di verità del presente distinguevano una storia scaduta da una storia sanzionata.

¹⁶ Foucault, *Sur l'archéologie* cit., p. 705

Una massa discorsiva, infatti, è un insieme di relazioni tra elementi ultimi, indecomponibili, che Foucault definisce “enunciati”¹⁷. Un enunciato consiste tanto in una sequenza linguistica effettivamente formulata quanto nella funzione di esistenza di ciò che è stato detto¹⁸. Ha quindi una duplice dimensione, potremmo dire, empirica e trascendentale. E dato che è l'enunciato come funzione a determinare l'esistenza dell'enunciato come empiricità, è essenziale definire la dimensione trascendentale per comprendere quando e se si è di fronte ad un enunciato.

Ne *L'archeologia del sapere*, Foucault propone una definizione dell'enunciato in base a quattro caratteristiche funzionali¹⁹:

- è in relazione con un'alterità, che non è un oggetto ma un insieme di regole che determinano l'esistenza, la posizione e le relazioni tra gli oggetti di un campo discorsivo;
- definisce la posizione che l'individuo deve occupare per ottenere la funzione di soggetto enunciante;
- non esiste singolarmente, ma solo nella relazione con una serie di enunciati che costituiscono un campo di stabilizzazione per la sua identità e ripetibilità;
- la sua identità è costituita anche dalla materia in cui si iscrive, intesa come materialità di carattere istituzionale piuttosto che spazio-temporale.

Per giungere ad una descrizione pura di un insieme di enunciati, l'analisi archeologica deve seguire le quattro direzioni della funzione enunciativa: la referenzialità, le posizioni del soggetto, il campo di stabilizzazione e la materialità istituzionale. Ma, ovviamente, un'analisi che si vuole regionale, piuttosto che globale, per essere concreta deve necessariamente individuare dei precisi insiemi discorsivi all'interno di una massa potenzialmente infinita di discorsi.

Si tratta di delimitare quella che Foucault chiama “formazione discorsiva”, ossia un gruppo di enunciati. Questa unità di insieme non corrisponde ad una somma di enunciati, ma ad un sistema che definisce le relazioni degli enunciati tra di loro. Per analizzare una formazione discorsiva bisogna quindi assumerla nelle stesse quattro direzioni della funzione enunciativa, e cioè descrivere all'interno di un campo del sapere il meccanismo che regola:

- la comparsa, la trasformazione e la ripartizione dei suoi *oggetti*;
- l'esistenza e la relazione tra diverse *modalità enunciative*;
- l'apparizione e differenziazione dei *concetti*;
- la dispersione delle *opzioni teoriche*, o *possibilità strategiche*.

Descrivere, quindi, un insieme di enunciati non vuol dire altro che individuare una formazione discorsiva e, viceversa, individuare una formazione discorsiva non è

¹⁷ Id., *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 107.

¹⁸ *Ivi*, p. 115.

¹⁹ *Ivi*, pp. 116-139.

nient'altro che descrivere il sistema enunciativo generale a cui obbedisce un insieme di enunciati²⁰.

La *descrizione pura* che l'archeologia si prefigge di raggiungere permette quindi di mostrare le regole per cui, in certi ambiti del discorso, si possono formare degli oggetti, delle forme di enunciazione, degli insiemi di concetti e delle teorie generali. È questo ciò che Foucault intende con la nozione di “sapere”: l'insieme «des éléments qui doivent avoir été formés par une pratique discursive pour qu'éventuellement un discours scientifique se constitue»²¹. Non siamo, quindi, al livello del discorso scientifico in sé, ma ad un livello che lo precede – quello delle sue condizioni storiche di possibilità.

Ed è in questo passaggio, dal discorso scientifico al suo “a priori storico”, che Foucault opera una prima trasformazione rispetto all'epistemologia precedente. Invece di analizzare le norme che determinano la struttura concettuale e i limiti dei discorsi scientifici di un'epoca, l'archeologia mostra lo spazio che ha potuto dare vita a questi stessi discorsi – uno spazio che regola l'esperienza e la razionalità, la pratica e la teoria, le idee e le istituzioni che determinano una scienza nella sua concretezza storica.

L'archeologia si configura come un'analisi tanto sincronica quanto diacronica. Da un lato, essa descrive il campo di regole che rendono possibili tanto delle teorie opposte in seno alla stessa disciplina, quanto distinte formazioni discorsive in relazione tra loro (una “episteme”). Dall'altro, ricostruisce la storia delle trasformazioni e permanenze delle regole interne ad un campo del sapere, mostrando il momento ed il modo in cui delle pratiche discorsive hanno assunto lo statuto e la funzione di scienza.

In questo senso, se il metodo di Bachelard e Canguilhem era definito dall'incontro tra epistemologia e storia delle scienze, potremmo dire che l'archeologia di Foucault lo trasforma in entrambe le sue dimensioni. Ciononostante, l'archeologia, come l'epistemologia francese precedente, si pone come ricerca del trascendentale storico delle scienze²²: come una critica in senso propriamente kantiano – in quanto ricerca delle condizioni di possibilità della razionalità scientifica e dei limiti oltre i quali non può spingersi – che assume la ragione come intrinsecamente storica e dinamica, quindi trasformabile nel tempo. L'archeologia di Foucault, in quanto ricerca dell'a priori storico di precisi discorsi scientifici, si iscrive naturalmente nel solco della tradizione epistemologica francese, sebbene ne sposti in profondità il livello dell'analisi.

²⁰ *Ivi*, pp. 151-152.

²¹ *Ivi*, p. 237, *corsivo mio*.

²² Cfr. A. Cavazzini-A. Gualandi (a cura di), *L'epistemologia francese e il problema del "trascendentale storico"*, in «Discipline filosofiche» 26 (2006), n. 2.

La trasformazione operata da Foucault sull'epistemologia coinvolge, in secondo luogo, la natura delle scienze prese in esame. La tradizione precedente, infatti, si era prevalentemente focalizzata sull'analisi delle scienze cosiddette “dure”, cioè ad alto livello di formalizzazione interna. Fisica, matematica, biologia, chimica: da Comte fino a Canguilhem, sono queste le scienze che l'epistemologia ha tematizzato nella sua ricerca delle norme storico-trascentendali della ragione.

Difatti, sebbene Comte avesse preso in oggetto non solo delle scienze dure, ma anche discipline quali la medicina, la psicologia e la sociologia, queste scienze sono per la tradizione epistemologica francese una sorta di rimosso che viene portato alla luce con l'opera di Canguilhem, prima, e con quella di Foucault, poi.

Anche Canguilhem, infatti, apporta una rottura interessante rispetto alla precedente epistemologia francese: non solo pone la medicina – quindi non una scienza, ma un'arte – al centro delle sue analisi epistemologiche, ma priva anche le scienze della loro autonomia, mostrando come siano essenzialmente costituite dall'incontro con le altre attività umane. In questo, Canguilhem è certo il maestro di Foucault²³, il quale sceglie di incentrare i suoi lavori sulle scienze umane (o “dubbie”) proprio perché in esse sono più evidenti le relazioni di fondo con tutto un insieme di pratiche non discorsive.

L'intento della storia archeologica della psicopatologia e della medicina, infatti, è quello di mostrare come il fondo discorsivo dal quale queste scienze sono emerse non sia per nulla autonomo rispetto alle istituzioni, alle pratiche politiche e alle esigenze economiche che operano intorno ai loro oggetti.

Storia della follia e Nascita della clinica dimostrano come l'asse di ricerca dell'archeologia non sia semplicemente orizzontale – come invece è nel caso de *Le parole e le cose*, dove si ricerca un sistema di regole che accomuna più scienze, senza uscire dall'ambito discorsivo –, ma anche verticale. Nonostante l'apparente autonomizzazione del discorso operata ne *L'archeologia del sapere*, le ricerche di Foucault hanno da sempre mostrato che le formazioni discorsive trovano il loro posto in un insieme di relazioni che coinvolgono pratiche politiche, istituzioni, rapporti sociali ed economici²⁴.

Questo principio vale anche per la matematica, la fisica e la chimica. Analizzarle secondo l'asse verticale delle relazioni all'ambito extra-discorsivo non è impossibile, ma sicuramente molto complesso, essendo queste delle formazioni discorsive che definiscono dal proprio interno le regole formali a cui devono rispondere i loro oggetti, soggetti, concetti e teorie. Nella psicopatologia e nella medicina, che sono

²³ Per un contributo sul tema, cfr. J.-F. Braunstein, *Foucault, Canguilhem et l'histoire des sciences humaines*, in «Archives de Philosophie», 79 (2016), n. 1, pp. 13-26.

²⁴ Foucault, *Sur les façons d'écrire l'histoire*, in Id., *Dits cit.*, vol. 1, pp. 585-600, p. 590.

maggiormente implicate nelle strutture sociali, è invece molto più facile ritrovare il modo in cui sapere e potere si intrecciano e si condizionano reciprocamente²⁵.

La scelta di prendere in oggetto scienze epistemologicamente meno formalizzate per dimostrare la natura topica e datata della razionalità scientifica, si basa in ultima istanza sull'idea che la scienza e l'extra-scientifico, il discorsivo e il non-discorsivo, il sapere e il potere, sono sempre in un rapporto di comunicazione bilaterale. Ed è questa la terza direzione verso cui Foucault spinge l'epistemologia a trasformarsi.

Nel tentativo di delineare un metodo che ritrovi nel discorso stesso le regole immanenti alla produzione e trasformazione dei suoi elementi, Foucault ha corso il rischio di attribuire una smisurata autonomia al campo del sapere, il quale finisce per sembrare un insieme autoregolantesi ed indipendente dal contesto delle altre attività umane²⁶.

Eppure, non credo che *L'archeologia del sapere* segni, nel percorso intellettuale di Foucault, uno scacco che lo costringesse ad abbandonare il vecchio metodo per formularne uno nuovo – quello genealogico. Piuttosto, direi che la genealogia è il risultato dell'ampliamento del metodo archeologico ad una questione che fino agli '70 non era stata tematizzata: la questione del potere.

Come ho già ricordato, anche ne *L'archeologia del sapere* veniva indicato un asse per analizzare le relazioni tra un discorso ed il campo di pratiche non discorsive nel quale si trova ad esistere. A questo campo, però, l'archeologia arriva solo indirettamente – considerandolo, cioè, solo secondo la funzione che una formazione discorsiva assume in esso²⁷. Ad ogni modo, definendo il discorso come una pratica regolata – e non come una superficie di iscrizione per delle scelte coscienti, né come espressione di ideologie sociali – l'archeologia riesce già ad eliminare qualsiasi mediazione tra il discorso e la politica. Come sottolinea Gros, non sono più necessari concetti come quello di influenza o di determinazione per comprendere la loro relazione, perché, in quanto *pratiche*, le scelte politiche e i discorsi teorici comunicano direttamente²⁸.

Quando ne *L'ordine del discorso* viene avanzata l'ipotesi per cui «dans toute société la production du discours est à la fois contrôlée, sélectionnée, organisée et redistribuée par un certain nombre de procédures qui ont pour rôle d'en conjurer les pouvoirs et les dangers, d'en maîtriser l'événement aléatoire, d'en esquiver la lourde, la redoutable

²⁵ Id., *Intervista a Michel Foucault*, in A. Fontana-P. Pasquino (a cura di), *Microfisica del potere*, Torino, Einaudi, 1977, pp. 3-28, pp. 3-4.

²⁶ Come ben rilevato in H.L. Dreyfus-P. Rabinow, *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics, with an afterword by and an interview with Michel Foucault*, Chicago, University of Chicago Press, 1983, cap. IV; B. Mèlès mostra, a partire però da un confronto con il sistema kantiano, la difficoltà di fondare le categorie che compongono il metodo archeologico, così com'è esposto ne *L'archeologia del sapere*, ved. B. Mèlès, *Les «règles de formation» comme catégories foucauldienne*, in «Les études philosophiques», 153 (2015), n. 3, pp. 391-412.

²⁷ Cfr. Foucault, *L'archéologie* cit., pp. 90-91.

²⁸ F. Gros, *Michel Foucault*, Paris, PUF, 2005, p. 51

matérialité»²⁹, Foucault propone un'analisi con cui restituire ai discorsi la loro materialità, il loro carattere di evento, la loro capacità di incidere nel tessuto della storia. Lo scopo di questa analisi è di mostrare come le regolarità discorsive integrino delle procedure di controllo del discorso, e come queste procedure prendano corpo in una formazione discorsiva³⁰.

L'analisi del discorso deve quindi spingersi oltre le frontiere delle regolarità che compongono e strutturano il campo enunciativo, fino ad includere il dominio delle pratiche non discorsive che controllano, delimitano e si appropriano del discorso. Ma se queste pratiche devono essere tenute in conto, non è perché costituiscano dei meccanismi che intervengono dall'esterno su una pratica discorsiva che li precede. Tutt'altro: il discorso, in quanto pratica che possiede una sua materialità – in quanto, cioè, è una pratica enunciativa regolata dalle funzioni discorsive di una data società in una data epoca, iscritta in un regime di istituzioni materiali –, è il luogo proprio dell'articolazione tra sapere e potere. Il discorso, per Foucault, è il campo di battaglia tra forze in conflitto, ma anche un'arma di cui queste forze possono appropriarsi e che possono utilizzare a loro vantaggio³¹.

L'analisi delle regolarità di un campo del sapere e delle loro trasformazioni diventa quindi lo strumento necessario per una genealogia dei conflitti che animano il discorso. L'archeologia, assumendo il discorso come una pratica storicamente determinata dal conflitto tra forze opposte, permette ora di uscire dal puro ambito discorsivo per ricostruire la storia dei rapporti di forza e delle lotte che hanno determinato il nostro essere storico.

Una volta giunta ad includere questo campo di forze extra-discorsive, l'analisi scopre che il potere non si presenta solamente come istanza negativa, che controlla, limita e restringe le potenzialità del discorso. Il potere produce anche degli oggetti discorsivi, delle entità a cui si riferisce un sapere che rinforza gli effetti di questo stesso potere.

Per chiarire questa dinamica tra sapere e potere, senza ridurla al semplice strumentalismo, è necessario riferirsi alla nozione di *dispositivo*. Come ha notato Judith Revel³², nell'opera di Foucault la nozione di episteme viene lentamente sostituita da quella di dispositivo, in coincidenza con la progressiva inclusione dell'ambito del potere nell'analisi del discorso. Se l'episteme descriveva le relazioni che intercorrono tra formazioni discorsive della stessa epoca, il dispositivo indica invece la più complessa articolazione di queste relazioni con un insieme di pratiche non discorsive. Viene infatti inteso da Foucault come «des stratégies de rapports de forces supportant

²⁹ Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, pp. 10-11.

³⁰ *Ivi*, pp. 34-36.

³¹ Id., *Le discours ne doit pas être pris comme*, in Id., *Dits cit.*, vol. 3, pp. 163-164.

³² J. Revel, *Le vocabulaire de Foucault*, Paris, Ellipses, 2002, p. 25.

des types de savoir, et supportés par eux»³³. Nel dettaglio, Foucault definisce il dispositivo come:

- un insieme eterogeneo di detto e non-detto: istituzioni, leggi, proposizioni scientifiche, filosofiche, morali, ecc.;
- una rete di relazioni che unisce queste diverse pratiche in un gioco dinamico di trasformazioni e spostamenti;
- una formazione che ha una funzione strategica dominante, in quanto risponde all'urgenza di un dato momento storico³⁴.

Sebbene una definizione così ampia possa risultare problematica per stabilire quando ci troviamo di fronte ad un dispositivo³⁵, questa nozione ha un effetto ben preciso nell'ambito di una riflessione critica sulle scienze. Fondandosi sull'idea «qu'il n'y a pas de relation de pouvoir sans constitution corrélatrice d'un champ de savoir, ni de savoir qui ne suppose et ne constitue en même temps des relations de pouvoir»³⁶, il dispositivo permette all'analisi epistemologica di ritrovare le condizioni di possibilità di un discorso scientifico non più solamente nelle regolarità che strutturano un campo del sapere, ma nelle relazioni di potere che contribuiscono a far emergere degli oggetti, regolare le modalità enunciative del soggetto, permettere la formulazione di concetti e legittimare specifiche scelte strategiche.

Se ci fermassimo qui, la trasformazione che Foucault ha apportato all'epistemologia non sarebbe gran cosa. Come ho ricordato, infatti, già Canguilhem aveva dimostrato che l'attività scientifica è influenzata da tutte le altre pratiche che compongono la vita umana. Consideriamo, allora, due esempi di ciò che Foucault definisce dispositivo: la sessualità e il dispositivo di sicurezza.

Nel primo caso, ci troviamo di fronte ad un «grand réseau de surface où la stimulation des corps, l'intensification des plaisirs, l'incitation au discours, la formation des connaissances, le renforcement des contrôles et des résistances, s'enchaînent les uns avec les autres, selon quelques grandes stratégies de savoir et de pouvoir»³⁷. Il dispositivo di sessualità restituisce, cioè, l'immagine di un potere che, grazie alla costituzione di un insieme di saperi che codificano la vita personale nei più piccoli dettagli, riesce ad esercitare i suoi rapporti di forza sui corpi e sui comportamenti degli individui.

Nel secondo caso, abbiamo a che fare con la configurazione assunta dal dispositivo penale nelle società in cui il potere si esercita nella forma della biopolitica, la cui caratteristica è quella di agire sul corpo-specie dell'essere umano³⁸. Oggetto della

³³ Foucault, *Le jeu de Michel Foucault*, in Id., *Dits cit.*, vol. 3, pp. 298-329, p. 300.

³⁴ *Ivi*, pp. 299-300.

³⁵ A tal riguardo, cfr. A. M. Iacono, *Sul concetto di dispositivo*, in M. Iofrida (a cura di), *Ecologia: decrescita, dispositivo*, Modena, Mucchi, 2018, pp. 51-71.

³⁶ Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, p. 32.

³⁷ Id., *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 139.

³⁸ *Ivi*, p. 183.

biopolitica è la popolazione, intesa come insieme di processi biologici determinati da fattori di varia natura (come l'ambiente, il clima, la circolazione delle ricchezze, le leggi sulle tassazioni e sui matrimoni, le abitudini e le tradizioni, i valori morali e religiosi, i mezzi di sussistenza). Il dispositivo di sicurezza è ciò che permette di agire sulla popolazione attraverso la regolazione calcolata dei processi che la compongono, in quanto esso articola in sé, da un lato, tecniche liberali di governo che lasciano accadere gli eventi, piuttosto che impedirli, e che derivano la norma da applicare non da un modello ideale, ma dai tratti più favorevoli all'interno della stessa popolazione; dall'altro lato, è fondato su saperi biologici, demografici ed economici che permettono di conoscere i fattori che determinano l'insieme della popolazione (come la stima del rapporto tra cibo e popolazione, tra ricchezze e vita, tra clima e distribuzione sul territorio, e così via)³⁹.

Proviamo quindi a collocare la nozione di dispositivo all'interno delle trasformazioni che, nella tradizione epistemologica francese, hanno determinato l'approccio alla razionalità scientifica.

La prima trasformazione, operata dai lavori di Brunschvicg e Bachelard, apre la ragione ad una dinamicità immanente che trasforma senza posa le basi della scienza. La seconda trasformazione, identificabile con l'opera di Canguilhem, ritrova al cuore della storia della razionalità scientifica una storicità extra-scientifica, quella dell'ambiente (naturale e sociale), delle ideologie e delle tecniche⁴⁰. La terza trasformazione, realizzata da Foucault con i tre spostamenti che finora abbiamo cercato di mettere in luce, consiste nell'introdurre nella riflessione filosofica sulla scienza una terza dimensione, dopo quella della teoria e della tecnica: la dimensione della corporeità. L'importanza del concetto di dispositivo non sta semplicemente nell'articolare sapere e potere in una rete indissolubile di relazioni, ma nel rendere comprensibile come queste relazioni si inscrivano sui corpi degli individui, dei gruppi e delle popolazioni.

Il triplice spostamento che Foucault opera rispetto all'epistemologia precedente converge nella nozione di dispositivo, la quale permette una nuova prospettiva sulla scienza. Questa, infatti, perde il suo statuto di pura attività discorsiva che, in quanto ricerca della verità, nasce in relativa autonomia rispetto alle altre attività umane e che solo successivamente viene adottata e strumentalizzata per legittimare delle pratiche politiche e sociali. Al contrario, le pratiche nelle quali si esprimono certe relazioni di potere non sono realtà estrinseche alla scienza, non le sopravvengono in un secondo momento. La scienza è formata tanto da elementi discorsivi quanto da pratiche non discorsive, e l'azione che il sapere su cui essa si fonda permette di esercitare sul corpo dei soggetti o della popolazione è intrinseco alla sua stessa costituzione. Per questo

³⁹ Cfr. Id., *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, Paris, Seuil/Gallimard, 2004, pp. 13-77.

⁴⁰ Cavazzini, *Introduzione*, in Cavazzini-Gualandi, *L'epistemologia cit.*, p. 6.

motivo, una ricerca epistemologica e storica che voglia essere critica della scienza (ancora una volta, in senso kantiano) deve tematizzare l'attività scientifica a partire dall'azione che consente di esercitare sulla materialità del corpo singolo o collettivo.

3. Eredità del metodo archeologico

A mio parere, la tanto rinomata cassetta degli attrezzi che Foucault ha lasciato in eredità non contiene un set di concetti pronti all'uso, quanto piuttosto un metodo da utilizzare per condurre nuove ricerche – specialmente in ambito epistemologico.

Ian Hacking e Arnold Davidson sono forse i più noti tra quelli che hanno saputo cogliere questa eredità. Entrambi hanno più volte dichiarato il debito dei loro lavori rispetto all'opera storica, epistemologica e, in generale, filosofica di Foucault⁴¹. Al di là della semplice ripresa di alcune tematiche foucaultiane⁴², direi che se possiamo parlare di “eredità” è perché entrambi fanno consapevolmente uso del metodo archeologico, applicandolo ad ambiti e a problemi non trattati dallo stesso Foucault.

In primo luogo, come Foucault, anche Hacking e Davidson concentrano le loro ricerche sui momenti storici nei quali si è consumata una rottura nel campo del sapere, intendendo la discontinuità come un concetto operativo volto a ritrovare nuove continuità⁴³. Prendiamo l'esempio del concetto di probabilità, studiato da Hacking: se è possibile datare attorno al 1660 la rottura che ha permesso l'emergenza della nozione di probabilità, è comunque tutta una serie di trasformazioni del concetto rinascimentale di possibilità che rappresenta la sua condizione di esistenza. La discontinuità tra il concetto di possibilità e la sua preistoria, perciò, non è nell'ordine della incommensurabilità. Essa consiste, piuttosto, nella cristallizzazione di nuove configurazioni fino a quel momento inconcepibili⁴⁴.

⁴¹ I. Hacking, *Historical Ontology*, in Id., *Historical Ontology*, Cambridge, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2002, pp. 3-4; Id., *Two Kinds of "New Historicism" for Philosophers*, in *Ivi*, p. 70; Id., *The Question of Culture: Giulio Preti's 1972 Debate with Michel Foucault Revisited*, in «Diogenes», 56 (2010), n. 4, pp. 81-85, p. 81; A. Davidson, *Preface*, in Id., *The Emergence of Sexuality*, Cambridge, Harvard University Press, 2001; Id., *Foucault and the Analysis of Concepts*, in *Ivi*, p. 180; Id., *Styles of Reasoning, Conceptual History, and the Emergence of Psychiatry*, in P. L. Galison-D. J. Stump (eds.), *The Disunity of Science: Boundaries, Contexts, and Power*, Stanford, Stanford University Press, 1996, pp. 75-100, p. 95.

⁴² A titolo di esempio, su Hacking cfr.. M. L. Martínez, *Foucauldian Imprints in the Early Works of Ian Hacking*, in «International Studies in the Philosophy of Science» 30 (2016), n. 1, pp. 69-84.

⁴³ Davidson, *Sexuality* cit. pp. 64-65.

⁴⁴ Cfr. Hacking, *The Emergence of Probability*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, p. 9; Id., *Night Thoughts on Philology*, in Id., *Ontology* cit., p. 142; Id., *Scientific Reason*. Taipei, National Taiwan University Press, 2009, pp. 15-16.

In secondo luogo, anche Hacking e Davidson ricostruiscono delle storie anonime, dove i nomi dei soggetti parlanti hanno la semplice funzione di *segnaposto* per alcuni concetti centrali⁴⁵. Viene infatti ripresa la lezione dell'archeologia foucaultiana: per ritrovare le trasformazioni nelle regole che permettono l'emergenza di nuovi elementi discorsivi, bisogna rinunciare all'ermeneutica delle intenzioni dei singoli autori e descrivere, piuttosto, la dispersione dei concetti. Si deve rimanere alla superficie del discorso per cogliere come lo stesso concetto cominci a proliferare nei discorsi che caratterizzano un'epoca⁴⁶.

D'altro canto, un'ulteriore lezione che si ricava dall'archeologia (ma anche dalla tradizione epistemologica francese) è che la stessa parola, ripetuta in tempi diversi, non indica necessariamente lo stesso concetto. I concetti, come dice Hacking, sono parole situate⁴⁷, che esistono e assumono senso solo in un complesso di relazioni. L'analisi concettuale deve allora situare le parole all'interno del loro proprio contesto (o campo di stabilizzazione⁴⁸) – un contesto composto da regole discorsive, che governano le relazioni tra concetti diversi, e regole non discorsive, che li fanno giocare in un sistema di istituzioni, autorità, azioni morali e politiche.

Nei lavori di Hacking e Davidson, l'analisi concettuale trova il suo ruolo nel progetto più generale di una storia delle scienze che si propone di ricostruire le condizioni di possibilità che hanno permesso, in un determinato momento storico, l'emergenza di concetti scientifici tutt'ora validi (come quello di probabilità o di perversione sessuale). La nozione fondamentale è per loro quella di *stile di ragionamento scientifico*.

Il primo a formulare questa nozione fu Alistair C. Crombie, il quale intendeva per stile di pensiero scientifico l'insieme di un particolare metodo di ricerca e di una precisa concezione della natura⁴⁹. Riprendendo questa nozione, Hacking chiarisce che uno stile non ha solamente una dimensione intellettuale, ma anche pratica (tanto che, per lui, “style of reasoning” può essere benissimo sostituito con “style of thinking and doing”). Uno stile, per Hacking, è una maniera per fare scoperte in ambito scientifico. Non solo scoprire qualcosa, ma scoprire anche come fare scoperte: «finding out what's true, and finding out how to change things»⁵⁰.

⁴⁵ Davidson, *Sexuality* cit., p. 127.

⁴⁶ *Ivi*, p. 38; Hacking, *Probability* cit., pp. 16-17; *Ivi*, p. 56.

⁴⁷ Hacking, *Five parables*, in Id., *Ontology* cit., p. 35; Id., *Two kinds* cit., p. 68; cfr. anche Davidson, *Sexuality* cit. p. 38.

⁴⁸ Davidson, *Sexuality* cit. pp. 140-141.

⁴⁹ A. C. Crombie. *Styles of Scientific Thinking in the European Tradition*, London, Duckworth, 1994.

⁵⁰ Hacking, “*Language, Truth, and Reason 30 years later*”, in «*Studies in History and Philosophy of Science*» 43 (2012), pp. 599-609, p. 601.

Mentre, però, per Crombie questo concetto aveva un valore puramente storiografico, per Hacking, prima, e per Davidson, poi, uno stile di ragionamento ha anche un riscontro metafisico: «Each style introduces a new class of objects, and on the side generates, for each new class of entities, a new realism/anti-realism debate»⁵¹. La differenza, se vogliamo, viene proprio dalla lettura dell'opera di Foucault. È questa, infatti, che permette di ritrovare nella nascita di un stile di ragionamento l'emergenza di una nuova positività – termine che, ne *L'archeologia del sapere*, indica un insieme di enunciati che sottostanno alle stesse regole di formazione e sono in autonomia rispetto ad altri sistemi di enunciati. In altre parole, ogni stile di ragionamento porta all'esistenza nuovi oggetti – in quanto oggetti di un discorso scientifico – e nuovi criteri per stabilire la verità e falsità degli enunciati che li riguardano.

Davidson, nelle sue ricerche sullo stile psichiatrico, fornisce una definizione molto articolata di stile di ragionamento. Per lui, «an epistemologically central constituent of a style of reasoning [...] is a set of concepts linked together by specifiable rules that determine what statements can and cannot be made with the concepts»⁵². A questo insieme di regole (che corrisponde a ciò che abbiamo prima chiamato “campo di stabilizzazione”) si aggiungono altri componenti di natura cognitiva: «interpreting skills, categories, model patterns, and the habits of inference and analogy»⁵³. Uno stile di ragionamento, quindi, è composto tanto da determinati sistemi di conoscenza quanto da specifiche forme di esperienza⁵⁴.

La nozione di stile di ragionamento, come si evince dalla lezione di Crombie, può essere utilizzata per ripercorrere l'intera storia delle scienze occidentali. Hacking e Davidson, dal canto loro, accolgono un'altra lezione dell'epistemologia francese e di Foucault: regionalizzare la ricerca storiografica. Sebbene Hacking abbia dedicato gran parte del suo lavoro alle scienze matematiche, sia lui che Davidson individuano nelle scienze umane una caratteristica che le rende particolarmente interessanti per una storia delle scienze che si voglia anche filosofica. In esse, infatti, la creazione di concetti innesca un processo definibile come “nominalismo dinamico”.

Secondo entrambi gli autori, nelle scienze umane la creazione di nuovi concetti per definire dei tipi di persone non consiste nel progressivo riconoscimento di una

⁵¹ Id., *Inaugural lecture: Chair of Philosophy and History of Scientific Concepts at the Collège de France, 16 January 2001*, in «Economy and Society» 31 (2002), n. 1, pp. 1-14, p. 4.

⁵² Davidson, *Sexuality* cit. p.68.

⁵³ *Ivi*, p. 134. Questi componenti vengono ripresi dalla ricostruzione che Baxandall fa dello stile cognitivo del Quattrocento; ved. M. Baxandall, *Painting and Experience in Fifteenth Century Italy*, Oxford, Oxford University Press, 1972.

⁵⁴ Sebbene Davidson, nei suoi lavori, si focalizzi soprattutto sullo spazio concettuale, a scapito degli elementi cognitivi che partecipano alla costituzione dello stile di ragionamento psichiatrico; ved. Davidson, *Sexuality* cit., p. 135.

realtà già esistente. Piuttosto, dei tipi di persone emergono nello stesso momento in cui i concetti corrispondenti vengono creati: «In some cases, that is, our classifications and our classes conspire to emerge hand in hand, each egging the other on»⁵⁵. Certo, per Hacking anche nelle scienze naturali la stabilizzazione dell'uso di nuovi nomi e concetti all'interno di un sistema di istituzioni porta alla creazione di nuovi oggetti⁵⁶. Ma la peculiarità delle scienze umane è la dinamica di reciproca determinazione tra i loro concetti classificatori e gli individui classificati: «When we characterise a type of person or behaviour, it can affect some people so classified in a direct way, and may even change them»⁵⁷.

I lavori di Davidson e Hacking, riprendendo un'ulteriore lezione di Foucault, puntano a mostrare come il discorso partecipi *dall'interno* alla costituzione dei soggetti, grazie alla creazione di nuovi concetti classificatori. Il nominalismo dinamico è un elemento costitutivo nell'invenzione delle persone [*making up people*]: da un lato, i soggetti tendono a conformarsi alle norme concettuali con cui vengono descritti e, dall'altro, modificando i loro comportamenti, costringono alla trasformazione gli stessi concetti che li descrivono⁵⁸.

Al fondo di questa prospettiva, afferma Davidson, c'è l'idea per cui «The categories and conceptualizations of the self determine not only how others view us, but also how each person conceives of him – or herself. And conceptions of ourselves greatly influence how we actually behave»⁵⁹. E se i soggetti costituiscono il loro modo d'essere anche a partire dai concetti categorizzanti di cui si compongono le scienze umane, un'analisi storico-epistemologica di questi concetti può svilupparsi secondo i tre assi foucaultiani: sapere, potere e morale⁶⁰. Seguiamo l'esempio, proposto da Hacking, del trauma come concetto psicologico e psichiatrico emerso alla fine del XIX secolo per indicare una ferita nell'anima individuale:

- Sapere. Viene prodotto nel discorso psichiatrico un oggetto, il trauma psichico, insieme alla persona il cui comportamento è riconducibile ad esso;
- Potere. Vengono create relazioni di potere: psicologiche – di rivendicazione delle vittime nei confronti dell'aggressore; giudiziarie – sulla determinazione delle responsabilità degli aggressori; economiche – dei

⁵⁵ Hacking, *Making up people*, in Id., *Ontology* cit., p. 106.

⁵⁶ Id., *Inaugural lecture* cit., p. 10.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ Hacking, *Rewriting the soul*, Princeton, Princeton University Press, 1995, p. 21. Questo secondo aspetto vale soprattutto per il pensiero di Hacking, che afferma esplicitamente: «I think that many categories come from nature, not from the human mind, and I think our categories are not static»; Id., *Making up* cit., p. 106.

⁵⁹ Davidson, *Sexuality* cit., p. 27

⁶⁰ Foucault, *À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours*, in Id., *Dits* cit., vol. 4, pp. 609-631, p. 618.

soldati affetti da PTSD che esigono delle pensioni statali; personali e sociali – di identificazione come soggetti traumatizzati.

- Morale. Vengono alla luce nuovi modi di percepire gli altri e noi stessi, di deresponsabilizzare eticamente una persona riconducendo le sue azioni ad un trauma psichico⁶¹.

Il compito della ricerca storico-epistemologica diventa quindi chiaro: ricostruire la formazione degli stili di ragionamento all'interno dei quali sono emersi quei concetti scientifici che determinano, secondo questi tre assi, il nostro modo di essere soggetti. Da un lato, questo permette di mostrare l'intrinseca contingenza storica degli stili di ragionamento e dei concetti scientifici; dall'altro, pone in evidenza come questi non siano elementi puramente teorici, ma pratiche situate in un campo di relazioni eterogenee. Il risultato di questo metodo, quindi, è di mettere in luce che i sistemi di conoscenza che danno forma alla nostra soggettività non sono fissi e necessari, quanto piuttosto degli insiemi di elementi che contengono anche diverse possibilità di scelta e d'azione, diversi modi di costituirci come soggetti.

Se quindi ci domandiamo, a 35 anni dalla sua scomparsa, quale sia l'eredità lasciataci da Foucault, credo che la risposta non vada cercata in un insieme di concetti di cui appropriarci per sentirci "foucaultiani". Piuttosto, la troverei in un metodo di ricerca per una epistemologia storica che sia anche una critica delle scienze che compongono il nostro presente – una critica che, aggiungerei, può avere anche un ruolo politicamente strategico.

Certo, se guardiamo ai lavori di Davidson ed Hacking, notiamo che la questione del potere non ha certo il ruolo preponderante che assume nell'opera di Foucault dopo gli anni '60. Lo stesso Hacking, d'altronde, ammette che le sue ricerche mancano dell'ambizione politica tipica della genealogia foucaultiana⁶². Questo, però, non implica che, utilizzando il metodo archeologico per questioni non presenti nell'opera di Foucault, le opere di Davidson e Hacking non abbiano ottenuto lo stesso effetto.

Ricostruendo il modo in cui sono storicamente emerse le forme che determinano il nostro essere soggetti ed oggetti di diverse razionalità scientifiche, è infatti possibile mostrare come la ragione scientifica sia radicata in un insieme di pratiche tanto discorsive quanto non-discorsive, e quale sia il prezzo da pagare per diventare oggetti di un discorso scientifico⁶³. L'analisi storico-epistemologica acquista quindi il senso di una critica del nostro presente: se le forme che

⁶¹ Hacking, *Historical Ontology* cit., pp. 16-20.

⁶² *Ivi*, p. 5.

⁶³ Foucault, *Structuralisme* cit. p. 442.

determinano la nostra soggettività sono storicamente contingenti, conoscendo come si sono costituite possiamo arrivare a capire come disfarle⁶⁴.

Foucault, prima, e Hacking e Davidson, poi, hanno messo all'opera un metodo che permette di tematizzare il discorso scientifico non semplicemente nella sua dimensione teorica, ma anche alla luce del ruolo pratico e concreto che svolge nella determinazione della nostra soggettività. Soprattutto oggi, credo, potremmo aver bisogno di questo metodo per mostrare come si siano formati, in alcune discipline scientifiche, dei discorsi che permettono a delle pratiche politiche di assumerci come oggetti e soggetti – aprendo, di conseguenza, nuove possibilità di azione politica ed etica.

⁶⁴ *Ivi*, p. 449.

Dai «*droits de l'homme*» al «*droit des gouvernés*». Sulla critica foucaultiana dei diritti umani

Alessandro Simoncini

The article focuses on some fragments of Foucault's work from which, in the second half of the 1970s, a critique of the «*droits de l'homme*» emerges and leads to the sketch of a «*droit des gouvernés*». The Foucauldian perspective is questioned starting from the positions taken on the *affaire Croissant* and on the issue of Vietnamese refugees. These political events are important to understand the Foucauldian thematization of the need for a new form of right and for a «politics of the governed» capable of injecting new democratic substance into the worn-out legal machine of human rights.

Keywords: *Foucault – droit des gouvernés – droit de l'homme – Politics of the Governed – Human Rights*

Il pensiero critico contemporaneo ha ben evidenziato la crisi del dispositivo giuridico dei diritti umani. Già all'indomani dell'approvazione della *Dichiarazione universale dei diritti umani* del 1948, Hannah Arendt ne segnalava la tragica impotenza. Le grandi masse di rifugiati senza Stato prodotte dalle guerre mondiali restavano infatti prive di ogni protezione. Proprio mentre veniva dichiarata con solennità l'esistenza dei diritti di tutti gli esseri umani, i profughi restavano privi della *Staatbürgerschaft* e venivano ritenuti esseri superflui perché privi dell'appartenenza a qualsiasi comunità esistente. Milioni di esseri umani avevano perso il «diritto ad avere diritti»¹. Declinati come «l'astratta nudità dell'essere-nient'altro-che-uomo», i diritti umani erano destinati a rimanere «diritti di carta»². Muovendo da questa intuizione arendtiana - e appoggiandosi sugli studi di Giorgio Agamben³ -, Slavoj Žižek è tornato sulla figura del rifugiato inteso come «essere umano ridotto a “nuda vita”»⁴. Pur essendo l'«ideale portatore di “diritti umani universali”», presentato come sublime essenza

¹ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo* (1951), Milano, Edizioni di Comunità, 1996, p. 410.

² Ead., *Es gibt nur ein einziges Menschenrecht* (1949), in O. Höffe (ed.), *Praktische Philosophie/Ethik*, Band 2, Frankfurt a. M., Fischer, 1981, p. 167, su cui P. Costa, *I diritti di tutti e i diritti di alcuni*, Modena, Mucchi, 2018, pp. 60-65 e Id., *Cittadinanza e diritti. Fra universalismo e particolarismo: uno schema genealogico*, in F. Brancaccio, C. Giorgi (a cura di), *Ai confini del diritto. Poteri, istituzioni e soggettività*, Roma, Deriveapprodi, 2017, pp. 100-103.

³ G. Agamben, *I diritti dell'uomo e la biopolitica*, in Id., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 1995, p. 148.

⁴ S. Žižek, *Diritti umani per Odradek*, Roma, Nottetempo, 2005, p. 11

umana, per Žižek il rifugiato finisce per coincidere con l'«inumano: qualcosa di simile all'Odradek di Kafka»⁵. Il soggetto dei diritti umani diventa allora una vittima da difendere e non un autentico soggetto politico. Il dispositivo giuridico dei diritti umani si rivela quindi spoliticizzante e può diventare, alla bisogna, un'«ideologia dell'interventismo militare»⁶.

Anche Jacques Rancière ha rilevato il portato spoliticizzante dei diritti umani. Per lui, tuttavia, è sempre possibile concepire il soggetto dei diritti umani come un soggetto politico capace di realizzare la «costruzione di un disaccordo»⁷. Agendo politicamente come «parte dei senza-parte», il soggetto dei diritti umani può rimettere radicalmente in questione il conto «poliziesco» delle parti assegnate ai viventi di una determinata comunità, dimostrando così «di avere i diritti che la costituzione [gli] nega»⁸. Come un *universale dinamico*, la parte dei senza parte può prendere parola e farsi carico «di tutti gli oppressi che esigono riconoscimento»⁹. Con Marx, poi, anche Etienne Balibar ha insistito sulla necessaria politicizzazione dei diritti umani, soffermandosi su una loro fondamentale ambivalenza. Se da una parte, sotto il capitalismo, la proprietà privata è il collante dei diritti dell'uomo elencati in Costituzione e la «concorrenza generalizzata tra proprietari» è il vero *nomos* di una società entro cui prende forma «lo spossamento collettivo dei lavoratori», dall'altra - nella modernità - le resistenze e i progetti di emancipazione dei subalterni non possono che essere formulati «nella lingua della libertà e dell'eguaglianza»¹⁰. In nome dell'*égalité*, per Balibar è quindi ancora possibile pensare una politica dei diritti dell'uomo capace di riqualificare l'uguaglianza, in un tempo come il nostro nel quale il «capitalismo assoluto» tende pervicacemente a svuotarla di senso¹¹.

Questo importante dibattito non ha valorizzato il concetto di «*droit des gouvernés*»: un concetto con cui, negli anni '70, Michel Foucault aveva criticato la tradizionale concezione dei diritti umani proponendo una loro peculiare forma di politicizzazione.

⁵ *Ivi*, p. 18.

⁶ *Ivi*, p. 8, su cui cfr. G. Strumiello, *(Pre)politiche dell'umano. La riduzione all'elementare tra diritti e violenza*, in «spaziofilosofico», 3, 2011, pp. 247-256.

⁷ J. Rancière, *Who is the Subject of the Rights of Man?* (2004), in G. Cherchi-A. Moretti (a cura di), «Giornale Critico di Storia delle Idee», 2, 2018, p. 32, su cui cfr. l'introduzione di Antonio Moretti.

⁸ *Ivi*, p. 32. Sulla distinzione tra politica e polizia in Rancière, cfr. Id., *Il disaccordo. Politica e filosofia* (1995), Roma, Meltemi, 2007, pp. 56 ss.

⁹ A. Illuminati, *Controcondotte multitudinarie, ripoliticizzazione e tumulti*, in AA.VV., *Contropotere*, «Quaderni di Euronomade», 1, 2020, p. 27.

¹⁰ É. Balibar, *È ancora possibile una critica marxista dei diritti umani?*, in «Parolechiave», 1, 2017, p. 46.

¹¹ Id., *Histoire interminable. D'un siècle à l'autre. Écrits I*, Paris, La Découverte, 2020, pp. 272-278; Id., *La proposition de l'égalité. Essais politiques 1989-2009*, Paris, PUF, 2010

1. L'affaire Croissant e il *droit des gouvernés*

Il concetto di *droit des gouvernés* emerge nell'opera di Foucault con la decisione di aggiornare l'analitica del potere – messa a punto dopo la decisiva cesura del '68 ed elaborata in termini di biopotere a partire dalla metà degli anni '70 -, attraverso il ricorso alla nozione di *gouvernementalité*¹². È nei corsi tenuti al *Collège de France* tra il 1977 e il 1979 che notoriamente il filosofo relativizzerà l'ipotesi nietzscheiana della politica come guerra – sostenuta nel corso del 1975-76 - e si concentrerà su quella del potere come governo, ovvero come l'insieme delle procedure destinate a «condurre le condotte» e a «strutturare il campo di azione possibile degli altri»¹³. Nei corsi Foucault sosterrà di voler tracciare una vera e propria «storia della governamentalità», dalla Ragion di Stato della prima età moderna al neoliberalismo della seconda metà del '900¹⁴. Il concetto di governo verrà però utilizzato anche in testi solo apparentemente minori, nei quali Foucault prenderà in esame alcuni eventi politici che gli consentiranno di confrontarsi con alcune interessanti figure di governati del suo tempo. Il *droit des gouvernés* viene infatti teorizzato per la prima volta nel novembre del 1977 mentre in Francia esplose l'*affaire Croissant*¹⁵. In occasione dell'estradiizione di Klaus Croissant, avvocato difensore della *Rote armee Fraktion* - rifugiato in Francia dopo avere subito due arresti in Germania -, Foucault prende posizione pubblicamente per il riconoscimento del diritto d'asilo. Senza appoggiare le posizioni di Deleuze e Guattari e di altri intellettuali di sinistra, che scorgevano nella

¹² Sull'importanza del '68 nella concezione foucaultiana del potere cfr. almeno S. Mezzadra, *Il primato della lotta. Temi marxiani nell'opera di Foucault*, in Id., *Un mondo da guadagnare. Per una teoria politica del presente*, Milano, Meltemi, 2020, pp. 73-95 e J.-C. Zancarini, *Foucault et les 'années 68'*, videoconferenza all'École Normale Supérieure de Lyon, 23 Mai 2008, https://www.canal-u.tv/video/ecole_normale_superieure_de_lyon/30_foucault_et_les_annees_68.4635. Sul peso del concetto di *gouvernementalité* cfr. M. Senellart, *Michel Foucault: "gouvernementalité" et raison d'Etat*, in AA.VV., *Situation de la démocratie*, Paris, Gallimard-Seuil, 1993, pp. 276-303; S. Chignola, *Foucault oltre Foucault. Una politica della filosofia*, Roma, Derive approdi, 2014, pp. 71-109; R. Nigro, *De la guerre à l'art de gouverner: un tournant théorique dans l'œuvre de Foucault ?*, in «Labyrinthe», 22, 2005, pp. 15-25; O. Marzocca, *Foucault ingovernabile. Dal bios all'ethos*, Meltemi, Milano, 2016, pp. 67-81.

¹³ M. Foucault, *Le sujet et le pouvoir* (1982), in *Dits et écrits*, II, 1976-1988, Gallimard, 2001, pp. 1056-1058. Il riferimento va naturalmente ai corsi *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France 1975-1976*, Seuil-Gallimard, Paris, 1997; trad. it. *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France 1975-1976*, Milano, Feltrinelli, 1998; *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, Paris, Seuil-Gallimard, 2004; trad. it. *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Milano, Feltrinelli, 2005; *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*, Paris, Seuil-Gallimard, 2004; trad. it. *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Milano, Feltrinelli, Milano 2005.

¹⁴ Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione* cit., p. 88.

¹⁵ Per una ricostruzione dei fatti, cfr. M. Senellart, *Nota del curatore*, in Foucault, *Nascita della biopolitica* cit., pp. 275-277. Sulla risonanza del caso Croissant nella Francia dell'epoca, cfr. Cfr. L. Israël, *Défendre le défenseur de l'ennemi public. L'affaire Croissant*, in «Le Mouvement Social», 3, 2012, pp. 67-84; P. Artières, M. Potte-Bonville, *D'après Foucault. Gestes, luttes, programmes*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2007, pp. 191-204.

Repubblica Federale Tedesca il potenziale laboratorio di un nuovo modello di autoritarismo europeo, il filosofo manifesta con loro davanti alla *Santé* (dove Croissant era stato incarcerato) nel tentativo di impedirne l'espulsione¹⁶.

Ciò che il caso Croissant gli sembra rivelare è la crisi di un certo assetto del diritto d'asilo, di cui ricostruisce sinteticamente la vicenda in un breve testo¹⁷. «Da più di un secolo – scrive Foucault – tutte le leggi, tutte le convenzioni sono concordi: estradizione per i delitti comuni ma non per quelli politici», quantomeno per quelli che riguardano il «complotto» modello-Blanqui¹⁸. Se nel XIX secolo, con l'ascesa del personaggio dell'anarchico e fino ai totalitarismi, il diritto d'asilo aveva subito pesanti restrizioni, successivamente – con la nuova giurisprudenza dei singoli paesi e la Convenzione europea del 1957 - si registra un suo deciso allargamento e l'extradizione viene concessa con sempre maggiore difficoltà. Nasce così una concezione dei diritti umani e del diritto d'asilo che affonda le sue radici nell'«esistenza dei regimi totalitari» e si incentra su un personaggio che non è più il futuro governante possibile - il complottista *à la* Blanqui -, ma il «dissidente perpetuo»: colui che viene perseguitato non tanto perché vuole conquistare il potere, quanto perché «è in disaccordo globale col sistema in cui vive» ed «esprime tale disaccordo con i mezzi a sua disposizione»¹⁹. I dissidenti perpetui hanno diritto alla «legittima difesa nei confronti dei governi»: per questo viene loro riconosciuto il «diritto di vivere, di essere liberi, di andarsene, di non essere perseguitati»²⁰. È questo assetto del diritto d'asilo ad essere rimesso in questione nel caso Croissant. Foucault teme che tra la sentenza dei giudici francesi, le leggi eccezionali tedesche e il progetto di una convenzione antiterrorista internazionale, il dispositivo giuridico torni ad assumere fattezze che «ricorda[no] la "lotta contro gli anarchici"»²¹.

La rimodulazione securitaria, in corso d'opera, della forma di Stato gli sembra preludere a una stretta progressiva su quella che definisce l'«indispensabile

¹⁶ Deleuze e Guattari scrivono, al tempo, che «la Germania ovest è in grado di esportare il suo modello giudiziario, poliziesco e "informativo", e di diventare l'organizzatore qualificato della repressione e dell'intossicazione negli altri paesi». G. Deleuze-F. Guattari, *Le pire moyen de faire l'Europe* (1977), in *Deux régime de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Paris, Minuit, 2003, p. 136. Per un approfondimento cfr. A. Simoncini, "Nuovo fascismo" o neoliberalismo? Michel Foucault e l'affaire Croissant, in «Iconocrazia», 3, 2013, <http://www.iconocrazia.it/old/archivio/03/03.html>. L'affaire Croissant ebbe un ruolo importante nella frattura tra Foucault e Deleuze.

¹⁷ Id., *Va-t-on extraditer Klaus Croissant ?* (1977), in *Dits et écrits*, II cit., pp. 361-368, trad. it. *Klaus Croissant sarà estradato?*, in M. Foucault, *La strategia dell'accerchiamento. Conversazioni e interventi 1975-1984*, Palermo, :due punti, 2009, pp. 51-59 .

¹⁸ «Ogni congiura di oggi può essere il regime di domani» – scrive Foucault – cosicché il principio seguito da chi decide l'extradizione sarà quello di «non intervenire negli affari "futuri" di un altro Stato». *Ivi*, pp. 53-54.

¹⁹ *Ivi*, p. 56.

²⁰ *Ivi*, p. 57.

²¹ *Ibidem*. Del resto, e non certo per caso - ricorda Foucault nel testo -, i militanti della RAF vengono spesso pubblicamente definiti proprio con l'errato appellativo di anarchici.

emigrazione politica»: un'emigrazione fino a quel momento accolta, alimentata da donne e uomini che - come i dissidenti «dell'Ovest o dell'Est» – dimostrano di sapersi praticamente sottrarre ai dispositivi di potere che governano le loro vite²². In questo senso Croissant è una figura emblematica come lo sono i dissidenti del blocco sovietico, a favore dei quali Foucault aveva preso apertamente posizione qualche mese prima²³. Croissant non è solo il difensore del nemico pubblico da difendere a sua volta, perché perseguitato da una giustizia evidentemente ostile che agisce in violazione dei diritti umani. Come i membri della RAF - e come i dissidenti dell'Est (così spesso difesi da avvocati che li condannerebbero se solo fossero i loro giudici) –, Croissant ha piuttosto il diritto ad essere difeso da un avvocato che gli permetta di far sentire non soltanto la sua voce, ma la forza del suo rifiuto: il rifiuto di essere governato in un certo luogo, in un certo modo e da certe persone²⁴. Per questo, secondo Foucault, nel caso Croissant è in gioco la possibilità di affermare il principio di un nuovo «diritto dei governati»: un diritto – si badi bene - ben diverso e «più preciso, più storicamente determinato rispetto ai diritti dell'uomo: più ampio di quello degli amministrati e dei cittadini»²⁵. Un diritto la cui teoria «non è mai stata formulata», ma che è stato scritto in filigrana dalla prassi giudiziaria e «dalla recente giurisprudenza dell'estradizione»²⁶. La fragile presenza del diritto dei governati rischia però, per Foucault, di essere travolta dall'emergenza di una nuova forma di Stato: uno Stato di sicurezza che – pur ben diverso dalle vecchie forme di autoritarismo - prevede la riattivazione di misure emergenziali presentate come «attenzioni premurose» verso il popolo²⁷. Per questo il diritto dei governati non può essere costruito come «un'astrazione giuridica» da opporre a un presunto neofascismo a venire²⁸. Non può e non deve rivolgersi alla trascendenza dei diritti dell'uomo o alla loro presunta naturalezza. Piuttosto, per Foucault, il diritto dei governati è qualcosa che «fa parte della nostra realtà storica»²⁹: non vive nelle maglie della sovranità –

²² *Ibidem*.

²³ Michel Senellart sottolinea l'importanza del movimento di dissidenza sovietico per l'elaborazione del concetto di *droit des gouvernés*. Ma ricorda anche che, durante il corso del 1978, Foucault rifiutò di utilizzare il termine “dissidenza” per l'eccessiva banalizzazione subita dal termine. Senellart, *Nota del curatore* cit., p. 275.

²⁴ «È di questo diritto – aggiunge Foucault - che si è voluto privare, in Germania, il gruppo Baader attraverso la persecuzione dei suoi avvocati». Foucault, *Klaus Croissant sarà estradato?* cit., p. 59.

²⁵ *Ivi*, p. 53 .

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ M. Foucault, *Ormai la sicurezza è al di sopra delle leggi* (1977), in Id., *La strategia dell'accerchiamento* cit., p. 63. Cfr. anche Id., *La sicurezza e lo stato* (1977), in *ivi*, pp. 68-69 e Id., *Lettera ad alcuni leader della sinistra* (1977), in *ivi*, pp. 77-80. Sul tema cfr. M. Senellart, *La questione dello Stato di diritto in Michel Foucault*, in Foucault, *La strategia dell'accerchiamento* cit., pp. 239-263 e Simoncini, *"Nuovo fascismo" o neoliberalismo?* cit.

²⁸ Id., *Klaus Croissant sarà estradato?* cit., p. 59.

²⁹ *Ibidem*.

come osserva Sandro Chignola - ma ne «eccede la definizione strettamente giuridica» e si concentra sul «fatto di governo»³⁰.

Mentre i diritti umani rivendicano un'astratta umanità da contrapporre a un generico autoritarismo, il diritto dei governati a cui pensa Foucault non insegue ideali da sognatore, ma – come ha sottolineato Marcelo Raffin - rivendica qui ed ora l'«indipendenza dei governati nei confronti della governamentalità»³¹. Il diritto dei governati prende cioè forma solo nell'immanenza e vive necessariamente come «consacrazione giuridico-politica delle lotte»: le lotte che i governati ingaggiano contro una modalità del governo concreta e ben determinata³². Il diritto dei governati riguarda, insomma, «il modo in cui le libertà sono prescritte in una determinata società»³³. Mantenere il livello delle libertà raggiunto richiede continui processi di soggettivazione contro ogni rimodulazione regressiva del governo. La possibile restrizione del diritto d'asilo, a cui - per Foucault - allude l'*affaire* Croissant, ne è un esempio concreto. In questo *affaire* quindi, come in ogni occasione nella quale si rivendica il diritto dei governati, non si tratta tanto di spingere il governo a promettere il rispetto di principi generali, quanto di agire politicamente sul modo in cui il potere viene materialmente esercitato. Si tratta, cioè, di «fare pressione sulle autorità per obbligarle a non cancellare dalla realtà storica questo o quel diritto»³⁴. Come ha osservato opportunamente Pierre Sauvêtre, la posta in gioco del diritto dei governati è sempre politica. Consiste infatti nel riuscire a imporre al governo il modo in cui gli stessi governati «vogliono poter esercitare [le loro] libertà»³⁵. Per Foucault, in un'epoca nella quale la sicurezza sembra porsi al di sopra delle leggi, la salvaguardia delle libertà dipende principalmente dalla vigilanza e dall'inventiva capacità di resistenza dei governati. Alimentandosi a questa fonte, il *droit des gouvernés* deve registrare l'«affermazione positiva e precisa del modo in cui gli individui vogliono essere governati»³⁶.

2. *Droit des gouvernés e droits de l'homme*

Foucault aveva già parlato, nella lezione del 14 gennaio del 1976 al Collège de France, di un «nuovo diritto» la cui produzione fa risalire alla resistenza ai

³⁰ S. Chignola, *Michel Foucault e la politica dei governati. Governamentalità, forme di vita, soggettivazione*, in «Rivoluzioni molecolari», 2, 2017, p. 5.

³¹ M. Raffin, *Droits humains et émancipation: un outil pour la démocratie? Une analyse de la potentialité des droits à partir de la pensée foucauldienne*, in «Praxis Filosófica», 47, 2018, p. 204.

³² *Ivi*, p. 203.

³³ Sauvêtre, *Foucault et le droit des gouvernés* cit., p. 3.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ivi*, p. 4.

meccanismi di potere disseminati nelle società contemporanee³⁷. Questo nuovo diritto si situa in opposizione tanto ai dispositivi giuridici della sovranità, e alla correlata grammatica della legalità, quanto alle logiche normalizzatrici della società disciplinare. D'altronde, com'è noto, per il filosofo «sovranità e disciplina, legislazione, diritto della sovranità e meccanismi disciplinari sono due parti assolutamente costitutive dei meccanismi generali di potere nella nostra società»³⁸. Secondo Foucault, per aprire la via a un «potere non disciplinare» non è quindi al «vecchio diritto della sovranità che ci si dovrebbe rivolgere, ma a un nuovo diritto che - pur essendo antidisciplinare - dovrebbe al tempo stesso essere affrancato dal principio della sovranità»³⁹. In altri termini, questo nuovo diritto si configura come un «“contro-uso” del diritto “formale e borghese”»: un contro-uso che va inteso «come strategia di contro-potere»⁴⁰. Com'è stato osservato, «questo nuovo diritto “non sovrano” è rimasto, nel discorso foucaultiano, piuttosto misterioso»⁴¹. Foucault non ne spiegherà mai in modo adeguato il significato e i contenuti. Tuttavia svilupperà il potenziale di questa via al diritto proprio concettualizzando il «diritto dei governati»: «un diritto insorgente dalle prassi *au ras du sol*» che, pur non opponendosi radicalmente ai diritti umani, diverge sensibilmente dalla loro grammatica⁴².

Foucault distingue infatti seccamente i *droits de l'homme* dal *droit des gouvernés*. I primi non raggiungono l'obiettivo. Peccano infatti di precisione e di determinazione storica, dal momento che - prendendo a bersaglio gli attacchi del potere a una libertà indeterminata e alla sostanza dell'uomo in quanto tale - non riescono a rispondere al funzionamento della governamentalità moderna, che opera di fatto dirigendo le condotte dei viventi senza violare libertà e “umanità”. Di più, in modo solo apparentemente paradossale i diritti umani finiscono spesso per diventare uno dei principali strumenti di legittimazione del biopotere. Nell'articolazione di sovranità, disciplina e biopolitica, infatti, le pratiche della governamentalità liberale e neoliberale promettono di rispettare la libertà degli uomini – insieme agli altri diritti fondamentali -, proprio mentre la producono e la orientano verso obiettivi funzionali all'ordine societario⁴³. Così, i diritti umani finiscono per essere impotenti di fronte a

³⁷ Foucault, *Bisogna difendere la società* cit., p. 41.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*. Sul punto, cfr. A. Beaulieu, *La transversalité de la notion de contrôle dans le travail de Michel Foucault*, in Id., (ed.), *Michel Foucault et le contrôle social*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2005, pp. 49-53.

⁴⁰ Raffin, *Droits humains et émancipation: un outil pour la démocratie?* cit., p. 207.

⁴¹ P. Napoli, *La sovranità mutilata. Considerazioni su un'esperienza post-foucaultiana*, in «Scienza & politica», 52, 2015, pp. 70.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Non è forse inutile ricordare che, in un dibattito con Noam Chomsky avvenuto nel novembre 1971 (quando si dichiara ancora un “marxista nietzscheiano”), Foucault parla di un ordine di classe, negando che le lotte del proletariato possano essere condotte servendosi della lingua dei diritti dell'uomo. Quella lingua infatti – come l'intero sistema del diritto -, è per lui parte integrante

«un potere di controllo sulle popolazioni» agito da tecniche di governo che non possono in alcun modo essere contrastate dalle logiche giuridiche della «teoria del contratto»⁴⁴. Proprio per questo Foucault ridefinisce i diritti dell'uomo in termini di diritti dei governati. Al contrario dei primi, il *droit des gouvernés* punta a limitare le pretenziose ambizioni del biopotere governamentale. Prende infatti concretamente di mira il «fatto di essere governati in questo o in quel modo» e rivendica materialmente la pratica di una libertà determinata⁴⁵. Per Foucault, la libertà non è un'essenza. Nella lezione del 24 gennaio di *Naissance de la biopolitique* dirà che, contrariamente a quanto si pensa nell'ottica astratta dei diritti umani, essa «non va considerata come un universale»⁴⁶. Deve essere invece intesa sempre e soltanto come «un rapporto attuale tra governanti e governati: un rapporto in cui la misura del "troppo poco" di libertà che c'è, è data dall'"ancor più" di libertà che viene richiesta»⁴⁷. La libertà dipende sempre «dai rapporti di forza e da un gioco tattico tra governanti e governati»⁴⁸. Ed è a partire da quei rapporti e da quel gioco che, in modo tanto circostanziato e preciso quanto intimamente politico, il diritto dei governati la deve rivendicare.

Il *droit des gouvernés* non invoca quindi «i diritti universali e imprescindibili, ai quali qualsiasi governo [...] dovrà sottomettersi»⁴⁹. Recepisce piuttosto, con precisione, una ben determinata volontà «di non essere governati in questo modo e a questo prezzo»⁵⁰. Salvo Vaccaro ha sottolineato opportunamente che il modo in cui Foucault pensa il diritto dei governati è strettamente collegato al concetto di critica al quale lavora negli stessi anni⁵¹. In una celebre conferenza del maggio 1978, intitolata *Qu'est-ce que la critique?*, Foucault sostiene che la critica nasce come risposta alla progressiva governamentalizzazione avvenuta nelle società occidentali dal XVI secolo in poi. In

dell'ordine borghese nel quale prende forma «un regime di dittatura di classe»: un regime nel quale la giustizia viene falsamente proposta come istanza terza e neutra. Per le classi proletarie – sostiene allora Foucault - è impossibile rovesciare l'ordine borghese formulando le proprie rivendicazioni con concetti e strumenti che proprio da quell'ordine derivano, e che quell'ordine contribuiscono a mantenere saldamente in piedi. Non si può criticare «il funzionamento della giustizia in nome di una giustizia più pura» – afferma Foucault -, perché l'idea stessa di giustizia è stata «inventata e fatta funzionare come lo strumento di una certa forma del potere politico ed economico»: «si fa la guerra per vincere non perché sia giusta». N. Chomsky, M. Foucault, *Della natura umana. Invariante biologico e potere politico* (1971), Roma, Derive approdi, 2005, pp. 49, 63, 67.

⁴⁴ P. Sauvêtre, *Foucault et le droit des gouvernés*, in «Matérialismes», 39, 2015, p. 6.

⁴⁵ *Ivi*, p. 2.

⁴⁶ Foucault, *Nascita della biopolitica* cit., p. 65.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ Sauvêtre, *Foucault et le droit des gouvernés* cit., p. 3.

⁴⁹ M. Foucault, *Illuminismo e critica* (1978), Roma, Donzelli, 1997, p. 37.

⁵⁰ *Ivi*, p. 38. Su ciò cfr. S. Vaccaro, *I diritti dei governati*, in Foucault, *La strategia dell'accerchiamento* cit., pp. 7-30 e Id., *La volontà di non essere governati*, in AA. VV., *Il governo di sé e il governo degli altri*, Palermo, :due punti, 2011, pp. 51-71.

⁵¹ Cfr. S. Vaccaro, *I diritti dei governati*, in Foucault, *La strategia dell'accerchiamento* cit., pp. 7-30 e Id., *La volontà di non essere governati*, in AA. VV., *Il governo di sé e il governo degli altri*, Palermo, :due punti, 2011, pp. 51-71.

questo senso la critica è l'«arte della disobbedienza volontaria, dell'indocilità ragionata»: l'arte «di non essere governati in questo modo e a questo prezzo» espressa, di volta in volta, dalla capacità politica dei governati⁵². La fonte principale del diritto dei governati è quindi la critica, ossia la capacità di agire politicamente di cui i governati si riappropriano praticando un «disassoggettamento» capace di rimettere in questione il dispositivo governamentale e la logica della rappresentanza entro i quali le loro vite si trovavano oggettivate⁵³. Quella capacità di sottrazione - agita nell'immanenza della politica - è ciò che il diritto dei governati punta ad imprimere nell'immanenza dei codici, garantendo così quelle libertà politiche che il dispositivo normativo e trascendentale dei diritti umani individualizza e spoliticizza.

Questa politicità del diritto dei governati compare nuovamente in un testo del giugno 1981. Foucault lo legge a Ginevra durante una conferenza stampa in cui, alla presenza dei rappresentanti di un gruppo di ONG, viene affermata la necessità di inviare navi che assicurino un'adeguata protezione ai rifugiati⁵⁴. L'occasione dell'incontro è infatti la migrazione precipitosa di migliaia di profughi indocinesi, soprattutto vietnamiti, che fuggono da regimi oppressivi con imbarcazioni di fortuna. Un tema a cui Foucault già due anni prima - nell'agosto del 1979 - aveva prestato attenzione in un'intervista rilasciata in Giappone, nella quale aveva segnalato come quanto succedeva in Vietnam non fosse un retaggio del passato ma «un presagio del futuro»: le cause di quelle migrazioni «necessariamente dolorose e tragiche» - sosteneva Foucault - si sarebbero acuite per via di un probabile aumento dei regimi dittatoriali, degli antagonismi etnici nelle ex colonie, della dialettica tra inclusione differenziale ed espulsione messa in atto dalle maggiori potenze economiche nei confronti di profughi e migranti⁵⁵. Il XXI secolo avrebbe quindi potuto essere il secolo delle migrazioni. In quegli anni, in Francia, l'ondata di rifugiati provenienti dal sud-est asiatico aveva creato le condizioni per la nascita di una sensibilità umanitaria diversa da quella tradizionale di matrice caritatevole e di ispirazione religiosa. Le nuove mobilitazioni umanitarie e l'azione delle prime ONG prendevano piuttosto la forma di un movimento solidaristico ispirato a motivi politici e alla difesa dei diritti umani. Contrariamente a quanto annunciato dal titolo del testo, però - titolo che secondo un'ipotesi di Daniel Defert fu probabilmente deciso dall'editore di *Liberation*

⁵² M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique? (Critique et Aufklärung)* (1978), in «Bulletin de la Société Française de Philosophie», 2, 1990, pp. 35-63; trad. it, Foucault, *Illuminismo e critica* cit., pp. 38 e 40 e Id., *Qu'est-ce que les Lumières* (1984), in *Dits et écrits* cit., II, p. 1381-1397. Sul punto cfr. P. Napoli, *Il "governo" e la "critica"*, in *Ibidem*, pp. 7-32; Foucault et les *Lumières*, in «Lumières», 8, 2006 e R. Leonelli, *Illuminismo e critica. Foucault interprete di Kant*, Macerata, Quodlibet, 2017, con la bella prefazione di Etienne Balibar.

⁵³ Foucault, *Illuminismo e critica* cit., p. 40.

⁵⁴ M. Foucault, *Face aux gouvernements, les droit de l'homme*, in *Dits et écrits* cit., pp.1526-1527; trad. it., *Contro i governi, i diritti dell'uomo*, in Id., *La strategia dell'accerchiamento* cit., pp. 235-237.

⁵⁵ Id., *Il problema dei rifugiati è un presagio della grande migrazione del XXI secolo* (1979), in Id., *La strategia dell'accerchiamento* cit., p. 123.

(sulle cui pagine l'articolo sarà pubblicato nel 1984 dopo la morte di Foucault) –, *Face aux gouvernements les droits de l'homme* non menziona mai i diritti umani⁵⁶. Né tanto meno sostiene che la difesa o la promozione di quei diritti sia compito degli Stati, dei governi o delle istituzioni sovra-nazionali. L'idea di Foucault sembra, piuttosto, proprio quella di criticare le Dichiarazioni dei diritti dell'uomo e di tracciare i prolegomeni per una nuova Dichiarazione dei diritti dei governati⁵⁷.

Questa Dichiarazione non ha per soggetto l'Uomo, inteso come soggetto universale, né il cittadino fruitore di diritti astratti che sarebbero garantiti dall'autorità costituita⁵⁸. Foucault pensa invece a soggetti ordinari e senza forza particolare: i *governati* intesi come singolarità qualunque. Soggetti *senza qualità*, «singoli individui che parlano e lo fanno insieme unicamente a titolo di una certa comune difficoltà a sopportare quanto accade»⁵⁹. Rivolgendosi ai presenti e formulando la domanda «a nome di chi, dunque, siamo qui?», Foucault risponde in modo apparentemente enigmatico: «a nome di nessuno. Ed è proprio questo a darcene il diritto»⁶⁰. I governati – sembra sostenere Foucault – non agiscono come rappresentati e non mirano a rappresentare nessuno, perché riconoscono la fondamentale «indegnità del parlare per gli altri»⁶¹. Il loro discorso e la loro azione non hanno l'obiettivo di opporre una rappresentanza buona, “dal basso”, a quella cattiva del potere – in un'ottica in fin dei conti riformista: si fondano invece sul semplice fatto di voler resistere insieme all'«intollerabile»⁶². Resistere insieme, dentro e contro un ben preciso ordine governamentale, significa tentare di disarticolarlo rimettendo in questione la rappresentazione che lo legittima, fondata proprio sul principio di rappresentanza. Già ne *La volonté de savoir* Foucault aveva scritto: «dove c'è potere c'è resistenza, e tuttavia, o proprio per questo, essa non è mai in posizione di esternità rispetto al potere»⁶³. Il potere non è un'«essenza» sovrana plasmata sul modello

⁵⁶ Raffin, *Droits humains et émancipation* cit., p. 205. Per Raffin è possibile che Foucault abbia accettato strategicamente il titolo, «dal momento che questo testo è stato scritto al fine di raggiungere il più grande numero di adesioni possibile e che ambiva a diventare una nuova “Déclaration des droits de l'homme”».

⁵⁷ Condivido questa ipotesi, formulata anche in Sauvêtre, *Foucault et le droit des gouvernés* cit., pp. 5-7.

⁵⁸ Proprio rileggendo Foucault, Parta Chatterje ha sostenuto che «i cittadini abitano la teoria, le popolazioni il campo della politica». E le popolazioni, potremmo aggiungere, sono per lo più composte da governati. P. Chatterje, *Oltre la cittadinanza. La politica dei governati*, Roma, Meltemi, 2006.

⁵⁹ Foucault, *Contro i governi, i diritti dell'uomo* cit., pp. 235-236.

⁶⁰ *Ivi*, p. 235.

⁶¹ *Gli intellettuali e il potere. Conversazione tra Michel Foucault e Gilles Deleuze* (1972), in M. Foucault, *Microfisica del potere*, Torino, Einaudi, 1977, p. 111.

⁶² M. Foucault, «*Je perçois l'intolérable*» (1971), in *Dits et Ecrits*, I, 1954-1975, Gallimard, 2001, pp. 1071-1073. È relativamente alla situazione delle prigioni che Foucault aveva precedentemente parlato di un «intollerabile» contro cui sarebbe stato necessario battersi. Cfr. P. Artières (a cura di), *Intolérable. Groupe d'information sur les prisons*, Paris, Verticales, 2013 e P. Lascoumes, *Géographie de l'intolérable*, in «*Vacarme*», 29 (2004), <https://www.cairn.info/revue-vacarme-2004-4-page-39.htm>.

⁶³ M. Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità I* (1976), Milano, Feltrinelli, 1978, pp. 83-84. 63; trad. it, M. Foucault, *Illuminismo e critica*, pp. 38 e 40 e Id., *Qu'est-ce que les Lumières* (1984), in *Dits et*

giuridico, né un monopolio repressivo che impedisce la possibilità della resistenza. Il potere produce le soggettività, le attraversa, ne conduce le condotte. Si dà, insomma, come una *relazione* la cui dinamica è sempre aperta ed esposta alla resistenza dei governati, che – da dentro – possono trasformarla con la propria soggettivazione autonoma.

3. *Droit des gouvernés* e politica dei governati

Nella parte iniziale di *Face aux gouvernements, les droit de l'homme*, Foucault afferma di sapere perfettamente che non è possibile «fare granché contro i motivi che inducono certi uomini e certe donne a preferire di abbandonare il loro paese piuttosto che viverci»⁶⁴. Tenendo però sullo sfondo del proprio discorso le iniziative umanitarie con cui negli anni '70 le ONG avevano promosso la libertà di movimento per i profughi e il diritto di libero accesso alle vittime di tutte le guerre, Foucault sostiene l'operato di chi si sta opponendo a uno stato di cose nel quale i profughi perdono la vita in mare, mentre le politiche migratorie tendono a restringere il «diritto di fuga» dei migranti per poi includerli in via differenziale una volta giunti nei paesi di approdo⁶⁵. Schierandosi con *Ile-de-Lumière*, *Cap Anamour*, *Avion pour le Salvador*, *Terre des hommes* e *Amnesty International* – le ONG menzionate nel testo –, Foucault afferma che è sempre possibile prendere posizione, resistere ed insorgere in nome del fatto che «siamo tutti governati e, in quanto tali, solidali»⁶⁶. I governati, sostiene Foucault, sbagliano ad attendere passivamente che i governanti – intesi come i soli soggetti autorizzati ad agire politicamente in qualità di rappresentanti del popolo e della nazione – traducano nei fatti i diritti umani scolpiti nel rigido marmo delle costituzioni o elencati nei lunghi cataloghi delle Dichiarazioni. Come ha mostrato Ottavio Marzocca, infatti, per Foucault i diritti non sono mai «garantiti effettivamente per il solo fatto che esistono delle istituzioni sovranamente deputate a farlo»⁶⁷. Ad una simile pedagogia di Stato, che spesso funge da retorica ufficiale delle democrazie occidentali, il filosofo oppone un'altra logica dei diritti. Dentro e contro i dispositivi della governamentalità internazionale che producono migrazioni forzate e fughe disperate – e oltre la dimensione “naturale” o “universale” in cui i diritti vengono confinati dalle

écrits, II, p. 1381-1397. Sul punto cfr. P. Napoli, *Il “governo” e la “critica”*, in *Ibidem*, pp. 7-32; Foucault et les *Lumières*, in «Lumières», 8, 2006 e R. Leonelli, *Illuminismo e critica. Foucault interprete di Kant*, Macerata, Quodlibet, 2017, con la bella prefazione di Etienne Balibar.

⁶⁴ Id., *Contro i governi, i diritti dell'uomo* cit., p. 235.

⁶⁵ Per una formulazione teorico-politica del diritto di fuga, cfr. S. Mezzadra, *Diritto di fuga. Migrazioni, cittadinanza, globalizzazione*, Verona, Ombre corte, 2006.

⁶⁶ Foucault, *Contro i governi, i diritti dell'uomo* cit., p. 236.

⁶⁷ O. Marzocca, *La stagione del potere come guerra*, in Id. (a cura di), *Moltiplicare Foucault vent'anni dopo*, «Millepiani», 27, 2004, p. 79.

Dichiarazioni⁶⁸-, occorre promuovere azioni non governamentali, di tipo politico, finalizzate alla conquista di nuovi diritti per tutti i governati: diritti *determinati* che la resistenza e le lotte dei governati iscrivono nella materialità della storia.

In altri termini, anche qui, alla trascendenza dei diritti dell'uomo Foucault oppone l'idea che il diritto dei governati si produce a partire dalla resistenza, dalla rivolta, «dall'immanenza stessa della lotta politica»⁶⁹. Lotta che Foucault fonda su tre chiari principi-guida: la cittadinanza internazionale, il diritto alla rivolta, il rifiuto del *partage* tra governanti e governati. In primo luogo, la cittadinanza dello Stato-nazione non basta a riconoscere i diritti dei governati, anzi li ostacola privilegiando lo *jus sanguinis* e lo *jus soli*. La solidarietà dei governati – poiché «siamo tutti governati» - fa invece appello a una «cittadinanza internazionale che ha i suoi diritti, i suoi doveri e che obbliga a insorgere contro ogni abuso di potere chiunque ne sia l'autore e quali ne siano le vittime»⁷⁰. È in nome di questa cittadinanza a venire che, senza delegare nessuno e riconoscendosi come potenziali vittime del torto ora subito da *altri* lontani e sconosciuti, i governati si mobilitano in modo disinteressato alludendo a una comunità virtuale: una comunità dei governati che ricomprende in sé tanto i cittadini dei paesi che violano sistematicamente i diritti umani, quanto quelli dei paesi "democratici" che invece li utilizzano come strumento di autolegittimazione e come mezzo di governo, salvo poi violarli tutte le volte che la difesa di un ordine societario gerarchizzato giunge puntualmente a richiederlo.

Come ha osservato Alain Brossat, non è ovviamente casuale che il testo abbia ad oggetto la questione dei profughi e dei migranti: essi rappresentano infatti, per definizione, una frazione di umanità governata, gerarchizzata e razzializzata «che subisce forme variabili di negazione del diritto in ragione della propria origine, razza, lingua, opinione, etc.»⁷¹. Di qui discende infatti il secondo principio della prassi politica che fonda i diritti dei governati: il «diritto assoluto a rivoltarsi contro chi detiene il potere»⁷². Con un lessico che ricorda quello di Albert Camus, Foucault basa

⁶⁸ Cfr. F. Ewald, *Une expérience foucauldienne: les principes generales du droit*, in «Critique» 471-472, 1986, pp. 788-793.

⁶⁹ Raffin, *Droits humains et émancipation* cit., p. 207.

⁷⁰ Foucault, *Contro i governi, i diritti dell'uomo* cit., p. 236.

⁷¹ A. Brossat, *Les droits humains aujourd'hui, dans le champ de forces de la géopolitique mondiale. Un commentaire scolastique du texte de Michel Foucault: "Face aux gouvernements, les droits de l'homme"*, in «Ici et ailleurs», 24 (giugno 2014), <https://ici-et-ailleurs.org/contributions/politique-et-subjectivation/article/les-droits-humains-aujourd>. Secondo Brossat, criticandola, «Foucault aveva perfettamente anticipato la nostra situazione». Una situazione paradossale nella quale l'Unione europea (con provvedimenti securitari e dispositivi come Frontex) e gli Stati (con legislazioni nazionali che producono gli stessi migranti "irregolari" a cui poi viene applicato uno statuto giuridico di eccezione) adottano politiche migratorie che riproducono la «frammentazione della specie umana», rigettata dall'universalismo giuridico della Dichiarazione del 1948. Questo non impedisce però agli Stati – conclude Brossat - di utilizzare i diritti umani come «argomento promozionale del tipo di governamentalità che praticano, in opposizione ad altri Stati».

⁷² Foucault, *Contro i governi, i diritti dell'uomo* cit., p. 236.

il diritto dei governati sul fatto che «la sofferenza degli uomini non deve mai essere un residuo muto della politica»⁷³. Al contrario, la sofferenza può essere fondativa di una politica che, sempre in nome della cittadinanza internazionale, sappia contrastare «i governi che pretendono di occuparsi della felicità delle società, [e che] si arrogano il diritto di considerare in termini di profitti e perdite la sofferenza umana provocata dalle loro decisioni o permessa dalle loro negligenze»⁷⁴. Come mostra esemplarmente il caso delle migrazioni, è infatti falso che i nostri governi non siano responsabili della sofferenza degli uomini: non solo i profughi scappano quasi sempre da una ex colonia – e non casualmente il Vietnam è una ex colonia francese –, ma è proprio la governamentalità postcoloniale degli Stati e delle istituzioni sovranazionali a ostacolare la libertà di movimento dei migranti. O a incanalarla, per renderla funzionale alle esigenze capitalistiche nei paesi di arrivo.

Contro l’“intollerabile” - emblematicamente incarnato tanto dall’autoritarismo dei governi contro cui i profughi “votano con i piedi” quanto dai dispositivi che in occidente governano la mobilità migratoria - i governati si sollevano e prendono posizione. Nell’ottica di Foucault non lo fanno per parlare a nome delle “vittime”, ma per essere all’altezza di chi subisce la violenza del potere: per «diventare degni di ciò che ci accade», come aveva scritto qualche anno prima Gilles Deleuze⁷⁵. I governati si sollevano, poi, anche per porre tutti i governanti - quelli dei paesi da cui i migranti provengono e quelli dei paesi nei quali i migranti arrivano - di fronte alle loro gravi responsabilità. E lo fanno, infine, per evidenziare il conflitto esistente tra gli Stati che si ritengono i guardiani legittimi dei diritti umani e le loro effettive pratiche governamentali. Da qui discende anche il terzo principio annunciato da Foucault: il rifiuto del *partage* tra governanti e governati. I governati non devono accettare «il ruolo teatrale della pura e semplice indignazione» che viene loro assegnato⁷⁶. Per Foucault indignarsi liricamente contro questo o quell’oltraggio ai diritti umani fa parte di un copione prescritto dall’ordine governamentale. I governati devono invece contendere ai governi e ai governanti il monopolio che questi si sono arrogati «sulla definizione della politica internazionale e sulla messa in atto dei principi universali a cui questa ritiene costantemente di richiamarsi»⁷⁷. In discussione è quindi il monopolio della decisione politica che caratterizza le democrazie rappresentative: un monopolio che per Foucault «bisogna sradicare a poco a poco, giorno dopo giorno»⁷⁸. Occorre quindi rimettere radicalmente in discussione la spartizione dei compiti secondo cui agli individui spetta «di indignarsi e di parlare; ai governi di

⁷³ *Ibidem.*

⁷⁴ *Ibidem.*

⁷⁵ G. Deleuze, *Logica del senso* (1969), Milano, Feltrinelli, 1975, p. 133.

⁷⁶ Foucault, *Contro i governi, i diritti dell’uomo* cit., p. 237.

⁷⁷ Brossat, *Les droits humains aujourd’hui* cit.

⁷⁸ Foucault, *Contro i governi, i diritti dell’uomo* cit., p. 237.

riflettere e di agire»⁷⁹: una rappresentazione consolidata per la quale i governi "buoni" devono anche mostrare pubblicamente di sapere amare «la sacra indignazione dei governati, purché rimanga lirica»⁸⁰. Nella nascita delle ONG – ben prima che molte di queste rifluissero nelle secche di un umanitarismo molle⁸¹ - Foucault vede la possibilità di praticare una nuova forma della politica capace di dare concretezza al diritto dei governati. «*Amnesty International, Terre des hommes, Médecins du monde* - scrive – sono iniziative che hanno creato questo nuovo diritto: quello dei singoli individui di intervenire effettivamente sull'assetto delle politiche e delle strategie internazionali»⁸². Come ha osservato Brossat, Foucault pensa a un «diritto di intervenire attivamente, cortocircuitando le istituzioni e i costumi della politica istituzionale, nelle situazioni in cui diviene eclatante lo scandalo del presente»: un diritto che i governati impongono ai governanti con la loro insorgenza⁸³.

In questo senso, il diritto dei governati non è semplicemente alternativo ai diritti umani ma li riconfigura innervandoli di sostanza ed efficacia politica. Li sottrae, cioè, a un orizzonte meramente giuridico, etico e umanitario. Se Foucault accetta il riferimento ai diritti umani presente nel titolo, è solo perché - nel testo - propone con forza di ripoliticizzarli. Non si dà infatti *droit des gouvernés* senza una politica dei governati capace di fare del diritto una tecnica che sappia ridurre al minimo il potenziale di dominio e di assoggettamento presente nei dispositivi di potere. La politica dei governati che ha in mente Foucault si dà quindi sempre all'interno delle relazioni di potere, e opera ostinatamente contro i «giochi strategici» con cui il governo cerca di guidare la condotta dei viventi⁸⁴. I governati rispondono a quei giochi tentando di «non lasciar determinare la propria condotta o cercando di determinare, a loro volta, la condotta degli altri»⁸⁵. Solo le controcondotte dei governati – le loro azioni non governamentali - possono fondare un nuovo *droit des gouvernés*⁸⁶. Sottraendo spazi di azione ai dispositivi governamentali (locali, nazionali o globali che siano), i governati possono spingere i governanti al confronto, forzandoli a rispettare il modo in cui gli insorti vogliono essere governati o non vogliono esserlo più. La politica dei governati cerca così di «imporre le agende politiche e di imporre

⁷⁹ *Ivi*, pp. 236-237.

⁸⁰ *Ivi*, p. 237.

⁸¹ Per una critica dell'umanitarismo, cfr. D. Fassin, *Ragione umanitaria. Una storia morale del presente*, Roma, Derive approdi, 2018 (recensito criticamente in A. Caroselli-M. Mellino, *La trappola umanitaria. L'umano come cifra dell'accumulazione neoliberale*, in «Deco(k)now. Spazi e pratiche di decolonizzazione dei saperi», 16 luglio 2018) e, più radicalmente, M. Mellino, *Governare la crisi dei rifugiati. Sovranismo, neoliberalismo, razzismo e accoglienza in Europa*, Roma, Derive approdi, 2019.

⁸² M. Foucault, *Contro i governi, i diritti dell'uomo* cit., p. 237.

⁸³ Brossat, *Les droits aujourd'hui* cit.

⁸⁴ M. Foucault, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté* (1984), in *Dits et écrits*, II cit., p. 1547.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ Foucault parla di controcondotte in *Sicurezza, territorio, popolazione* cit., pp. 259-262.

le priorità al loro interno dal lato del governato, esprimendo in questi termini il potere costituente della libertà»⁸⁷. Fino al limite ultimo dell'autogoverno⁸⁸.

4. Conclusione

In questo testo si è ripercorsa una parte del tragitto che ha condotto Foucault ad articolare la sua critica dei diritti umani e ad abbozzare il concetto di un *droit des gouvernés*. Sia pure snodandosi lateralmente, questo tragitto è parte integrante di un'analisi del potere che - fin dai primi anni '70 - Foucault ha costruito come parte di un lavoro filosofico improntato all'«illuminismo radicale»⁸⁹. Per lui la filosofia non serve soltanto a gettare luce su ciò che accade nel presente, indagato nel suo rapporto sagittale con il passato. Serve anche a prendere posizione. Come hanno mostrato Deleuze e Guattari, per Foucault il presente rappresenta «ciò che siamo e, proprio per questo, ciò che già non siamo più»⁹⁰. Ciò che più importa, quindi, è saper mostrare quale sia «l'attuale» dentro il presente: ossia «ciò che diveniamo, ciò che stiamo diventando [...], il nostro divenir-altro»⁹¹. Intesa come «ontologia dell'attualità»⁹², la filosofia deve allora saper «diagnosticare i possibili attuali e tracciarne la carta strategica con la (non troppo) segreta speranza di influenzare i combattimenti»: in questo sta la profonda politicità della filosofia foucaultiana⁹³. Quando Foucault pensa il *droit des gouvernés* pratica questa «politica della filosofia» e si insedia, «con una prospettiva di parte, nel campo strategico descritto dall'ellissi tra le pratiche della libertà e i dispositivi di cattura che le affrontano»⁹⁴.

Calandosi nel campo di battaglia del presente, Foucault cerca di individuare al suo interno l'«attuale»: l'«adesso del nostro divenire» che può introdurre nel presente stesso una discontinuità politica⁹⁵. Per questo scommette su quella politica dei governati che, in prospettiva, gli sembra contenere in sé una forza capace - almeno potenzialmente - di iniettare sostanza democratica nei dispositivi governamentali della democrazia neoliberale e nell'esausta macchina giuridica dei diritti umani⁹⁶. Nel nostro tempo

⁸⁷ Chignola, *Michel Foucault e la politica dei governati* cit., p. 27

⁸⁸ Cfr. Sauvêtre, *Foucault et le droit des gouvernés* cit., pp. 6-7

⁸⁹ Chignola, *Michel Foucault e la politica dei governati* cit., p. 4.

⁹⁰ G. Deleuze-F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, Torino, Einaudi, 1996, p. 106.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*, Paris, Gallimard-Seuil, 2008, pp. 21-22, su cui J. Revel, *Foucault, une pensée du discontinu*, Paris, Fayard, 2010 e F. Domenicali, *Foucault e l'ontologia dell'attualità*, in P. Vignola (a cura di), *Il clamore della filosofia. Sulla filosofia francese contemporanea*, Milano, Mimesis, 2010, pp. 141- 154.

⁹³ Chignola, *Michel Foucault e la politica dei governati* cit., p. 27.

⁹⁴ *Ivi*, p. 28.

⁹⁵ Deleuze-Guattari, *Che cos'è la filosofia?* cit., p. 106.

⁹⁶ Per una ripresa della politica dei governati, cfr. Chatterje, *Oltre la cittadinanza* cit., con la densa *Postfazione* di Sandro Mezzadra, e S. Visentin, *Populismo come contrapoder. El final de la democracia liberal y la*

profughi e migranti continuano a essere i governati su cui si testano le nuove frontiere dell’assoggettamento e della negazione dei diritti di tutti. Con qualche aggiornamento, la governamentalità neoliberale – ormai globalizzata e apertamente post-democratica – continua a sopravvivere da oltre un decennio alla propria crisi plateale (e ora alla pandemia), mortificando sempre più i diritti sociali. Basterebbe questo a mostrare la fertile attualità dell’approccio foucaultiano alla filosofia e alla politica: un approccio ancora pienamente capace di sfidare «la nostra immaginazione politica a reinventare la democrazia»⁹⁷. Un buon modo di aggiornare la politica della filosofia di Foucault potrebbe essere allora quello di tornare a scommettere sulla fine del monopolio dei governanti sulla decisione politica. Con i governati, nell’insorgenza, per il *droit des gouvernés*.

política de los gobernados, in D.A. Fernández Peychaux-D. Scalzo (eds.), *Pueblos, derechos y estados. Ensayos entre Europa y América Latina*, Buenos Aires, Edunpaz, 2018, pp. 173-194.

⁹⁷ Mezzadra, *Postfazione* cit., p. 182.

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»¹ – 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 dei saperi tecnico-scientifici, con la conseguente moltiplicazione delle *fake news* e l'ascesa di complottismi e populismi.

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

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 quotidiano². 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»³. 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»⁴.

Il costruzionismo contemporaneo sosterebbe essenzialmente due tesi: non ci sono fatti, solo interpretazioni; non c'è alcuna realtà indipendente dai nostri schemi concettuali⁵ - 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 costruito⁶. 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»⁷. 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»⁸.

Molti di coloro i quali conducono questa battaglia filosofica contro gli «amici delle interpretazioni»⁹ sostengono posizioni realiste, dove realismo vuol dire credere che ci

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

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Cfr. *ivi*, pp. 56-57.

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

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

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

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

sia «un modo in cui le cose stanno»¹⁰ 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»¹¹. 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 falso¹². 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 H₂O”, 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 verità¹³.

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 corrispondenza¹⁴, allora, dal punto di vista del realismo, è reo di lesa realtà¹⁵.

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

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

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

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

¹² 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).

¹³ «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.

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

¹⁵ 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.

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 malattie¹⁶.

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 dato¹⁷.

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 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

¹⁶ 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.

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

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 costruzionista¹⁸.

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»¹⁹. 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.

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,

¹⁸ Ferraris, *Manifesto*, cit., pp. 43-44.

¹⁹ 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#>>>).

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)²⁰, Veyne ha interpretato in modo fuorviante il nominalismo foucaultiano e la sua prescrizione: «supporre che gli universali non esistano»²¹. 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.

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,

²⁰ 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.

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

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 contempi 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 Wittgenstein²². 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»²³. La seconda «immagine della natura del linguaggio»²⁴ che Wittgenstein mette in questione è quella fregeana secondo la quale ogni enunciato è in realtà un'asserzione mascherata, una descrizione²⁵.

Entrambe sono riduttive, perché considerano il linguaggio come costituito principalmente di nomi o di asserzioni e il mondo come costituito essenzialmente

²² 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).

²³ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, §1, Torino, Einaudi, 1983, p. 9.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Cfr. *Ivi*, § 22.

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 asserzioni²⁶.

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 data²⁷.

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 del '78-'79: «è possibile scrivere la storia senza ammettere a priori che esistano cose come lo Stato, la società, il sovrano, i sudditi?»²⁸. 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

²⁶ «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).

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

²⁸ Foucault, *Nascita della biopolitica* cit., p. 15.

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?»²⁹. 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»³⁰. 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»³¹. 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 [...] così quotidiana, così recente», come quella di «sessualità» ne *L’uso dei piaceri* (1984)³².

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

²⁹ 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].

³⁰ M. Foucault, *L’archeologia del sapere*, BUR, Milano, 2011, p. 39.

³¹ *Ivi*, p. 38.

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

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»³³. 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 pratiche³⁴.

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»³⁵. Nell'equivoco è caduto anche Paul Veyne, il quale scrive che Foucault «era nominalista [...] come ogni bravo storico»³⁶. Nella prospettiva di Veyne, essere nominalisti vuol dire assumere una posizione sull'esistenza degli universali. Egli afferma, infatti, che gli universali *non esistono*³⁷, mentre Foucault propone di *supporre* che non esistano. La 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»³⁸ 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

³³ Foucault, *Nascita della biopolitica* cit., p. 14.

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

³⁵ Cfr. Foucault, *Le parole e le cose* cit., p. 369.

³⁶ Veyne, *Foucault. Il pensiero e l'uomo* cit., p. 16.

³⁷ Cfr. *ivi*, p. 48.

³⁸ *Ivi*, p. 64.

«supponiamo che la follia *non esista*, o meglio che sia solo un *falso concetto*»³⁹. 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»⁴⁰ alla falsità delle idee e delle «verità generali»⁴¹. 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 follia⁴².

Quelle che Veyne chiama «verità generali», quindi, *non* corrispondono alle «unità» de *L'archeologia del sapere*, né agli «insiemi che la storia propone»⁴³ che Foucault si proponeva di «tenere in sospeso»⁴⁴ e di «non accettare per valid[i]»⁴⁵. 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 pongono; riconoscere che non sono quel posto tranquillo a partire dal quale si possono porre altri problemi»⁴⁶.

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»⁴⁷ o «fals[i]

³⁹ *Ivi*, p. 24 [corsivo mio].

⁴⁰ *Ivi*, p. 9.

⁴¹ *Ivi*, p. 49.

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

⁴³ Foucault, *L'archeologia del sapere* cit., p. 36.

⁴⁴ *Ivi*, p. 31.

⁴⁵ *Ivi*, p. 43.

⁴⁶ 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?».

⁴⁷ Veyne, *Foucault* cit., p. 13.

concett[i]»⁴⁸, «paroloni [*des grands mots*]»⁴⁹, «fantasm[i] verbal[i]»⁵⁰, «nom[i] priv[i] di senso»⁵¹. 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»⁵². Veyne ammonisce di non dimenticare che «si deve dubitare degli universali antropologici, dei paroloni come “individualismo” o lo stesso “universalismo”»⁵³. 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:

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 determinazioni⁵⁴.

⁴⁸ *Ivi*, p. 24.

⁴⁹ *Ivi*, p. 69.

⁵⁰ *Ivi*, p. 84.

⁵¹ *Ivi*, p. 16.

⁵² *Ivi*, p. 86.

⁵³ *Ivi*, p. 69.

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

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»⁵⁵. 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»⁵⁶. 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»⁵⁷.

A partire da questi passaggi testuali, risulta evidente la facilità con cui può sorgere l'equivoco che ho indicato: leggere “inconscio” 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 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 descrivo⁵⁸.

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»⁵⁹, bisogna evitare di far propria l'idea secondo la quale «il discorso manifesto non sarebbe altro che la presenza repressiva di

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

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

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

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

⁵⁹ Foucault, *L'archeologia del sapere* cit., p. 34.

ciò che esso non dice»⁶⁰. 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?»⁶¹. 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 discorsiva⁶², 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»⁶³.

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 fraincesa. 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»⁶⁴. Viceversa, “follia”, “sessualità”, “criminalità” *non* sono idee generali, né nomi privi di contenuto 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*:

⁶⁰ *Ivi*, p. 35.

⁶¹ *Ivi*, p. 38.

⁶² Cfr. *ivi* p. 66-67.

⁶³ *Ivi*, p. 65.

⁶⁴ 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).

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”?⁶⁵

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»⁶⁶.

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.

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

⁶⁶ Foucault, *L'uso dei piaceri* cit., p. 9.

