

Enrico Redaelli

FOUCAULT E I DISPOSITIVI: UN PROBLEMA DI EFFICACIA

(pubblicato in: *Paradosso*, Il Poligrafo, Padova 2009, pp. 233-250)

1. Introduzione

Un contributo alla questione della Tecnica, e all'ambito di problemi con cui essa incalza la riflessione filosofica contemporanea, può venire dall'opera di Michel Foucault. Il filosofo parigino è stato il primo ad utilizzare teoreticamente il termine *dispositivo*, che si profila oggi come una nozione chiave nell'indagare le modalità di costituzione del soggetto e il nostro attuale esser soggetti nel tempo del dispiegamento della potenza tecnologica e delle sfide e insidie poste dalla razionalizzazione imperante.

Ciò che si vuol qui analizzare è come Foucault affronta il problema dei dispositivi, tema che raccoglie in un unico intreccio i tre principali fuochi della sua riflessione: sapere, potere, soggetto. Ovvero, i meccanismi del sapere nelle loro funzioni di potere come processi di soggettivazione. Non ci si accontenterà però di esaminare ciò che il filosofo *dice*, ma si porrà attenzione anche e soprattutto a ciò che egli *fa*, sollevando dunque la questione del ruolo e della funzione del suo stesso *dire*. Compito preliminare ma necessario, onde mettere debitamente a fuoco il tema dei dispositivi, sarà dunque quello di interrogare lo statuto della parola foucaultiana. Impresa ardua, poiché l'autore dell'*Archeologia del sapere* non ha mai voluto circoscrivere il luogo dei propri discorsi né affrontare esplicitamente il problema del fondamento e del senso ultimo del proprio esercizio filosofico. Almeno, non nelle sue opere ufficiali. Impresa ardua, ma non impossibile: la notevole mole di interviste e di brevi interventi, alcuni dei quali pubblicati solo di recente, in cui Foucault parla a ruota libera nel contesto informale di un colloquio o risponde a caldo alle domande di un giornalista, offrono infatti un'imprevista risorsa per comprendere come egli si rapporti alle proprie opere e intenda la propria pratica di pensiero. *Strategia* è forse la parola più adatta a indicare lo statuto che egli riserva al suo stesso lavoro di scrittura e ricerca filosofica. Uno statuto «pragmatico», dunque, misurabile solo in termini di efficacia. Interrogare il senso di tale strategia, che – come s'intende qui mostrare – è strettamente intrecciata al problema dei dispositivi, significa chiedere conto non del luogo *da cui* Foucault parla, ma del luogo *verso cui* la sua pratica di parola dirige la propria azione. A quali effetti dà luogo la strategia foucaultiana? In che modo essa affronta il problema dei dispositivi e in che termini risulta efficace?

2. Strategia

In un'intervista del 1975 Foucault ricorda il suo debito con Nietzsche, sempre dichiarato, ma anche quello con Husserl, autore raramente citato tra i suoi maestri ispiratori, sottolineando l'importanza che nella sua formazione ha avuto un testo come *La crisi delle scienze europee*. L'ultima opera del padre della fenomenologia metteva infatti in questione l'intero sistema di sapere così come è venuto costituendosi all'interno della tradizione occidentale, sollevando interrogativi decisivi: che cos'è la scienza? Come si istituiscono le verità scientifiche e a partire da che? È entro l'apertura di queste domande – racconta il filosofo francese al suo intervistatore – che egli inizia a interrogare le scienze umane nella

loro genesi, attraverso opere come *Storia della follia*, *Le parole e le cose*, *L'archeologia del sapere*. Restando nel solco di queste indagini, a partire almeno da *Sorvegliare e punire*, come noto, Foucault viene sempre più mettendo a fuoco il legame tra sapere e potere: l'esercizio del potere genera saperi e il sapere si struttura e si consolida in potere. Qui la lezione nietzschiana: non vi è sapere, scienza o verità che non sia, insieme, causa e risultato di un campo di forze, di un gioco di poteri, le cui diramazioni e i cui effetti – forse nessuno come Foucault lo ha mostrato con così tanta dedizione – sono tanto diffusi quanto capillari. Dipanare le reti del potere-sapere, per rintracciare le procedure e i meccanismi che hanno permesso a un dato sapere di imporsi, prevalendo su altri e generando effetti di potere, diventa dunque, per il pensatore parigino, la vera posta in gioco del proprio esercizio filosofico.

Ma, a questo punto, che statuto ha o dovrebbe avere il discorso di Foucault? Certo non può pretendere di essere «vero» secondo il tradizionale modello di verità, che esso stesso mette in crisi sulla scorta del pensiero nietzschiano. Le genealogie che il filosofo traccia, sezionando i dispositivi del sapere nei suoi intrecci col potere, non possono considerarsi «più vere» degli stessi discorsi che egli decostruisce. E questo, leggendo le sue opere, risulta subito evidente: non siamo di fronte a una «filosofia del sospetto» che smonta costruzioni ideologiche, pratiche consolidate e assunzioni dogmatiche, mostrandone la contingenza storica, per ristabilire, dietro le illusioni o la falsa coscienza, «come stanno le cose» in realtà. Siamo anzi molto lontani dall'intento di *dire la verità*, terreno in cui tradizionalmente si radicano i discorsi filosofici e che qui viene piuttosto dissodato per esibire la verità come un gioco di forze e un esercizio di potere. Dove allora siamo? Su quale terreno si muove la pratica foucaultiana?

Proprio nelle interviste possiamo trovare preziose indicazioni in merito. A una prima ricognizione, sembriamo più dalle parti della *finzione* che non dalle parti della *verità*: «Io pratico una sorta di finzione storica – spiega Foucault nel 1980 – tento di provocare un'interferenza tra la nostra realtà e quel che conosciamo della nostra storia passata. Se vi riesco, questa interferenza produrrà degli effetti reali sulla nostra storia presente».¹ *Finzioni volte a produrre effetti*: è così che egli mostra di intendere le proprie opere. Ancora in un'intervista, afferma: «Io mi rendo conto molto bene di non aver mai scritto altro che finzioni. Non voglio dire tuttavia che questo sia estraneo alla verità. Mi sembra che sia possibile far agire la finzione dentro la verità, indurre effetti di verità con un discorso di finzione, e fare in modo che il discorso di verità susciti, fabbrichi qualcosa che ancora non esiste, dunque “finga”».²

Quindi, non *dire la verità*, bensì *indurre effetti di verità*: questo l'intento di Foucault, che sembra così richiamarsi, più che alla figura dell'archeologo che rinviene reperti a lungo rimasti celati sotto le stratificazioni storiche, alla tecnica del *trompe l'oeil*. L'archeologia foucaultiana *finge* una descrizione puramente empirica delle strutture di enunciato e delle istanze di potere, ma tali descrizioni non sono «vere» se non là dove producono effetti. Il discorso archeologico si pone dunque, per così dire, sotto il segno della *strategia*: i reperti che l'archeologia di Foucault rinviene, gli oggetti che egli fa apparire, sono finzioni, ma finzioni volte a generare conseguenze reali. Sempre sotto questo segno va letto il suo elogio dei sofisti:

«Penso che i sofisti siano molto importanti; infatti si ha con loro una pratica e una teoria del discorso che sono essenzialmente strategici: noi (sofisti) costruiamo discor-

¹ M. FOUCAULT, *Foucault étudie la raison d'Etat*, in *Dits et Écrits, 1954-1988*, vol. III, Gallimard, Paris 1994, p. 805.

² M. FOUCAULT, *Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps* (intervista con L. Finas), in *Dits et Écrits, 1954-1988* (1994), trad. it. *I rapporti di potere passano all'interno dei corpi*, in *Discipline, poteri, verità*, Marietti, Genova-Milano 2008, p. 103.

si e discutiamo non per giungere alla verità, ma per vincere. È un gioco: chi perderà, chi vincerà? Proprio per questo la lotta tra Socrate e i sofisti mi sembra molto importante. Per Socrate vale la pena parlare solo se si vuol dire la verità. In secondo luogo, se per i sofisti parlare, discutere, è cercare di ottenere la vittoria a qualunque costo, anche a prezzo delle astuzie più grossolane, è perché per loro la pratica del discorso non è dissociabile dall'esercizio del potere. Parlare è esercitare un potere, è rischiare il proprio potere; parlare è rischiare di avere successo o di perdere tutto».³

Se parlare è esercitare un potere, se ogni verità è misurabile solo sul piano della sua efficacia, in termini di tattiche ed effetti, lo stesso discorso di Foucault dovrà allora pensarsi, coerentemente, come una tattica, entro un orizzonte pragmatico-effettuale. Ed è infatti in questa direzione che, nelle interviste, egli esplicita lo statuto del proprio lavoro, esibendo un'autointerpretazione delle proprie opere in termini che potremmo definire «pragmatistici», proprio nel senso del pragmatismo di Charles Sanders Peirce.

La nostra comprensione di un oggetto (il suo senso o la sua verità) è, diceva Peirce, l'insieme degli effetti che esso produce, la totalità degli «abiti di risposta» che esso attiva. Vedo un cielo nero e penso che pioverà, dunque prendo l'ombrello. Il cielo nero è allora un oggetto (un segno, direbbe Peirce) il cui significato sta in ciò che si è pronti a fare in esso e per esso (ad esempio, prendere l'ombrello per uscire). Il filosofo americano sottolineava così la natura pragmatica del sapere, contro ogni concezione ingenua e metafisica del segno: non si cerchi il significato di un oggetto in una sua supposta «essenza», nell'iperuranio o nella «coscienza» umana, perché il significato delle cose, la loro verità, non sta altrove che nelle conseguenze pratiche che esse innescano, ossia in concreti *abiti d'azione*. Nello stesso modo Foucault invita a considerare le sue «verità», i suoi scritti, le sue parole. Nell'intervista già citata all'inizio è molto esplicito su questo punto: «La sola verità della *Storia della follia*, o di *Sorvegliare e punire* è che ci sia qualcuno che se ne serva, che li usi per combattere».⁴ Tutti i suoi libri – chiarisce sempre in questa occasione – sono «scatole di attrezzi» pronte all'uso. Il suo discorso è «strumentale, così come sono strumentali un esercito, o semplicemente un'arma. O anche una bomba carta, o una bottiglia Molotov».⁵ Ritroviamo anche qui, come nella lettura del discorso sofistico quale strategia che punta a «vincere», la metafora bellica: la verità va intesa, nietzschianamente, in termini di guerra («La verità della verità è la guerra»⁶). Ed è perciò su questo terreno – terreno agonistico, terreno di lotta – che si colloca consapevolmente la parola di Foucault. Il quale, nella stessa intervista, non esita a definire se stesso un «artificiere» e la propria opera come una «mina», una «confezione di esplosivo», il cui senso sta tutto nelle sue detonazioni: nelle dislocazioni che produce, nelle deterritorizzazioni che innesca.

Quello di Foucault è dunque un discorso che, lungi dal perseguire criteri di veridicità e corrispondenza (mettendo anzi in questione la *veritas* come *adaequatio intellectus et rei*), si concepisce piuttosto in termini di *efficacia*. Come i segni della semiotica peirceana, le parole del pensatore parigino rinviano non alle «cose» o a una supposta «essenza» della realtà che esse disvelerebbero, bensì alla *prassi*. Lo statuto del discorso foucaultiano è cioè interamente pragmatico: si tratta di «fare cose con le parole», per usare un'espressione di John L. Austin.

Proprio per questo, però, perché non siano di ostacolo alla prassi, le sue parole non devono essere bloccate in una supposta «rappresentazione» del reale: è questa una preoccupazione

³ Risposta a un interlocutore brasiliano nel 1973 dopo il corso *La verità e le forme giuridiche* (riportato in A. FONTANA, *Leggere Foucault, oggi*, in M. GALZIGNA, a cura di, *Foucault, oggi*, Feltrinelli, Milano 2008, p. 38).

⁴ M. FOUCAULT, *Conversazioni. Interviste di Roger-Pol Droit*, Mimesis, Milano 2007, p. 50.

⁵ *Ivi*, p. 59.

⁶ *Ivi*, p. 58.

che sembra attraversare l'animo del filosofo francese e che fa capolino in più di un'intervista.

«Lo scrivere non mi interessa se non nella misura in cui ciò che si scrive si inserisce nella realtà di una lotta, in forma di strumento, di tattica, di chiarificazione. Vorrei che i miei libri fossero una sorta di bisturi, di bottiglia molotov o di galleria minata e che si polverizzassero dopo l'uso come fuochi d'artificio».⁷

Perché il desiderio che i libri si polverizzino dopo l'uso? Perché le analisi che essi presentano non siano assunte come una verità più profonda, da ritrovare dietro i mascheramenti delle strutture di potere-sapere, rivestendo piuttosto un ruolo strategico, alla stregua di un trucco pragmatico: «Mi piacerebbe che la scrittura fosse un trucco che dilegua, che si getta».⁸ Altrove leggiamo:

«Fabbrico, come mi riesce, degli strumenti che sono destinati a far apparire degli oggetti. Gli oggetti, pertanto, sono almeno in parte determinati dagli strumenti, buoni o cattivi, da me fabbricati. E sono ovviamente falsi, se i miei strumenti sono falsi».⁹

Questi falsi oggetti, queste «finzioni» o *trompe l'oeils* che egli tratteggia nei propri libri (gli «enunciati», gli «apriori storici», le «formazioni discorsive» e in generale tutto l'armamentario rintracciabile nell'*Archeologia del sapere*) non si propongono di *descrivere* la realtà, ma unicamente di *produrre* effetti di realtà (*abiti di risposta*, per dirla con Peirce), perciò, una volta raggiunto questo obiettivo, devono svanire come tali. Nella prassi ogni trucco, come un fuoco d'artificio, deve dileguarsi e risolversi: «Nelle mie intenzioni questi libri – dichiara sempre riferendosi alle proprie opere – devono produrre un certo effetto» e «il libro deve scomparire per suo stesso effetto, e nel suo stesso effetto».¹⁰ Il libro deve polverizzarsi, scomparire: la sua verità non risiede in ciò che è stato scritto, nella lettera morta dei significati, ma nell'*uso* che se ne fa, negli *abiti d'azione* che esso inaugura.¹¹ La sua verità, per dirla con il pragmatismo, risiede tutta nelle sue *conseguenze*. Ma di che conseguenze si tratta? Quali effetti intende produrre l'attività genealogica di Foucault? In ultima analisi: quale il senso profondo della strategia foucaultiana?

3. Attrezzi

Soffermiamoci ancora sulla concezione che l'autore esibisce delle proprie opere in termini di effetti e conseguenze. È certo da ravvisare in questa sorta di “*ethos* pragmatista” una delle ragioni per cui Foucault è sempre stato così refrattario a definire se stesso, sottraendosi a ogni tentativo di collocare, catalogare, etichettare la propria attività intellettuale. Chiamato a chiarire la propria appartenenza disciplinare – come ha argutamente osservato Mauro Bertani – «al cospetto dei filosofi aveva la perfidia di definire il proprio lavoro

⁷ M. FOUCAULT, *Dalle torture alle celle*, Ed. Lerici, Cosenza 1979, pp. 21-22.

⁸ FOUCAULT, *Conversazioni*, cit., p. 48.

⁹ FOUCAULT, *Il discorso, la storia, la verità*, Einaudi, Torino 2001, p. 199.

¹⁰ FOUCAULT, *Conversazioni*, cit., p. 47.

¹¹ A un altro intervistatore Foucault racconta: «Il mio vero problema, in fondo, è quello di forgiare degli strumenti di analisi, di azione politica e di intervento politico sulla realtà che ci è contemporanea e su noi stessi. Per considerare un esempio molto semplice, poco fa lei mi diceva di aver letto la *Storia della follia* come se si trattasse di una monografia su di un tema. E in fondo è vero, non si trattava che di questo, ma ciò nonostante, che cosa è successo? Curiosamente – ma senza che io ne fossi direttamente responsabile – il fatto di scrivere la storia dell'istituzione psichiatrica, e di mostrare entro quali meccanismi di potere essa fosse imbrigliata, ha prodotto una vera e propria ferita nella coscienza degli psichiatri relativa alla propria pratica, e ha al contempo reso vigile la coscienza delle persone rispetto a quanto accadeva negli ospedali psichiatrici» (FOUCAULT, *Il discorso, la storia, la verità*, cit., pp. 210-11).

ro come “storico”, salvo poi dinanzi ai “veri” storici (come si è qualificato qualcuno di loro) rimarcare tutta la distanza che da essi lo separava la natura dei problemi che erano i suoi, descrivendosi (a volte ironicamente, altre volte invece assai seriamente) come “filosofo”». ¹² D'altronde, nell'introduzione all'*Archeologia del sapere* veniamo subito avvertiti dall'autore: «Non domandatemi chi sono e non chiedetemi di restare lo stesso». ¹³

La sua «imprescindibilità», l'impossibilità di catturare la sua opera entro griglie predefinite, più volte rimarcata dai suoi lettori e commentatori, a volte decantata in modo stucchevole, è presto divenuta celebre. Ha insomma contribuito a creare il «personaggio» Foucault, lo studioso inclassificabile e sfuggente che, sempre nell'introduzione all'*Archeologia del sapere*, forse memore dello Stregatto, recita sornione: «No, no, non sono dove mi cercate, ma qui da dove vi guardo ridendo». ¹⁴ Ma, al di là della volontà di ritagliarsi una certa figura di intellettuale atipico (per altro tipica, a suo modo, di una certa *intelligenza* francese), è ravvisabile, in questo continuo smarcarsi da se stesso, l'intento esplicito di non circoscrivere la propria operazione per non limitarne il campo d'azione. Vale a dire: non circoscrivere il senso delle proprie opere a ciò che in esse è *scritto*, se la loro verità risiede tutta nella loro capacità di generare *effetti*. Una volta catalogate ed etichettate, le sue «scatole di attrezzi» risulterebbero mummificate, depotenziate, private del loro senso più proprio, ossia delle loro possibilità di *utilizzo*:

«Immaginerei [...] i miei libri come biglie che rotolano. Le intercetti, le prendi, le rilanci. E se funziona, tanto meglio. Ma non mi si venga a chiedere chi sono prima di utilizzare le mie biglie, per sapere se non saranno avvelenate, o se non sono perfettamente sferiche, o se non vanno nella direzione giusta. In ogni caso, non sarà perché mi è stata chiesta la mia identità che si saprà se quello che faccio è utilizzabile». ¹⁵

Qui, come altrove, Foucault è particolarmente esplicito sul senso che egli attribuisce alle proprie opere: esse sono manufatti, strumenti, attrezzi da maneggiare e utilizzare, il cui valore e la cui validità rinviano necessariamente alla prassi. È *nella prassi*, nel momento in cui questi scritti e questi discorsi sono *manipolati, esercitati, messi in moto* come delle biglie, che acquisiscono senso. Non nello spazio puramente ideale della *theoria*, intesa come statica rappresentazione del reale. Non negli schemi astratti dell'appartenenza disciplinare, delle classificazioni concettuali, delle categorie epistemologiche. Se perciò egli mostra una certa allergia a ogni tentativo di definire e catalogare il proprio lavoro è – oltre che, forse, per una certa dose di civetteria – perché definizioni ed etichette costituiscono un ostacolo all'azione, un blocco preventivo all'utilizzabilità della sua opera. ¹⁶

Utilizzabilità: ma per chi, per cosa, perché? Torniamo cioè a chiederci: quale il senso ultimo della strategia foucaultiana?

La verità della verità è la guerra. Le genealogie di Foucault si collocano consapevolmente in un campo di lotta e sono interamente funzionali alla lotta. Ma di che lotta, o di quali possibili lotte, si tratta? A quale fine costruire «scatole di attrezzi», fabbricare mine, affilare le armi?

¹² FOUCAULT, *Discipline, poteri, verità*, cit., p. 227.

¹³ M. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir* (1969), trad. it. *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano 1998, p. 25.

¹⁴ *Ivi*, p. 24.

¹⁵ FOUCAULT, *Conversazioni*, cit., p. 47.

¹⁶ Così Foucault al suo intervistatore: «Non mi interessa una cosa che potrebbe dare l'impressione di raccogliere ciò che ho fatto in una specie di unità che mi caratterizzi e mi giustifichi, assegnando il proprio posto a ciascuno dei miei testi. Giochiamo piuttosto, se vuole, al gioco degli enunciati: arrivano così, alcuni vengono respinti, altri accolti. Io credo che si dovrebbe rilanciare un problema così come si rilancia una biglia del flipper: fa tilt o non fa tilt, e poi la si rilancia ancora, e di nuovo si vede...» (*Ivi*, p.43).

4. Disassoggettamento

In un'intervista rilasciata nel 1982 leggiamo:

«Il compito della filosofia come analisi critica del nostro mondo è qualcosa che è diventato sempre più importante. Forse il più rilevante di tutti i problemi filosofici è il problema del presente, e di ciò che siamo in questo preciso momento. Forse oggi l'obiettivo principale non è di scoprire che cosa siamo, ma piuttosto di rifiutare quello che siamo. Dobbiamo immaginare e costruire ciò che potremmo diventare per sbarazzarci poi di quella sorta di "doppio legame" politico, costituito dalla individualizzazione e dalla totalizzazione simultanee del potere moderno».¹⁷

«Rifiutare quello che siamo» è il compito che Foucault assegna alla filosofia del presente e perciò alla sua stessa attività filosofico-genealogica. Il testo che meglio chiarisce tale compito è probabilmente *Illuminismo e critica*, che può essere letto come una sorta di manifesto della «strategia» foucaultiana, delle motivazioni che la muovono e degli obiettivi che essa persegue.

In questa conferenza Foucault legge la «critica» come un atteggiamento, un *ethos*, le cui origini risalirebbero storicamente al XV-XVI secolo. In quel periodo si assiste, secondo l'autore, a una moltiplicazione delle arti di governo in svariati campi: «come governare i bambini, come governare i poveri e i mendicanti, come governare una famiglia, una casa, come governare gli eserciti, i differenti gruppi, le città, gli Stati, come governare il proprio corpo e il proprio spirito»¹⁸. Come evidente, qui, come d'altronde in altri testi foucaultiani, il termine «governo» non si riferisce unicamente alle istituzioni politiche ma va inteso nell'ampio significato che la parola rivestiva in quei secoli, ossia come «il modo in cui la condotta degli individui o dei gruppi poteva essere diretta».¹⁹ Come reazione a questa «governamentalizzazione», come anche la chiama Foucault, si sarebbe affermata, nell'Europa di allora, la *critica*, ossia «una specie di forma culturale generale, un atteggiamento morale e politico, una maniera di pensare»²⁰ rintracciabile in diversi contesti e declinazioni: in ambito religioso, con la Riforma e la nuova esegesi biblica; in ambito giuridico, con il giusnaturalismo, che all'obbedienza cieca e incondizionata alle leggi del sovrano oppone diritti universali inviolabili; in ambito scientifico, con l'imporsi del principio di certezza su quello d'autorità. Definito come «l'arte di non essere governati a questo modo e a questo prezzo»²¹, questo nascente atteggiamento critico indica «il movimento attraverso il quale il soggetto si riconosce il diritto di interrogare la verità nei suoi effetti di potere e il potere nei suoi discorsi di verità».²² La questione della critica tocca dunque tutti e tre i vertici attorno ai quali sempre ruota il pensiero di Foucault: verità, potere, soggetto.²³ Funzione della critica è infatti «il disassoggettamento nel gioco di quel che si potrebbe chiamare la politica della verità».²⁴ È questo il quadro cui Foucault fa riferimento e che indica come retroterra della propria strategia, definendosi un «critico» e rilanciando il pro-

¹⁷ M. FOUCAULT, *The subject and the power*, in H. DREYFUS e P. RABINOW, *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics* (1982), trad. it. *Il soggetto e il potere* in H. DREYFUS e P. RABINOW, *La ricerca di Michel Foucault*, Ponte alle Grazie, Firenze 1989, p. 244.

¹⁸ M. FOUCAULT, *Qu'est-ce que la critique? (Critique et Aufklärung)*, in «Bulletin de la Société Française de Philosophie», aprile-giugno 1990, 2, trad. it. *Illuminismo e Critica*, Donzelli Ed., Roma 1997, p. 36.

¹⁹ FOUCAULT, *Il soggetto e il potere*, cit., p. 249.

²⁰ FOUCAULT, *Illuminismo e Critica*, cit., p. 37.

²¹ *Ivi*, p. 38.

²² *Ivi*, p. 40.

²³ «Il nucleo originario della critica rinvia a quel fascio di rapporti in cui si intessono i problemi del potere, della verità e del soggetto» (*ibidem*).

²⁴ *Ibidem*, p. 40.

blema della critica, intesa dunque come movimento che si oppone o contrasta i processi di soggettivazione legati alla «governamentalità».

Seguendo questa nozione di «critica» la conferenza traccia un percorso che dal XV secolo giunge sino ai giorni nostri, passando per Kant. Ma non il Kant critico, bensì quello di *Was ist Aufklärung?*. Nella nozione kantiana di illuminismo, come uscita dallo stato di minorità, Foucault ritrova infatti il problema dell'emancipazione del soggetto dalla politica della verità insita nelle arti di governo. Problema a cui l'autore della *Critica della ragion pura* avrebbe impresso una direzione ben precisa: «Kant ha stabilito per la critica, nella sua impresa di disassoggettamento dal gioco del potere e della verità, come compito originario, come prolegomeni a ogni Aufklärung presente e futura, di conoscere la conoscenza». ²⁵ Secondo l'autore di *Illuminismo e critica*, il XIX secolo si mostra tutto proteso a sviluppare tale compito originario, ossia l'impresa critica in senso strettamente kantiano, accentuando dunque il ruolo della ragione e della conoscenza, a discapito delle istanze di emancipazione che avevano caratterizzato l'atteggiamento critico ai suoi albori. La nascita in quel periodo di una scienza positivista e di un apparato statale che adotta procedure di razionalizzazione dell'economia e della società sembra dunque far passare del tutto in secondo piano la questione dell'Aufklärung. La quale riprende fiato nel XX secolo, ma in una forma diversa da quella immaginata da Kant: di fronte a una razionalità sempre più strumentale e pervasiva, il movimento della critica trova ora nella *ratio* non più una fedele alleata ma un'insidia da cui guardarsi con sospetto. Il problema che viene profilandosi è dunque: di quali eccessi di potere questa ragione è essa stessa responsabile?

Nella ricostruzione storica offerta da Foucault, tale interrogativo dà luogo a sviluppi differenti in Germania e in Francia. Nel primo caso, dalla sinistra hegeliana alla Scuola di Francoforte, assistiamo a una critica del positivismo e dell'ingenua fede nella scienza, cieca agli effetti di dominio insiti nella razionalizzazione e nelle sue procedure oggettivanti. In Francia bisogna invece attendere la ricezione di Husserl e Heidegger. Sono infatti le domande della fenomenologia sui processi di formazione del senso a mettere in questione la crescente razionalizzazione mostrandone i limiti e i rischi intrinseci: «è attraverso queste forme di analisi che si è compreso che il senso si costituisce grazie a sistemi di costrizione tipici del macchinario significante, che non si forma senso se non come effetto di strutture coercitive» ²⁶. Lungo questa via, che incrocia le analisi della storicità della scienza (Cavaillès, Bachelard, Canguilhem), nel dopoguerra si è ripresentato anche in ambito francese il problema del rapporto tra *ratio* e potere, tra procedure tecnico-scientifiche e meccanismi coercitivi. È questo, afferma l'autore, un problema «che in Francia abbiamo il dovere di riprendere sulle nostre spalle» ²⁷. È questo, in ultima analisi, il contesto entro cui si muove la pratica foucaultiana, il campo di battaglia per cui sono realizzate le sue «scatole di attrezzi».

Non ha perciò senso interrogare il discorso foucaultiano secondo criteri di veridicità storica (che significherebbe assumere pregiudizialmente una nozione di storia come successione di fatti «in sé», nozione che Foucault ha contribuito a smontare e a rendere inutilizzabile). Né ha senso chiedere su quale *Grund* poggiino da ultimo le sue analisi e le sue genealogie, poiché il loro senso o fondamento è da ricercarsi interamente nelle conseguenze che producono, sul piano degli *effetti* anziché su quello delle ragioni. E quali effetti esse perseguano, possiamo ora indicarlo in modo chiaro: quel «disassoggettamento» che è l'obiettivo del movimento della critica e dell'Aufklärung nella lettura che ne offre *Illuminismo e critica*. Non vi racconterò la verità, ma vi libererò dalla sua soggiogazione: così potrebbe suonare il motto della strategia foucaultiana. Chiedere conto di tale strategia significa allora interrogare i testi di Foucault non in relazione a criteri di *verità*, ma in ter-

²⁵ *Ivi*, p. 43.

²⁶ *Ivi*, p. 47.

²⁷ *Ivi*, p. 49.

mini di *efficacia*. Quanto è efficace l'armamentario di Foucault? In che termini si propone di emancipare il soggetto dai dispositivi del sapere-potere e fino a che punto è in grado di raggiungere tale obiettivo?

5. Dispositivo

Per indagare l'efficacia del progetto foucaultiano di emancipazione, può esser proficuo soffermarsi prima sul concetto di «dispositivo». Tale termine viene utilizzato da Foucault a partire dagli anni Settanta e ha goduto di una certa fortuna, tra i suoi lettori e commentatori anzitutto, ma poi anche nella riflessione filosofica più recente. Gilles Deleuze, nel suo libro *Che cos'è un dispositivo?*, richiama l'attenzione proprio su questa nozione del pensiero foucaultiano rimettendola teoricamente in gioco.²⁸ Successivamente anche Giorgio Agamben, in un testo omonimo, si è soffermato su di essa ritenendola decisiva, sia per comprendere le analisi di Foucault sia per una ricerca filosofica che voglia confrontarsi con l'attualità.²⁹ Il concetto di *dispositivo* ha dunque assunto una certa rilevanza in tutto un ambito di riflessioni che spaziano dalla filosofia politica ai cosiddetti studi sulla biopolitica. Ovvero, là dove si pone il problema del soggetto, in quanto – secondo questo filone di ricerche – nell'epoca della tecnica (o, se si vuole, nell'epoca della biopolitica) il soggetto è sempre più soggetto ai dispositivi, è sempre più catturato entro dispositivi. Ma che cos'è un dispositivo?

Alla fine degli anni Sessanta, nell'epoca in cui scrive *l'Archeologia del sapere*, Foucault non utilizza ancora questo termine ma, per indicare l'oggetto delle sue ricerche, ricorre alla parola *positività*. Da dove egli ricava tale parola? Agamben ha ipotizzato che essa giunga a Foucault da Hegel attraverso la mediazione di Jean Hyppolite.³⁰ Maestro di Foucault, Hyppolite ha scritto una *Introduzione alla filosofia della storia di Hegel* in cui si sofferma proprio sulla nozione di positività. Questa entra in gioco negli scritti teologici del giovane Hegel nella distinzione tra religione naturale e religione positiva, laddove la religione positiva comprende quell'insieme di riti, regole, credenze che s'impongono al soggetto dall'esterno. Hyppolite, nella sua *Introduzione*, sottolinea molto l'aspetto coercitivo delle positività sul soggetto, il loro carattere impositivo, per mostrare come in Hegel l'opposizione tra natura e positività rimandi, da questo punto di vista, alla dialettica tra libertà e costrizione e tra ragione e storia. Positività è infatti l'elemento storico, ma in quanto, afferma Hyppolite, la storicità *s'impone* al soggetto, lo *dispone* – lo *immette*, potremmo anche dire, entro certi «abiti»: abiti di comportamento, abiti d'azione. Ossia: usi, costumi, regole, credenze.

Certo Foucault non ignorava il testo di Hyppolite e la sua lettura della positività hegeliana. E dunque l'ipotesi di Agamben – nel tracciare il percorso di questa nozione che da Hegel giungerebbe, con tutto il suo carico di sfumature, sino all'autore dell'*Archeologia del sapere* – è molto probabile se non sicuramente corretta. Ne è conferma il fatto che Foucault parli, in *Illuminismo e critica*, proprio di «effetti coercitivi delle positività»³¹: il problema che egli si pone è come tali effetti possano essere «invertiti o sciolti all'interno di un campo strategico concreto che li ha indotti, muovendo dalla decisione di non essere governati».³² Indagare le positività (e successivamente i dispositivi) significa allora indagare i *processi di soggettivazione*, le modalità con cui il soggetto è plasmato, forgiato, costituito a partire da presupposti sempre implicitamente operanti nell'elemento storico.

²⁸ G. DELEUZE, *Qu'est-ce qu'un dispositif?* (1989), trad. it. *Che cos'è un dispositivo?*, Cronopio, Napoli 2007.

²⁹ G. AGAMBEN, *Che cos'è un dispositivo?*, Nottetempo, Roma 2006.

³⁰ *Ivi*, p. 8 e ss.

³¹ FOUCAULT, *Illuminismo e Critica*, cit., p. 61.

³² *Ibidem*.

Quanto ora detto del termine *positività* vale anche per il termine *dispositivo*, che assume però ulteriori sfumature. Esso rimanda infatti immediatamente al tema del potere. Ma di che potere si tratta? Non del potere di un soggetto su un altro soggetto. Su questo, come noto, Foucault è molto chiaro: il soggetto è solo un *relais*, com'egli dice, è soltanto un ingranaggio nel funzionamento del potere.³³ Funzionamento di per sé anonimo. Il potere è semmai di quei presupposti sempre implicitamente operanti nell'elemento storico. Il potere è cioè potere della *Schickung*, per usare un termine di Heidegger: è l'*imporsi* delle positività, il loro *accadere* e venire in presenza, vincolando a sé i soggetti. Quei presupposti sempre implicitamente operanti nell'elemento storico vanno dunque intesi come linee di forza – per usare un linguaggio nietzschiano a cui Foucault sovente si richiama – che s'impongono al soggetto, lo orientano nella prassi, lo immettono entro determinati abiti, e cioè lo costituiscono come soggetto. Nel termine *dispositivo*, rispetto a *positività*, l'accento cade dunque in maniera ancora più decisa sulla questione del soggetto e delle relazioni di potere entro cui il soggetto è catturato, ossia costituito come soggetto.

Si potrebbe allora disegnare un quadro di questo tipo: vi è un soggetto; il soggetto è sempre prodotto da un dispositivo; ogni dispositivo è sempre storicamente determinato e si costituisce a partire da presupposti sempre implicitamente operanti. O se volessimo dirlo in senso inverso, da ciò che è implicito verso ciò che emerge in luce: vi sono presupposti sempre implicitamente operanti da intendersi come linee di forza; tali linee di forza si dispongono entro una determinata configurazione; configurazione che istruisce un soggetto (poiché il soggetto è sempre il risultato di una disposizione di forze).³⁴

Ma cosa sono, in ultima analisi, questi dispositivi, che hanno alle loro spalle dei presupposti in ombra e come risultato la produzione di un soggetto? Sono, potremmo dire, ciò che Foucault chiama «pratiche». Le pratiche discorsive, di cui tratta l'*Archeologia del sapere*. Ma anche le pratiche non discorsive, come quelle analizzate in *Sorvegliare e punire* e in generale nelle ricerche degli anni Settanta: le pratiche all'opera in ambiti quali le istituzio-

³³ Non bisogna intendere il potere «come un fenomeno di dominazione massiccio e omogeneo di un individuo sugli altri, di un gruppo sugli altri, di una classe sulle altre; ma aver ben presente che il potere, se non lo si considera da troppo lontano, non è qualcosa che si divide tra coloro che lo posseggono e lo detengono esclusivamente e coloro che non lo hanno e lo subiscono. Il potere deve essere analizzato come qualcosa che circola, o piuttosto come qualcosa che non funziona che a catena. Non è mai localizzato qui o là, non è mai nelle mani di alcuni, non è mai appropriato come una ricchezza o un bene. Il potere funziona, si esercita attraverso un'organizzazione reticolare. E nelle sue maglie gli individui non solo circolano, ma sono sempre in posizione di subire o esercitare questo potere, non sono mai il bersaglio inerte o consenziente del potere, ne sono sempre gli elementi di raccordo. In altri termini, il potere transita attraverso, non si applica agli individui. Non si tratta di concepire l'individuo come una sorta di nucleo elementare, atomo primitivo, materia molteplice e inerte su cui verrebbe ad applicarsi o contro cui verrebbe a colpire il potere, che sottometterebbe gli individui o li spezzerebbe. Nei fatti, ciò che fa che un corpo, dei gesti, dei discorsi, dei desideri siano identificati e costituiti come individui, è già questo uno dei primi effetti di potere. L'individuo cioè non è il *vis-à-vis* del potere; ne è, credo, uno dei primi effetti. L'individuo è un effetto del potere e ne è nello stesso tempo, o proprio nella misura in cui ne è un effetto, l'elemento di raccordo. Il potere transita attraverso l'individuo che ha costituito» (M. FOUCAULT, *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino 1977, pp. 184-85).

³⁴ La schematizzazione ora proposta apre un problema, quello che Mario Vegetti ha efficacemente indicato come «il paradosso di Foucault» (cfr. M. VEGETTI, *Un viaggio di mille anni*, «Oltrecorrente», 2001, pp. 53-62 e ID., *L'ermeneutica del soggetto. Foucault, gli antichi e noi*, in M. GALZIGNA, a cura di, *Foucault, oggi*, cit.): se il soggetto è sempre un «risultato» che senso può ancora rivestire un progetto di emancipazione del soggetto? Questione che richiederebbe una trattazione a parte, ma a cui si potrebbe accennare una risposta in questi termini: «desiderio» o «volontà» sembra essere la radice che Foucault individua come nucleo originario a partire da cui si forma un soggetto, che, come tale, è sempre un punto di arrivo; proprio a partire da tale radice, il soggetto, emancipandosi dai dispositivi e dalle relative forme di soggettivazione, può arrivare a costituire se stesso, ossia a prodursi come soggetto al di fuori dei dispositivi di governo (attraverso un processo di «autosoggettivazione»). Prospettiva che pone non pochi problemi teorici (chi produce cosa? In che senso «prodursi» o «autosoggettivarsi», se chi/cosa produce non è ancora un soggetto e, soprattutto, non è il soggetto che solo poi sarà?); problemi sui quali qui non ci soffermiamo, volendo mettere in evidenza un altro e forse più fecondo paradosso.

ni psichiatriche, le istituzioni penali, la biopolitica. Questi sono alcuni degli ambiti o degli insiemi di pratiche che Foucault pone sotto osservazione, ma, andando un po' oltre, e forse non troppo, dovremmo dire che *ogni pratica è un dispositivo*, nella misura in cui in ogni pratica si determinano relazioni di potere e, dunque, in ogni pratica è sempre in gioco un soggetto. In merito, afferma Foucault:

«Quello che cerco di analizzare sono pratiche, è la logica immanente alla pratica, sono le strategie che sostengono la logica di queste pratiche e, di conseguenza, il modo in cui gli individui, liberamente, nelle loro lotte, nei loro scontri, nei loro progetti, si costituiscono come soggetti delle loro pratiche o al contrario rifiutano le pratiche che vengono loro proposte».³⁵

Il «disassoggettamento» dalla politica della verità, la questione dell'Aufklärung di cui parla *Illuminismo e critica*, è dunque da intendersi come un progetto di emancipazione del soggetto dai dispositivi, cioè dalle relazioni di potere che s'istituiscono entro determinate pratiche (discorsive e non discorsive). Ma in che modo l'armamentario di Foucault, le sue «scatole di attrezzi», si applicano ai dispositivi per «disinnescarli»?

6. Efficacia

Torniamo a *Illuminismo e critica*. Affrontare la questione del «disassoggettamento» – leggiamo nel testo della conferenza – «significa impegnarsi in una certa pratica che definirei storico-filosofica».³⁶ Si tratta del procedimento archeologico-genealogico, che qui Foucault espone in alcuni punti.

Anzitutto, è necessario prendere in considerazione un insieme di dati e stabilire, in riferimento ad essi, delle connessioni tra meccanismi di coercizione e contenuti di conoscenza. L'obiettivo non è quello di decretare quel che è vero o falso, fondato o infondato, reale o illusorio, scientifico o ideologico, legittimo o abusivo. Bisogna partire dal fatto che il dato è accettato per risalire a ciò che lo rende accettabile. In termini fenomenologici potremmo dire: partire dal fenomeno così come si dà per indagarne le condizioni di datità, evitando il ricorso a criteri di legittimità. Si tratta di prendere il dato, dice Foucault, e

«restituirlo alla sua positività. Ecco un genere di procedura che, sottraendosi al criterio della legittimazione e, di conseguenza, al punto di vista fondamentale della legge, percorre il ciclo delle positività, muovendo dal dato dell'accettazione al sistema dell'accettabilità analizzato alla luce del gioco sapere-potere».³⁷

Ora, le positività, ossia i dati in esame presi nel loro puro accadere o imporsi, non si sono rese accettabili grazie a qualche diritto originario. Quel che appunto occorre far emergere, per comprendere ciò che le ha rese accettabili, «è il fatto che queste positività non si giustificano di per sé».³⁸ Dunque, «individuare le condizioni di accettabilità di un sistema e seguire le linee di rottura che caratterizzano il suo emergere».³⁹ In questo modo si mostra, potremmo dire, la «contingente necessità» del dato. Il fatto, cioè, che la sua necessità, o positività, è insieme la sua contingenza («la sua arbitrarietà sotto il profilo della conoscenza, la sua violenza in termini di potere»⁴⁰). Come effetto di tale procedura si ottiene una «evenemenzializzazione» del dato, una sorta di «disincanto» rispetto alla sua apparente necessità e inappellabilità. Ossia, la «consapevolezza di qualcosa la cui stabilità, il cui ra-

³⁵ FOUCAULT, *Discipline, poteri, verità*, cit., p. 197.

³⁶ FOUCAULT, *Illuminismo e Critica*, cit., p. 49.

³⁷ *Ivi*, p. 55-56.

³⁸ *Ivi*, p. 56.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ivi*, p. 57.

dicamento e fondamento non sono mai tali da impedire, in qualche misura, se non d'immaginare la scomparsa, almeno di decifrare i fattori che rendono questa scomparsa possibile»⁴¹. Esibito come il frutto di una contingente necessità storicamente determinata, il dato si mostra ora come qualcosa che oggi c'è ma domani può scomparire, come l'«uomo» di cui parla *Le parole e le cose* (che costituisce appunto un esempio di positività messa in questione nella sua apparente inappellabilità). E ciò, in riferimento al soggetto e al problema dell'*Aufklärung*, significa: il potere con cui la positività s'impone al soggetto si trova ad essere sospeso, il dispositivo è disinnescato. Attraverso il procedimento archeologico-genealogico il soggetto è infatti ora in grado di vedere la contingenza della positività e perciò di sottrarsi al suo effetto impositivo. Ecco come l'armamentario di Foucault, le sue «scatole di attrezzi», si propongono di «disassoggettare» il soggetto dalla politica della verità.

Ma guardiamo ora più a fondo questo metodo per testarne l'efficacia. Questa procedura di evenemenzializzazione richiede tutta una serie di «finzioni», a partire dall'isolamento di un insieme di dati e dalle connessioni tra meccanismi di coercizione e contenuti di conoscenza che l'archeologia tenta di stabilire all'interno di tale insieme. Il procedimento archeologico-genealogico, per funzionare, deve cioè mettere in atto delle *sue* positività, che sono poi quegli «oggetti» che troviamo nei testi di Foucault e che egli stesso ha definito «falsi» in quanto almeno in parte determinati dai suoi strumenti, altrettanto «falsi». Di ciò l'autore di *Illuminismo e critica* non solo è consapevole, ma, introducendo il suo metodo, si premura di sottolinearlo sin dall'inizio: si tratta «di farsi la propria storia, di fabbricare, come per finzione, la storia che sarebbe attraversata dal tema dei rapporti tra le strutture razionali che articolano il discorso vero e i correlati meccanismi di assoggettamento»⁴². Si ponga attenzione: si tratta di *fabbricare* la propria storia, storia che *sarebbe* attraversata dal tema del rapporto sapere-potere. Vale a dire: la genealogia che rinviene, sotto la superficie del dato, le sue condizioni di accettabilità, ossia le linee di forza in cui costituzione della verità e meccanismi di assoggettamento sono già da sempre intrecciati, è *una finzione*. Il procedimento genealogico non porta a disvelatezza ciò che è implicito nella storia, ma costruisce, fabbrica, un'altra storia. Non si tratta di «comprendere» un nascosto (i meccanismi coercitivi del sapere-potere) che sarebbe già là in attesa d'esser scoperto, ma di generare una diversa configurazione degli eventi al fine di produrre *effetti di realtà*: smottamenti, dislocazioni, deterritorializzazioni. Ossia, quella «evenemenzializzazione» delle positività che ne sospende il potere coercitivo sul soggetto. Il procedimento archeologico-genealogico non è dunque «vero» (come abbiamo già avuto modo di sottolineare): o meglio, non appartiene all'ordine della descrizione empirica o della verità tradizionalmente intesa, ma a quello della funzionalità e dell'efficacia. È, per così dire, una fabbrica di attrezzi per disinnescare dispositivi. Però, dicevamo, è esso stesso generatore di positività, di dati, di oggetti e in questo senso instauratore di una sua «politica della verità». Sicché ci troviamo di fronte a un singolare paradosso. Nel disattivare le positività, il procedimento foucaultiano ne mette in opera delle altre; per sospendere le «oggettivazioni» (determinate dalle pratiche nel loro funzionamento, secondo le loro linee di forza) è necessario ricorrere a nuove e ulteriori «oggettivazioni»: a frasi e proposizioni si sostituiscono gli enunciati, oggetto dell'archeologia; al potere sovrano, centralizzato e trascendente, si sostituisce il potere come rete capillare e immanente; all'origine come *Ursprung* si sostituisce l'origine come *Entstehung* quale oggetto della genealogia;⁴³ alla storia come durata si sostituisce la storia come molteplicità di durate;⁴⁴ e così via. Tutti questi oggetti, o queste nuove «emergenze», costituiscono a loro volta un campo di forze, una *pratica* con i suoi

⁴¹ *Ivi*, p. 60.

⁴² *Ivi*, p. 49.

⁴³ Cfr. M. FOUCAULT, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in *Il discorso, la storia, la verità*, cit., pp. 43-64.

⁴⁴ Cfr. M. FOUCAULT, *Ritornare alla storia*, in *Il discorso, la storia, la verità*, cit., pp. 85-100.

effetti di potere e sapere, che non è poi altro che quella «pratica discorsiva» che Foucault medesimo esercita. Perciò essa certamente disattiva i dispositivi ai quali si applica (nella misura in cui ne mostra la «contingente necessità»), ma, nella sua prassi, nel suo *modus operandi*, replica un dispositivo: emancipa il soggetto dai presupposti che lo vincolano ma per subito catturarlo entro i propri stessi presupposti.

D'altra parte, come negare che la pratica genealogica sia, essa stessa, una pratica di sapere (e perciò anche, foucaultianamente parlando, di potere)? E non è forse il progetto archeologico-genealogico a sua volta un'insorgenza, un evento storico, né più né meno degli eventi che esso prende in esame?⁴⁵ Sicché, in merito alla questione dell'Aufklärung, l'efficacia del procedimento genealogico è del tutto relativa: disinnesca dispositivi ma è esso stesso un dispositivo. Il suo disassoggettamento funziona come un riassoggettamento. Il progetto di emancipazione è, per così dire, *phàrmakon*: medicina e veleno insieme. La sua efficacia è direttamente proporzionale alla sua inefficacia, nella misura in cui replica il meccanismo che vorrebbe combattere.

Questo paradosso, cui sembra andare incontro ogni progetto di emancipazione dai dispositivi, è in qualche modo avvertito da Foucault. Egli è cioè ben consapevole che il contropotere, attraverso cui il soggetto dovrebbe smarcarsi dalla «politica della verità», è a sua volta un potere e funziona come tale: «ciò che sfugge al potere è il contropotere, che però è anch'esso preso all'interno dello stesso gioco».⁴⁶ Non c'è differenza qualitativa tra potere e contropotere: in quel campo di forze che è, nietzschianamente, la battaglia della verità o la verità come battaglia, le forze che si oppongono al dominio di altre forze non si distinguono da queste ultime, se non per la posizione che occupano in quel dato momento. Sicché la loro «opposizione» al potere di altre forze non è altro che volontà di predominio su queste stesse forze. Ogni disassoggettamento è un riassoggettamento. Non c'è una parte «buona» dalla quale combattere, non c'è battaglia giusta, se non *prospetticamente* (in senso nietzschiano), cioè relativamente alla propria collocazione. Ma a questo punto che fine fa il progetto di Aufklärung che la «strategia» foucaultiana persegue e rilancia?

Foucault intravede il problema ma non sembra in grado di padroneggiarlo. Intravede il problema poiché, come notato in precedenza, si premura di sottolineare il carattere di finzione degli oggetti e dei dati cui la sua pratica discorsiva mette capo. Non solo: egli è il primo ad abbandonare il proprio armamentario concettuale, a disfarsene come di un peso ingombrante, per spostarsi subito altrove (secondo la tattica della già sua citata «imprendibilità»); basti pensare all'*Archeologia del sapere*, questa immensa batteria di concetti dei quali non si trova quasi più traccia nelle sue ricerche successive. Nelle sue intenzioni, le positività che la pratica archeologico-genealogica fa emergere, le «oggettivazioni» che essa stessa genera nel suo procedere, sono unicamente funzionali a disinnescare altre positività. Sono *finzioni volte a produrre effetti*, come dicevamo all'inizio indagando lo statuto del discorso foucaultiano. Sicché, una volta raggiunto l'effetto emancipativo, devono svanire come fuochi d'artificio (onde evitare di trasformare questa emancipazione in una nuova cattura). Si ricordino le parole di Foucault: vorrei che i miei libri si polverizzassero dopo l'uso.

E però, si potrebbe notare, i suoi libri non si sono polverizzati. Le precauzioni prese da Foucault, attraverso i suoi spostamenti e le sue sottrazioni, gli «anticorpi» che egli ha approntato denunciando le sue stesse finzioni, non sembrano essere stati sufficienti o sufficientemente efficaci. Questo almeno è quanto si può desumere leggendo il bilancio dell'«effetto Foucault» recentemente stilato da Alessandro Fontana:

⁴⁵ Un'obiezione simile è quella mossa da Carlo Sini nella sua lettura dell'opera foucaultiana (cfr. C. SINI, *Foucault in ID., Eracle al bivio*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 184).

⁴⁶ FOUCAULT, *Conversazioni*, cit., p. 56.

«Da soggetto di battaglie Foucault è diventato, negli oltre quattromila studi che gli sono stati consacrati (senza considerare le tesi, che non si contano più), oggetto di discorsi, discorsi universitari, mediatici, commemorativi e celebrativi: il profilo di una nuova consensualità. La battaglia è finita, così come si è decretato nel 1989, in occasione del bicentenario, che la Rivoluzione è finita. L'indicazione si è perduta, ed è stata tradotta anch'essa in *mathema*. Le vulgate del suo pensiero ne hanno ben presto edulcorato, se non persino cancellato, la critica, l'atteggiamento critico, nei confronti delle abitudini, vecchie e nuove, del pensare. Una coorte sterminata di "studiosi" ha trasformato le "bombe" che, secondo Foucault, dovevano essere i suoi scritti in una sorta di indefesso esercizio talmudico, molto spesso ossequioso quando non addirittura devozionale. Foucault, filosofo "scomodo", filosofo "impertinente", non disturba più: è stato oggettivato, si è fatto del suo pensiero quasi una disciplina (soprattutto nei paesi anglosassoni), con i suoi specialisti e i suoi luoghi deputati: centri di studio, cattedre universitarie, istituti di ricerca, società e associazioni».⁴⁷

Come negare che qualcosa non ha «funzionato» nella strategia foucaultiana, se l'«oggettivazione» delle sue parole ha avuto la meglio sull'effetto che avrebbero dovuto produrre?

Il problema, vorremmo suggerire, va colto radicalmente alla base del progetto: nel non tener conto che ogni strategia di emancipazione dai dispositivi è, a sua volta, un dispositivo; detto altrimenti, nel fatto che ogni tentativo di ridisegnare le linee di forza mette necessariamente capo a un nuovo campo di forze. Foucault non sembra aver guardato con la necessaria lucidità a quella sorta di *double bind* che abitava il fondo della sua strategia. Egli non ha mai messo in questione la sua prassi, non ha mai portato l'attenzione sulla propria pratica in quanto pratica di sapere-potere, in quanto processo che mette in opera nuove oggettivazioni e positività. Si è limitato a *dire* che le sue erano «finzioni» (ossia, verità contingenti e relative alla sua stessa pratica discorsiva o, per meglio dire, funzionali alla sua strategia): lo ha *detto* ma non lo ha *mostrato* (come ha invece mostrato la «contingente necessità» delle oggettivazioni che ha preso in esame relativamente ad altre pratiche discorsive o non discorsive).

Però proprio i cenni con cui Foucault, nelle interviste, prende le distanze dalle sue stesse parole, l'ironia con cui torna sulle proprie opere, smontandole e rimettendole subito in gioco, sembrano suggerire di proseguire in questa direzione, portando il suo gesto a una nuova e più profonda radicalità. La strategia genealogica, che raccoglie l'eredità dell'*Aufklärung* in una pratica di emancipazione del soggetto dai dispositivi, per essere coerente fino in fondo e definitivamente efficace, dovrebbe cioè esibire se stessa nel suo proprio funzionamento: dovrebbe essere un dispositivo che non si applichi semplicemente ad altri dispositivi per disinnescarli ma che sia poi in grado di autodisinnescarsi. E in questo autodisinnescarsi, in questo esercizio di generazione e annientamento delle proprie oggettivazioni, mostrare una più radicale pratica della critica, pratica che non si lascia «incantare» dalle sue stesse formule e procedure. Ciò che così si mostrerebbe non è la «contingente necessità» di una determinata pratica presa in esame e delle sue positività, esibizione che può facilmente scadere in una nuova oggettivazione (e dunque in una nuova cattura del soggetto), bensì un *ethos*: non un certo modo di disinnescare *altri* dispositivi (o quanto meno non solo), ma un certo modo di *abitare il proprio* dispositivo senza rimanere soggetti.⁴⁸

⁴⁷ FONTANA, *Leggere Foucault, oggi*, cit., p. 30.

⁴⁸ Proprio in base a quanto ora detto, tale *ethos* non andrebbe semplicemente «spiegato», come qui, per contingenti ragioni di spazio, ci si sta limitando brevemente a fare; andrebbe piuttosto «incarnato» ed esibito *in atto*. Un esempio *in atto* di quanto qui solo suggerito può rintracciarsi nei sei volumi di Carlo Sini *Figure dell'enciclopedia filosofica*, Jaca Book, Milano 2004-5 (l'*esercizio* in essi esibito e messa in opera costituisce anche lo sfondo di riferimento cui si deve questa lettura di Foucault. Sulle conseguenze che tale esercizio comporta in merito al problema dell'emancipazione del soggetto, rimettendo profondamente in gioco i ter-

Solo praticando tale *ethos* – ci pare – l’esercizio della critica può giungere a fare i conti fino in fondo con quel *double bind* che da sempre ne abita le radici. Una questione di radicale coerenza, dunque. O, se si preferisce, di più profonda *efficacia*.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- G. AGAMBEN, *Che cos'è un dispositivo?*, Nottetempo, Roma 2006
- G. DELEUZE, *Qu'est-ce qu'un dispositif?* (1989), trad. it. *Che cos'è un dispositivo?*, Cronopio, Napoli 2007
- M. FOUCAULT, *Conversazioni. Interviste di Roger-Pol Droit*, Mimesis, Milano 2007
- ID., *Dalle torture alle celle*, Ed. Lerici, Cosenza 1979
- ID., *Discipline, poteri, verità*, Marietti, Genova-Milano 2008
- ID., *Folie et Déraison. Histoire de la folie à L'âge classique* (1961), trad. it. *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano 1994
- ID., *Foucault étudie la raison d'Etat*, in *Dits et Écrits, 1954-1988*, vol. III, Gallimard, Paris 1994
- ID., *Il discorso, la storia, la verità*, Einaudi, Torino 2001
- ID., *L'archéologie du savoir* (1969), trad. it. *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano 1998
- ID., *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (1966), trad. it. *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano 1996
- ID., *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino 1977
- ID., *Qu'est-ce que la critique? (Critique et Aufklärung)*, in «Bulletin de la Société Française de Philosophie», aprile-giugno 1990, 2, trad. it. *Illuminismo e Critica*, Donzelli Ed., Roma 1997
- ID., *The subject and the power*, in H. DREYFUS e P. RABINOW, *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics* (1982), trad. it. *Il soggetto e il potere* in H. DREYFUS e P. RABINOW, *La ricerca di Michel Foucault*, Ponte alle Grazie, Firenze 1989
- A. FONTANA, *Leggere Foucault, oggi*, in M. GALZIGNA, a cura di, *Foucault, oggi*, Feltrinelli, Milano 2008
- E. REDAELLI, *Il nodo dei nodi, L'esercizio del pensiero in Vattimo, Vitiello, Sini*, Ets, Pisa 2008
- C. SINI, *Foucault* in ID., *Eracle al bivio*, Bollati Boringhieri, Torino 2007
- M. VEGETTI, *L'ermeneutica del soggetto. Foucault, gli antichi e noi*, in M. GALZIGNA, a cura di, *Foucault, oggi*, cit.
- ID., *Un viaggio di mille anni*, «Oltrecorrente», 2001, pp. 53-62

Enrico Redaelli svolge il Dottorato di Ricerca in Filosofia all'Università Cattolica di Milano, dove collabora alle attività didattiche della cattedra di Etica. Collabora inoltre con le cattedre di Ermeneutica filosofica e di Filosofia teoretica dell'Università degli Studi di Milano. I suoi interessi si rivolgono all'ermeneutica heideggeriana e ai suoi sviluppi in ambito italiano e francese. Autore del libro *Il nodo dei nodi. L'esercizio del pensiero in Vattimo, Vitiello, Sini*, ETS, Pisa 2008, scrive per le pagine culturali del quotidiano *Il Manifesto*.