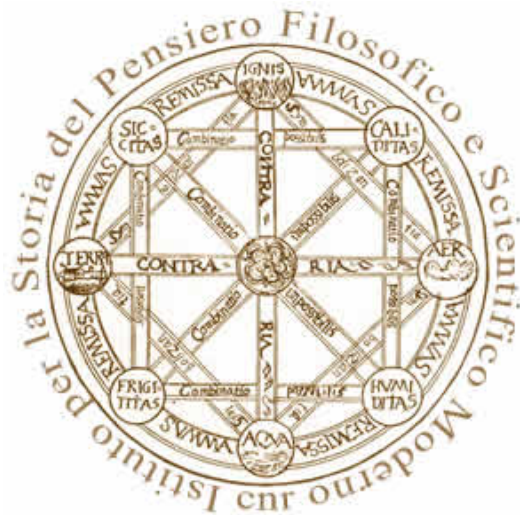


Valeria Gammella

**Foucault legge Cartesio. Metodo e  
soggettivazione nelle “Meditazioni metafisiche”**



Laboratorio dell'ISPF, XI, 2014

DOI: 10.12862/ispf14L302  
[Saggi - 2]

### 1. Cartesio e le forme di soggettivazione

Foucault legge Cartesio. L'ultimo interprete della nietzscheana filosofia del martello incontra il preteso fondatore della moderna soggettività. Su che terreno i rispettivi percorsi s'incrociano e come si articola il confronto tra il più illustre formalizzatore del metodo della conoscenza e il più accanito deflagratore dei saperi costituiti?

A leggerla alla Foucault, la questione richiede un'analisi genealogica che lasci emergere di volta in volta le poste in gioco. Di volta in volta perché è in luoghi e momenti diversi che Foucault si sofferma sul "padre della ragione moderna" e sui suoi scritti. Intento di questo lavoro è seguirne la traccia, inquadrando il riferimento a Cartesio alla luce dell'interpretazione che lo stesso Foucault offre della sua riflessione quando, nel 1983, con un colpo d'occhio sul suo lavoro ventennale, chiarisce come l'oggetto della sua ricerca non sia stato propriamente il potere quanto i modi in cui l'essere umano è reso soggetto<sup>1</sup>. Di qui una sorta di tripartizione della sua opera, dedicata dapprima all'analisi di come l'essere umano venga oggettivato nelle scienze, poi in quelle «pratiche di divisione» che lo plasmano nelle figure del pazzo, dell'anormale, del delinquente, e in ultimo allo studio di quelle forme autodirette di soggettivazione, tipicamente esemplate dall'etica antica. Cartesio compare in ciascuna di esse. Stando a questa indicazione, assumeremo qui l'analisi delle forme di soggettivazione e il suo senso come "economia generale" dell'opera foucaultiana: opera politica, impegnata fin da subito a visualizzare la possibilità del diverso e del nuovo, che attraverso il momento negativo e catartico della genealogia – della messa in luce e distruzione di ovvietà normalizzate – prepara quello positivo della creazione

<sup>1</sup> Cfr. M. Foucault, *Perché studiare il potere? La questione del soggetto*, in *Poteri e strategie*, a cura di P. Dalla Vigna, Milano, Mimesis, 1999. Il tema della soggettivazione è ampiamente trattato nella critica foucaultiana. Per alcuni riferimenti significativi si vedano P. Cassou-Noguès - P. Gillot, *Le concept, le sujet et la science. Cavaillès, Canguilhem, Foucault*, Paris, Vrin, 2009; V. Cotesta, *Linguaggio potere individuo. Saggio su Michel Foucault*, Bari, Dedalo, 1979; C. Dovolich, *Singolare e molteplice. Michel Foucault e la questione del soggetto*, Milano, Franco Angeli, 1999; D.E. Palmer, *On Refusing who we are. Foucault's Critique of the Epistemic Subject*, in «Philosophy Today», 42 (1998), n. 1. Legato al polo più schiettamente politico della questione del soggetto è S. Berni, *Soggetti al potere*, Milano, Mimesis, 1988, come pure gli studi di L. Bazzicalupo in riferimento alla biopolitica, tra cui segnaliamo in particolare *Biopolitica. Una mappa concettuale*, Roma, Carocci, 2010 e Id., *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*, Roma-Bari, Laterza, 2006. Per un'analisi ampia della problematizzazione foucaultiana del bios si veda D. Salottolo, *Una vita radicalmente altra*, Milano-Udine, Mimesis, 2013 e A. Cutro, *Michel Foucault. Tecnica e vita. Bio-politica e filosofia del bios*, Napoli, Bibliopolis, 2004. Interessante è anche S. Catucci, *La "natura" della natura umana*, postfazione a N. Chomsky; M. Foucault, *Della natura umana. Invariante biologico e potere politico*, tr. it. di I. Bussoni e M. Mazzeo, Roma, DeriveApprodi, 2005, che raccoglie il confronto del 1971 tra Foucault e Chomsky sulla possibilità e il senso di una invariante biologica nell'uomo: questione che viene affrontata sia negli aspetti cognitivi che nei risvolti politici. Catucci riprende e difende la posizione foucaultiana. Per un'analisi dei legami della riflessione foucaultiana con i principali orientamenti filosofici dell'epoca si veda l'ormai classico H.L. Dreyfus - P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault, Analitica della verità e storia del presente*, tr. it. di D. Benati, M. Bertani, I. Levrini, Firenze, Ponte alle Grazie, 1983 e A. Cutro, *Foucault e l'epistemologia. Scienza e politica tra strutturalismo, marxismo e psicanalisi*, introduzione a M. Foucault, *Il sapere e la storia. Sull'archeologia delle scienze e altri scritti*, a cura di A. Cutro, Verona, Ombre corte, 2007.

di un'etica, come riappropriazione della dimensione produttiva del potere. Partendo da qui, leggeremo gli interventi dedicati a Cartesio tentando di offrirne la giusta collocazione nell'ambito della riflessione foucaultiana.

Se tre sono gli indirizzi ch'essa assume, sostanzialmente tre sono anche i luoghi dedicati alla lettura di Cartesio, assunti qui contemporaneamente ed eminentemente come indici del variare delle analisi foucaultiane. Il primo è rappresentato dalla *Storia della follia nell'età classica* del 1961: poche pagine riservate alla *Prima Meditazione*, oggetto di critica da parte di Derrida. *Il mio corpo, questo foglio, questo fuoco*, pubblicato in appendice all'opera a partire dal 1972, raccoglie lo scambio fra i due autori sulla questione solo apparentemente liminare dell'approccio cartesiano al tema della follia. Seguono due riferimenti essenziali a Cartesio ne *Le parole e le cose* del 1966 e, molto tempo più tardi, ne *L'ermeneutica del soggetto*, corso tenuto al *Collège de France* tra il 1981 e il 1982, in cui il «momento cartesiano» indica uno snodo cruciale nella storia del pensiero e della cultura occidentale. Le tre opere prese in esame varranno dunque come altrettanti campioni della curva che la riflessione foucaultiana traccia dal tema preminente della soggettivazione operata dal sapere, a quella che passa per le pratiche di divisione, alla creazione del soggetto etico. Occorre nondimeno precisare che simile scansione, per quanto ricopra per grandi linee una tripartizione anche cronologica, sottolinea una differenziazione anzitutto tematica. Non c'è da stupirsi pertanto d'incontrare prima la *Storia della follia nell'età classica*, tutta imperniata sulle pratiche di divisione in cui si oggettiva il sapere, e solo dopo *Le parole e le cose* in cui invece è centrale il concetto di *episteme* come ciò che dischiude il sapere. Rispettandone dunque la successione cronologica, si tratta di accostarsi a ciascuna opera e interrogarne il senso.

## 2. *Il cogito o la follia*

La *Storia della follia* nasce sulla scia del grande dibattito degli anni Cinquanta sullo statuto politico della scienza e delle funzioni ideologiche ch'essa trasmette: tema cui Foucault fornisce uno sbocco originale e fecondo prendendo in esame quelle discipline con uno statuto epistemologico piuttosto debole, prima tra tutte la psichiatria, le cui pratiche risultano legate a una serie di esigenze economiche, di urgenze politiche e regolazioni sociali<sup>2</sup>. Con *Nascita della clinica* del 1963, Foucault mette alla prova la stessa operazione, questa volta con la medicina, anch'essa profondamente implicata nelle strutture sociali per quanto con un'ossatura scientifica assai più solida. La questione si rivela dunque fin da subito politica, legata alle ricadute sociali del sapere, per quanto, come ammette lo stesso Foucault,

è solo intorno al '68, a dispetto della tradizione marxista e del Pc, che tutte queste questioni hanno assunto il loro significato politico, con un'acutezza che non avevo sospettato, e che mostrava quanto i miei libri precedenti fossero ancora timidi e imba-

<sup>2</sup> Cfr. *Intervista a Michel Foucault in Microfisica del potere*, a cura di A. Fontana e P. Pasquino, Torino, Einaudi, 1977.

razzati. Senza l'apertura politica realizzata in quegli anni, non avrei probabilmente avuto il coraggio di riprendere il filo di questi problemi e di continuare la mia indagine sul versante della penalità, delle prigioni, delle discipline<sup>3</sup>.

Prima di allora Foucault si muove in modo ancora confuso attorno alla questione degli effetti di potere implicati dai sistemi di enunciati, in particolare quelli scientifici. «Al punto di confluenza della *Storia della follia* e de *Le parole e le cose* c'era, sotto due aspetti molto diversi, questo problema centrale del potere che avevo ancora assai male isolato»<sup>4</sup>.

Dunque è il nodo del potere, ancora confuso e indistinto, a modellare dall'interno e a dettare l'urgenza già delle prime opere foucaultiane, per quanto solo in seguito diverrà possibile metterlo a fuoco, scandirne le problematiche, evidenziarne le dinamiche. Nella *Storia della follia* si allude a un nesso tra pratiche discorsive e istituzioni sociali, entrambe veicoli (permeabili a loro volta) di un potere che reprime e crea. Descartes ha un posto in questa storia.

Foucault ha appena terminato il quadro sul progressivo esilio della follia, quando il sipario si apre su Descartes e «Il grande internamento».

È nota la ricostruzione foucaultiana. Nel XV secolo, il proliferare del tema della follia esprimerebbe l'inquietudine apparsa alla fine del Medioevo rispetto a una follia non estranea alla ragione ma operante nel suo stesso cuore. Sulla soglia del Rinascimento la follia mostra l'altra faccia della verità: la vacuità del tutto, la morte che corrode le cose dall'interno, il carnevale del senso che ogni anno rovescia il buon ordine del mondo, rinterrato ogni volta dalla santa quaresima. Di questo assurdo che sempre minaccia l'ordine e il senso, la Nave dei folli estetizza la presenza umbratile, che si affaccia sulla vita della città per poi sparirne senza lasciare traccia, senza indicare il tragitto. L'esilio della follia è quello d'esser trattenuta sulla soglia, ai margini d'un mondo che la segue con la coda dell'occhio, che si attende di vederla arrivare, dall'andirivieni delle acque.

A questa coscienza tragica della follia il Rinascimento affianca e lega una coscienza critica, in cui la follia non rimanda al mondo e alle sue forme sotterranee, ma all'uomo soltanto e alle sue debolezze. Coscienza morale della follia in cui essa non esprime il male nel mondo, ma il vizio nell'uomo e il suo peccato. Così, se ancora nel XVI secolo follia e ragione sono complementari e reversibili, perché ogni follia ha la sua ragione che la giudica e la domina, e ogni ragione ha la sua follia che ne mostra la verità derisoria, negli anni a seguire questa relazione si sbilancia dal lato della ragione. La follia diventa una forma della ragione stessa, che riconosce in essa il proprio limite, e, assumendolo, si conferma nella propria sensatezza. In questo modo la ragione pone la follia al centro del suo lavoro, ma la disarmava anche, la riduce come esterofità inestinguibile, come segno di trascendenza per farne piuttosto una Sragione. Non è più considerata nella sua veste tragica, ma solo nell'ironia delle sue illusioni: la follia appare solo dove regna l'errore e la ragione può tornare a trionfare. Non sarà più un simbolo escatologico ai confini del mondo, dell'uomo e della morte,

<sup>3</sup> Ivi, p. 5.

<sup>4</sup> Ivi, p. 7.

non più incarnata dalla Nave e dal suo strano passaggio, ma fissata e tenuta ferma nell'ospedale.

L'età classica mette dunque a tacere la Follia. A consacrare quest'esclusione Foucault chiama in scena Cartesio, il filosofo. È anzitutto il suo statuto di filosofo, di teorico del sapere, che lo chiama in causa. Si è già osservato come il campo di problemi da cui nasce la *Storia della follia* sia quello delle implicazioni politiche del sapere, specie rispetto a quelle scienze il cui statuto epistemologico è abbastanza dubbio da variare agevolmente in relazione a elementi terzi: un campo di problemi che sarebbe presto confluito in una archeologia delle scienze umane. Qui Foucault declina questo tipo di analisi mostrando come il sapere socialmente condiviso risulti da una circolarità di pratiche e discorsi che vengono solidificando anzitutto un campo di certezze morali e giuridiche. Rispetto ad esse, il discorso filosofico (parallelo ma omogeneo) offre l'ultima conferma e la definitiva legittimazione. Il discorso filosofico, in quanto teoria, pone l'ultimo sigillo su un universo di prassi e di discorsi rispetto ai quali è in un rapporto di osmosi, per quanto il suo rigore formale lo renda più refrattario al cambiamento.

Proprio questo legame con altri regimi pratici e discorsivi, e quasi un esser secondo della filosofia rispetto ad essi, è messo in luce nella *Storia della follia*. Posteriorità della filosofia rispetto anzitutto alla morale, che organizza il diritto, e in parte all'economia. Non è un caso se il capitolo su «il grande internamento», in cui Cartesio fa la sua comparsa, segue la lunga descrizione dei cambiamenti avvenuti in seno all'etica cristiana del Medioevo e alla diversa sensibilità ch'essi portano con sé rispetto alla miseria e al lavoro. Le grandi case di internamento, che a Parigi nel XVII secolo arrivano a ospitare più di un cittadino su cento, accolgono indifferentemente poveri, vagabondi, disoccupati e insensati. Foucault vi legge anzitutto un nuovo rapporto alla miseria.

La Riforma aveva spogliato la miseria della sua positività mistica. Se fino ad allora col povero si accoglieva Dio, a partire da Lutero e Calvino la povertà non è più presa in questa dialettica dell'umiliazione e della gloria, ma assume i tratti tutti negativi della punizione divina e del segno della dannazione. E se è vero che le opere non hanno valore in vista della salvezza, esse hanno nondimeno valore di testimonianza per la fede. Di qui la tendenza, presente in tutti i movimenti della Riforma, a trasformare i beni della chiesa in opere profane e i monasteri in ospedali. Le grandi case di internamento diventano l'effigie di questo slittamento: dalla santificazione religiosa della povertà alla sua condanna morale. In essa non si legge che la compiacenza verso se stessi e la colpa verso lo stato. Le case di internamento rappresenteranno certo una laicizzazione della carità, ma anche, oscuramente, la punizione morale della miseria.

Come rientra la follia in questo discorso generale sulla miseria? Nel Medioevo il folle partecipa dei poteri oscuri della miseria: è considerato sacro, gli si intaglia una croce tra i capelli, non gli si nega l'ospitalità. Nel XVII secolo alla squalifica morale della miseria fa eco l'esclusione sociale del folle. Matura una nuova sensibilità nei confronti degli insensati, non religiosa appunto ma sociale. Il folle turba il buon ordine della comunità, il suo internamento è in tutta

Europa un problema di «*police*», un imperativo al lavoro, la condanna dell'ozio. E non a caso, con l'istituzione delle case di internamento, per la prima volta, alla misura puramente negativa dell'esclusione si aggiunge la messa in opera del disoccupato, del vagabondo, a carico dello stato e a scapito della sua libertà individuale. Egli ha diritto di essere nutrito ma deve accettare la sua costrizione fisica e morale.

Si può forse intravedere un disegno economico volto ad affermare l'internamento come prassi. L'internamento garantisce, nei periodi di disoccupazione, il riassorbimento degli oziosi e protezione sociale contro agitazioni e sommosse; nei periodi di pieno impiego e di alti salari, manodopera a buon mercato. Ma è un'economia subordinata all'etica se si tiene a mente che le case d'internamento aumentano in realtà la disoccupazione nelle zone circostanti e hanno costi notevolissimi per lo Stato. Se tale meccanismo maldestro si ripete fino agli inizi del XVIII secolo è perché è espressione di una sensibilità in cui il lavoro si carica anzitutto di un significato morale, rispetto a cui i suoi problemi concreti, le sue urgenze e i suoi vantaggi risultano di second'ordine. Nell'età classica, conclude Foucault, povertà e lavoro sono in un'opposizione semplice, e l'efficacia del lavoro è fondata sulla sua trascendenza etica.

Ma se il discorso filosofico *segue* per certi versi quello morale, economico o giuridico, esso intende avere a sua volta una ricaduta sulle stesse prassi da cui prende forma. Con grande acume Foucault fa notare come Cartesio non svolga una semplice dimostrazione ma una *meditazione* dimostrativa. Si tratta di un rilievo non da poco, se si osserva che in una dimostrazione pura il discorso è retto interamente dalle regole formali che organizzano correttamente il discorso, senza che il soggetto vi sia implicato, mentre la meditazione comporta per il suo artefice una serie di modificazioni che lo guidano dall'oscurità alla luce, dalla confusione alla chiarezza, dalla stretta delle passioni a un lucido distacco<sup>5</sup>. La meditazione è dunque un esercizio del soggetto *per* il soggetto, in cui il sé è investito nella sua pienezza<sup>6</sup>. Il metodo è da questo punto di vista la proposta

<sup>5</sup> Cfr. Id., *Il mio corpo, questo foglio, questo fuoco*, trad. it. di E. Renzi e V. Vezzoli, in *Storia della follia nell'età classica*, trad. it. di F. Ferrucci, Milano, Bur, 2008, p. 497. Sull'interpretazione foucaultiana dell'esercizio meditativo in Cartesio si vedano M. Biscusi, *Morte o rinascita degli esercizi spirituali? Le Meditationes di Descartes nel dibattito tra Derrida/Foucault e Foucault/ Hadot* <<http://www.consecutio.org/2013/04/morte-o-rinascita-degli-esercizi-spirituali/>> (visto il 09.10.2014) e R. D'Amico, *Sed amentes sunt isti: Against Michel Foucault's Account of Cartesian Skepticism*, in «The Philosophical Forum», 26 (1994-1995), n. 1.

<sup>6</sup> Non è un caso pertanto se nell'andamento della meditazione si incontrano elementi extra logici. Liquidando velocemente l'esempio della follia per passare a quello del sogno, non avremmo, come vorrebbe Derrida, una generalizzazione del dubbio, né precisamente una sua restrizione quanto piuttosto una *resistenza*. Resistenza opposta dall'attualità del corpo: posso dubitare di tutto, ma se dubitassi anche di essere qui e in questo preciso momento, così come sento di essere, vicino al fuoco in vestaglia, della mia attenzione per esso, come potrei prestar fede al risultato della mia meditazione, come potrei esser certo ch'essa è razionale in ogni suo punto? Ciò che frena è l'impossibilità di mettere in discussione colui che pensa come soggetto ragionevole della meditazione (cfr. *ivi* p. 500). Se qui la meditazione si dà il compito di lasciar emergere il soggetto così come esso è, di portarne alla luce la verità di soggetto razionale, nel mondo antico, al contrario, la meditazione ne scolpisce i tratti. Non v'è in anticipo un soggetto



di un'etica, e le *Meditazioni* ne esprimono la pedagogia adeguata, chiamata a guidare il soggetto passo dopo passo a lasciare l'indistinzione in cui si trova per vestire l'*habitus* luminoso della ragione moderna. Ragione che si foggia nell'atto di separarsi da quel groviglio confuso di saggezza e follia, verità e finzione, tanto familiare al Rinascimento, per configurarsi come ragione prudente, misurante, assennata, in grado di distinguere saldamente il vero dal falso. Nella lettura di Natoli, questa ragione sarebbe precisamente il frutto di una certa assimilazione della follia, con la quale la ragione avrebbe appreso a dominarla. Nel momento in cui la ragione riconduce a sé la follia facendone la propria distorsione, la ragione finisce col riferire a sé la stessa coscienza critica finora riservata ad essa soltanto e a rinsaldarsi su questa. Così «da dimensione critica della follia già contenuta in quella tragica, si muta ben presto in critica della ragione e dà luogo al costituirsi di una ragione critica: la *ratio* moderna è discorso sul metodo»<sup>7</sup>. Ma in cosa si concretizza secondo Foucault la razionalità della ragione moderna? In pratiche di esclusione di cui l'alienazione del folle costituisce la manifestazione eminente.

È dunque una genealogia della ragione moderna quella che Foucault traccia nella *Storia della follia*.

La ragione guadagna certezza di sé, perché si autocertifica continuamente con il suo stesso esercizio. L'esclusione della follia non è altro che una sua modalità e quindi un segno eminente di conferma. La capacità di dominio si trasforma così in rappresentazione di un ordine necessario. Infine, la ragione diviene la rappresentazione dell'ordine come tale<sup>8</sup>.

Ordine che è al tempo stesso dominio sulle passioni, poiché il saggio, che conduce l'intelletto secondo regole opportune, ha già appreso a controllare i moti dell'anima.

Cartesio appare allora come testimone e promotore di un'etica della ragione che esclude le passioni e tutto quanto diverge dal suo ordine. Al polo opposto, di là da ogni possibile deviazione dalla ragione e dal suo corso, s'incontra la follia, l'Altro della ragione.

«Nel cammino del dubbio, Descartes incontra la follia accanto al sogno e a tutte le forme d'errore. [...] Ma Descartes non evita lo scoglio della follia nello stesso modo in cui aggira l'eventualità del sogno o dell'errore»<sup>9</sup>. La possibilità d'esser folle sembrerebbe, a prima vista, in continuità con l'illusione vissuta nel sogno o col sovvertimento della realtà in cui s'incorre con l'errore. Ma estendere il dubbio a se stessi vorrebbe dire porsi sullo stesso piano di quegli insensati il cui cervello è tanto offuscato dai vapori della bile da credersi dei re, da pensa-

già costituito, cui si tratta di restituire lo smalto originale liberandolo da ogni confusione e incertezza. Il sé è definito e foggato all'interno di quegli stessi esercizi spirituali di cui la meditazione fa parte. Al di fuori di questi non v'è alcun sé, solo dispersione.

<sup>7</sup> S. Natoli, *Ermeneutica e genealogia. Filosofia e metodo in Nietzsche, Heidegger, Foucault*, Milano, Feltrinelli, 1981, p. 147.

<sup>8</sup> Ivi, p. 163.

<sup>9</sup> M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, cit., p. 51.

re d'essere delle brocche e d'avere un corpo di vetro. Tale promiscuità del sano con l'insano va scartata in anticipo. Per quanto fallaci, i sensi possono ingannarmi solo sulle cose poco sensibili e lontane. Di per sé soli i sensi non mi porteranno mai a sbagliarmi sul fatto «d'esser qui, vicino al fuoco, in vestaglia»<sup>10</sup>. Allo stesso modo il sogno può ben rappresentare, come i pittori, figure bizzarre e straordinarie, ma nei suoi elementi più semplici e universali, come l'estensione e la natura corporale, non potrà distaccarsi dalla rappresentazione vera. Sarà appunto questo legame col vero che il sogno non tradisce a garantirne la verosimiglianza: proprio perché il sogno è in ultima istanza fedele al vero, le sue immagini possono ingannare. Per il loro legame coperto ma irriducibile con la verità, né il sogno né i sensi ingannevoli sono sufficienti a portare il dubbio alla sua universalità. Rispetto alla follia il registro è tutt'altro. Anche le immagini dei folli raffigurano corpi ed estensione, ma la continuità che permette di andare oltre l'illusione dei sensi e del sogno in cerca di un inganno più radicale non ha alcuno sbocco sulla follia, anzi si infrange momentaneamente su di essa. «Non è il permanere di una verità che garantisce il pensiero contro la follia, come gli permetteva di liberarsi da un errore o di emergere da un sogno; è un'impossibilità di esser folle, essenziale non all'oggetto del pensiero, ma al soggetto pensante»<sup>11</sup>. D'altra parte basta la mia certezza d'essere nel vero, quando penso d'avere un corpo, a sconsigliarmi dal prendere anche solo per un attimo in considerazione l'idea del folle d'esser fatto di vetro, perché «essi sono dei folli, e io non sarei meno stravagante di loro se mi regolassi sul loro esempio»<sup>12</sup>. Se dunque la verità è ancora la condizione di possibilità del sogno, la follia al contrario è proprio l'impossibilità del pensiero. Non la sua impossibilità logica, ma la sua pregiudiziale giuridica e morale: è questa la tesi di Foucault. Rispetto alla follia la questione non è più il contenuto o la forma della rappresentazione, ma il soggetto della rappresentazione e la sua caratterizzazione.

In una conferenza tenuta nel 1963<sup>13</sup>, Derrida critica radicalmente l'interpretazione foucaultiana del testo cartesiano, lasciando emergere questioni di merito e contenuto. Così nella lettura derridiana del passo commentato da Foucault, Cartesio farebbe solo finta di accantonare l'ipotesi della follia. Egli si preoccuperebbe in realtà di venire incontro al lettore non filosofo, poco avvezzo a percorsi tanto arditi della ragione e spiazzato dall'idea di paragonarsi a un folle. Sarebbe proprio il lettore non filosofo a irrompere nella meditazione esclamando con perplesso stupore: «*sed amentes sunt isti*», costoro sono dei folli, esprimendo in tal modo la difficoltà a proseguire in questo tipo di ragionamento. Cartesio allora tornerebbe più avanti sull'ipotesi della follia ma senza menzionarla, rifacendosi invece all'idea del genio ingannatore con cui farebbe comunque salva la possibilità teorica di immaginarsi fuori di senno. Il punto essenziale si troverebbe però nella *finzione* con cui il filosofo accarezza l'idea di ingannarsi su tutto. Finzione necessaria perché – come confusamente aveva

<sup>10</sup> Ivi, p. 51.

<sup>11</sup> Ivi, p. 52.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Cogito e storia della follia*, conferenza tenuta al *Collège philosophique*.



avvertito il lettore non filosofo – il discorso filosofico, per poter esser compreso, non può esser folle. Non può esserlo perché, secondo un'asserzione dello stesso Foucault, la follia è assenza di opera, e l'opera ha inizio col discorso più elementare: la frase. Di conseguenza per Derrida la follia è per essenza silenzio, la parola interrotta che incide la storicità. Perciò «ogni filosofia o ogni soggetto parlante (e il filosofo è il soggetto parlante per eccellenza) che debba evocare la follia all'interno del pensiero [...] può farlo solo nella dimensione della possibilità e nel linguaggio della finzione o nella finzione del linguaggio»<sup>14</sup>. Solo in questo modo egli si assicura la distanza necessaria per continuare a parlare e a vivere. Non sarebbe questa una caratteristica propria di un particolare linguaggio storico, per esempio di quello cartesiano, ma del linguaggio in generale, essendo il linguaggio essenzialmente la rottura stessa con la follia<sup>15</sup>.

È proprio sull'approccio storico che si appunta sostanzialmente la critica di Derrida alla *Storia della follia*. L'esclusione che Foucault riconduce al XVII secolo avrebbe in realtà una dimensione originaria che la colloca fuori della storia, e che anzi ne fa il luogo d'origine e l'atto di nascita della storia stessa. La follia esprime per Derrida l'altro della parola e del *logos*, che pertanto si sottrae al discorso razionale e a maggior ragione a quello storico. L'ipotesi di una storia della follia sarebbe dunque di per se stessa contraddittoria. La frattura tra *logos* e follia non sarebbe un evento storico ma *l'evento* della storia, in cui l'età classica non avrebbe evidentemente alcun rilievo particolare. La filosofia dal suo canto sarebbe il pensiero di questa eccedenza, irriducibile essa pure a ogni contestualizzazione storica.

Dunque, a dispetto d'ogni esclusione, l'atto filosofico di Cartesio consisterebbe nel fatto che il *cogito*, nell'istante in cui illumina la certezza di esistere, sarebbe valido anche per il folle<sup>16</sup>. Questa «l'audacia folle» del *cogito*, che rimanderebbe al punto zero in cui si origina la separazione del senso e del non senso, accarezzando il progetto irraggiungibile della totalità infinita. «Ecco perché, in questa eccedenza del possibile, del diritto e del senso sul reale, sul fatto e sull'essente, questo progetto è folle e riconosce la follia come la sua libertà e la sua propria possibilità. Ecco perché esso non è umano nel senso della fattualità antropologica, ma metafisico e demoniaco»<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> J. Derrida, *Cogito e storia della follia*, in *La scrittura e la differenza*, trad. it. di G. Pozzi, Torino, Einaudi, 1990, p. 68.

<sup>15</sup> La Differenza di cui parla Derrida non sarebbe in ultima istanza che il differirsi del senso dal non senso, del *logos* dalla follia, differimento con cui avrebbe inizio la storia stessa. Anteriormente a questa dissociazione si avrebbe dunque un assoluto del quale non avremmo che la traccia, il rimando obliquo.

<sup>16</sup> Sarebbe piuttosto nell'istante immediatamente successivo all'intuizione del *cogito*, quello della sua temporalizzazione, che non si può esser folli perché si tratta di riflettere, ritenere, comunicare il *cogito* e comunicarne il senso. Qui viene chiamata in causa la memoria e in ultima istanza Dio, che apparirebbe a Descartes come quell'infinità positiva che sola può riconciliare in assoluto verità e temporalità. Esser folle significherebbe non poter riflettere e comunicare il *cogito*, neanche a se stessi. Cfr. *ivi*, pp. 72-73.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 70.

L'interpretazione foucaultiana annullerebbe in sostanza proprio l'aspetto filosofico del discorso cartesiano, ovvero la sua relazione col «senza-fondo del non-senso». A monte della critica a Foucault vi è dunque il modo radicalmente opposto d'intendere la filosofia e la sua matrice, al punto che Derrida può provocatoriamente accusare Foucault di compiere «un gesto cartesiano per il XX secolo»<sup>18</sup>, imprigionando in un'imbracatura storica la più profonda alterità della follia.

Foucault risponderà solo molto più tardi, proponendo una genealogia della stessa lettura di Derrida. Questi avrebbe orrore di una filosofia a misura d'uomo, che prende posizione e si sporca le mani. Così l'esclusione della follia diverrebbe l'operazione del non filosofo, sbucato dal nulla a rompere l'andamento fluido della meditazione<sup>19</sup>. Derrida metterebbe quindi in scena una «piccola pedagogia», che insegna all'allievo che non c'è niente al di fuori del testo, «ma che in esso, nei suoi interstizi, nei suoi silenzi e nei suoi non detti, domina la riserva dell'origine»<sup>20</sup>. Se Derrida richiede che a parlare sia la filosofia stessa, di cui il testo serba l'enigma che il filosofo saprà leggere e interpretare, la lettura di Foucault esige al contrario un'aderenza filologica al testo, che dia voce ai suoi elementi interni. A un movimento che parte dal testo per risalire alle sue matrici, Foucault vede sostituita, in Derrida, una «testualizzazione» che piega il testo a ciò che l'interprete attende di sentirsi dire. Così Derrida forzerebbe marcatamente il discorso cartesiano, ignorandone una serie di elementi assai riconoscibili e stabilendone altri laddove non ve n'è traccia, riuscendo in ultimo a confermarsi nelle sue certezze<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> Ivi, p. 69.

<sup>19</sup> In ultimo la follia sarebbe ricompresa nell'esempio migliore e più ampio del sogno e del genio ingannatore, laddove è evidente l'incomparabilità dell'ipotesi della follia, cui so di non potermi accostare senza rischiare di perdermi, e quella del genio, che posso ben *ingere* mi inganni su tutto ma restando padrone della mia finzione e tirandomene fuori quando voglio, senza smettere di meditare anche quando immagino di ingannarmi su tutto ciò che penso. Cfr. M. Foucault, *Il mio corpo, questo foglio, questo fuoco*, cit., pp. 487-490.

<sup>20</sup> Ivi, p. 508.

<sup>21</sup> Cfr. *ibid.* E in effetti l'argomentazione di Derrida si rivela più fedele a un'idea di partenza che al testo cartesiano. Nella sua interpretazione l'ipotesi della stravaganza sarebbe sostanzialmente un esempio malriuscito – dal momento che il folle non si inganna sempre né in tutto – e inefficace sul piano pedagogico, perché scoraggerebbe l'interlocutore non filosofo a seguire il filosofo quando ammette di poter essere folle nel momento in cui parla. Perciò Cartesio ripiegherebbe più opportunamente sull'esempio del sogno, che garantirebbe all'argomentazione una maggiore universalità e familiarità. Ma dal testo non risulta che i folli si ingannino in modo intermittente, al contrario se ne parla come di individui che «assicurano costantemente di essere dei re» (ivi, p. 478). Derrida forzerebbe l'esempio nel senso di un'universalità cui Cartesio non fa cenno. Il sogno varrebbe come prova di come tutti si ingannino su tutto, perché a tutti capita di sognare di tutto, mentre Cartesio sembra ricorrere al sogno anzitutto per la sua accessibilità come esempio, in quanto a tutti capita di sognare. L'aspetto della stravaganza del sogno è chiamata in causa assai meno, e ha fondamentalmente valore dimostrativo: si possono sognare anche cose assai bizzarre e credere che siano vere, senza assegnare a questo caso specifico alcuna universalità. – Piuttosto il privilegio del sogno come esempio è dato, oltre che dal carattere abituale e dimostrativo, da una particolare qualità del sogno. Pensando al sogno, rievocando le vive sensazioni che si sperimentano in esso, il soggetto meditante può accusare con stu-

Al polo opposto dell'operazione svolta da Derrida, per Foucault si tratta di lasciar emergere quelle pratiche discorsive che entrano nel discorso filosofico e vi marcano un'alterità solida e drammatica. Non è un caso che, osserva Foucault, tutta la struttura della meditazione regga un confronto e un'opposizione latente tra la follia e il sogno. Quando è in questione la follia, l'ipotesi è quella di *confrontarsi* al folle, il quale compare dunque come termine esterno di un paragone che si rinuncia presto a fare, giacché sarei a mia volta stravagante «se mi regolassi sui loro esempi». Viceversa quando si tratta del sogno, il vocabolario è quello della memoria, che riporta il soggetto meditante a esperienze già vissute («quante volte mi è capitato», «io mi ricordo»), fino a confondere chi medita e ricorda di aver avuto in sogno percezioni chiare e distinte al pari di quelle attuali. Figurarsi le immagini del folle proietta il soggetto pensante in tutt'altro scenario, immaginando d'essere un re o d'aver un corpo di vetro, laddove proiettarsi nel sogno non fa che duplicare le percezioni di chi medita, riportandolo a esperienze già vissute. Se dunque il sogno riporta il soggetto al soggetto, fino a lasciarlo stupito nell'indistinzione e a mostrargli in ultimo ciò che più di ogni altra cosa gli appartiene – la sua attività di pensiero – quando l'esercizio della meditazione consiste nel rapportarsi alla follia, immediatamente il soggetto che medita scorge una differenza che tronca di netto il suo esercizio: «*sed amentes sunt isti*», essi sono dei folli, e questo basta a passare oltre. L'esercizio rimbalza su un muro di gomma: i folli sono gli altri, e non ha senso neppure pensare di assumerne il punto di vista, o mi dimostrerei io stesso stravagante, squalificandomi come soggetto che medita. Il cogito o la follia. Il pensiero si rinserra costumatamente entro la soglia che lo lascia libero di sbagliare e di sognare, ma non d'immaginarsi pazzo. Come il frutto proibito d'ogni buon senso, la follia è ciò a cui colui che pensa sa di non potersi accostare senza cadere, senza perdersi alla ragione. Novello Adamo, foggiano a immagine e somiglianza del metodo che percorre e della ragione che si attende di confermare, il soggetto che pensa può percorrere, assistito dal suo metodo, tutte le strade del dubbio, tranne una.

Perché? Qual è il senso di un'esclusione tanto frettolosa, di un diniego tanto netto? Foucault ne rende conto con una breve disamina filologica. Nei pochi passaggi in cui la questione viene liquidata, la follia è chiamata in causa con tre termini diversi. In un primo punto, la questione che Descartes affronta è quella per cui non può negare che le braccia e il corpo che sente di avere siano i suoi senza paragonarsi a certi insensati («In qual modo potrei io negare che questo

pore un senso di confusione: confusione che non è data dal non sapere se si dorme o si è desti, perché non metto in discussione l'attualità della mia sensazione d'esser qui, in vestaglia davanti al fuoco, ma dal fatto che mi rendo conto che anche durante il sogno faccio esperienza di sensazioni altrettanto chiare e distinte. Dunque mi accorgo di non saper individuare un criterio di distinzione tra il sonno e la veglia, giacché in entrambi io avverto lo stesso genere di sensazioni e, ciò che più conta, mi accorgo di pensare anche durante il sogno. Di qui la risoluzione a fare come se dormissimo, «*Age somniemus*». Questo indubbiamente si rivela, agli occhi di Foucault, il privilegio essenziale del sogno nell'economia del discorso cartesiano. Il sogno, che pure è in grado di confondere il soggetto meditante, rendendolo incapace di distinguere s'egli dorme o è sveglio, non lo squalifica in ogni caso come soggetto meditante, e anzi il dubbio stesso sta per ergersi in lui come baluardo della sua certezza d'essere un soggetto che pensa. Cfr. *ibid.* e sgg.

corpo e queste mani sono miei, se non mi confronto con certi insensati?»<sup>22</sup>). Il termine qui adoperato è *insani*: termine che appartiene tanto al vocabolario corrente quanto a quello medico, e caratterizza i folli a partire dai segni della loro follia. Questi hanno il cervello pieno di fumo e si abbandonano alle chimere della propria fantasia. Nel passaggio successivo, quando si tratta di prenderne le distanze, di chiarire che non può regolarsi sull'esempio dei folli, ricorrono piuttosto i termini *amens* e *demens* («Ma costoro sono dei folli (*amentes*), e non sarei meno stravagante (*demens*) se mi regolassi sui loro esempi»<sup>23</sup>): termini anzitutto giuridici, che indicano l'incapacità di compiere determinati atti religiosi, civili, giudiziari. «I *dementes* non dispongono della totalità dei loro diritti quando devono parlare, promettere, impegnarsi, firmare, intentare un'azione, ecc»<sup>24</sup>. Derrida avrebbe oscuramente avvertito questa connotazione giuridica, senza però cogliere lo scarto rispetto a quella medica espressa da *insani*. Così quando Descartes, a conclusione dell'idea per cui solo gli insensati (*insani*) possono dubitare del proprio corpo, afferma che essi sono dei folli (*amentes*), non si tratterebbe d'una tautologia ma della caratterizzazione (sociale) di colui che pensa. Chi crede di non avere un corpo è un insensato, ma gli insensati sono riconosciuti incapaci (*amentes*), e ne risulterei dequalificato anch'io (*demens*) se mi regolassi sul loro esempio. «*Insanus* è un termine caratterizzante; *amens* e *demens* termini dequalificanti. Per il primo è un affare di segni; per gli altri di capacità»<sup>25</sup>.

Per Foucault la questione è limpidamente la qualificazione del soggetto, laddove Derrida vorrebbe farne una faccenda di verità delle idee. Non sono i contenuti della follia a esser messi fuori gioco, ma la possibilità stessa di riprenderne i meccanismi, d'imitarla, di fingerla, perché il soggetto che medita e tenta di pervenire alla verità non può rischiare di non sapere più se ragiona o no<sup>26</sup>.

Dunque Cartesio esclude la follia. Ma cos'è o cosa rappresenta la follia per Foucault? Essa ha certo rivestito i panni di un'Esteriorità profonda in seno alla cultura occidentale, ma è anche ciò in cui questa stessa cultura ha riconosciuto la sua verità denudata – come è stato per Nietzsche – per poi porla nonostante tutto in uno spazio neutralizzato in cui è come annullata: la follia come malattia mentale. Ne *La follia e l'assenza di opera*<sup>27</sup>, seconda appendice alla *Storia della follia*,

<sup>22</sup> Cit. *ivi*, p. 493: «Ritorniamo al passo stesso: "In qual modo potrei io negare che questo corpo e queste mani sono miei, se non mi confronto con certi insensati?..."».

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 494.

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> Derrida riprenderà poi il discorso sull'interpretazione foucaultiana della follia con due conferenze su Foucault dal titolo *Al di là del Principio di Potere* e "Essere giusti con Freud". *La storia della follia nell'età della psicanalisi*, Milano, Cortina, 1994. Un utile resoconto della disputa tra Derrida e Foucault sul *cogito* cartesiano si trova in M. Vergani, *Jacques Derrida*, Milano, Mondadori, 2000, nel capitolo intitolato appunto *Il dibattito*, e in S. Natoli, *Le verità in gioco*, cit. Per quanto riguarda invece l'interesse di Derrida per Cartesio si vedano anche J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, tr. it. di M. Zannini, Milano, Jaca Book, 2006, in cui Derrida lega al pensiero cartesiano tutta l'impostazione del rapporto tra uomo e animale nella filosofia occidentale, e P. Pistoni, *L'uomo e la macchina. Cartesio, Heidegger, Derrida*, Teramo, Giuffrè, 1999.

<sup>27</sup> Si tratta di un testo pubblicato in appendice alla *Storia della follia* a proposito del quale Foucault parla nella prefazione di pagine «in cui commento una frase che avevo detto un po'

la follia appare come il volto contingente della distanza che un'epoca scava al suo interno e in cui pure si colloca, come l'interdetto che però la parola può pronunciare, così come «gli zugni, che lo proibiscono, narrano l'incesto del fratello e della sorella; e i greci la leggenda di Edipo»<sup>28</sup>. In questo senso «si dirà non già che noi siamo stati *a distanza* dalla follia, ma *dentro la distanza* dalla follia. Allo stesso modo i greci non erano lontani dalla *hybris* in quanto la condannavano, piuttosto erano nella lontananza da questa dismisura, nel cuore di quella lontananza in cui avevano rapporti con essa»<sup>29</sup>. E questa follia, così essenziale e liminare alla nostra cultura, appare in ogni epoca presente e diversa nelle sue forme e nel suo senso. Linguaggio escluso per tutta l'età classica, nel XIX secolo la follia smette d'essere errore di linguaggio, bestemmia proferita o significato intollerabile, per divenire con Freud una prodigiosa riserva di senso. A partire da Freud la follia smetterebbe cioè di parlare lo stesso linguaggio della ragione, piegato a forme insensate o proibite, per dire invece le sue proprie parole, che non hanno altro senso che quello del loro essere altre e intraducibili. Così la follia sarebbe venuta a essere la «figura che trattiene e sospende il senso, gestisce un vuoto in cui non si propone se non la possibilità, ancora inattuata, che vi si installi un certo senso, o un altro, o un terzo ancora, e così via, forse sino all'infinito»<sup>30</sup>.

Dunque dopo Freud la follia sarebbe divenuta un non-linguaggio, una matrice del linguaggio che, in senso stretto, non dice nulla. E anzi,

bisognerà un giorno rendere giustizia a Freud per non aver fatto *parlare* una follia che da molti secoli era precisamente un linguaggio (linguaggio escluso, inattività ciarliera, parola che corre indefinitamente al di fuori del silenzio riflesso dalla ragione); [...] ne ha fatto risalire le parole sino alla loro sorgente: sino a quella regione bianca dell'autoimplicazione dove niente è detto<sup>31</sup>.

Freud ha qui precisamente la stessa funzione di Cartesio rispetto alla follia. Funzione speculare e opposta: egli ferma la follia, ne fissa le coordinate, collocandola però non nello spazio di una interdizione ma in quello essenziale della piega, «la piega del parlato che è un'assenza di opera»<sup>32</sup>, ovvero la forma vuota da cui proviene l'opera,

il luogo da cui essa non cessa di essere assente, dove non la si troverà mai perché non vi si è mai trovata. Qui in questa regione pallida, sotto questo nascondiglio essenziale, si svela l'incompatibilità gemellare dell'opera e della follia, è il punto cieco della propria possibilità e della loro mutua esclusione<sup>33</sup>.

alla cieca, «la follia, l'assenza di opera» – frase su cui anche Derrida si sofferma (*Prefazione a Storia della follia nell'età classica*, cit.).

<sup>28</sup> Id., *La follia e l'assenza di opera*, trad. it. di E. Renzi e V. Vezzoli, in *Storia della follia nell'età classica*, cit., p. 478.

<sup>29</sup> Ivi, p. 477.

<sup>30</sup> Ivi, p. 481.

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> Ivi, p. 482.

Di qui una sorta di parallelismo inverso tra Cartesio e Freud. Per Cartesio la follia è linguaggio escluso, ovvero non-pensiero, perché all'uomo può accadere di essere folle, al pensiero no. Per Freud la follia è viceversa non-linguaggio, linguaggio altro, che però può tornare a dire la sua alterità, a tenerla viva e presente dentro la società. Nella *Storia della follia* è possibile in effetti mettere in evidenza un passaggio di testimone nella ratifica del sapere dalla figura del filosofo, di cui Cartesio è l'emblema, a quella del medico, che con gesto quasi sciamanico cambia segno all'internamento, lo svuota del suo significato più profondo e rende possibile la trasfigurazione della follia in malattia mentale, finalmente reintegrata come oggetto di studio nel sapere medico. Dreyfus e Rabinow ben ricostruiscono come Foucault sottolinei l'importanza riconosciuta nell'ospedale alla figura del medico, che decide la cura, l'ingresso e l'uscita dei pazienti. Medico di cui non si stimano le doti scientifiche ma l'integrità morale, perché se «il personaggio medico» può identificare la follia non è perché la conosce, ma perché la domina. A questo riguardo Freud è colui che mette a fuoco e cristallizza il ruolo determinante della relazione medico-paziente nel percorso terapeutico: relazione su cui Foucault tornerà nelle ultime opere<sup>34</sup>.

Nello scambio di ruoli tra Cartesio e Freud si può forse intravedere un'anticipazione di quel passaggio di consegne dalla filosofia alla psicanalisi quale lo si incontra negli ultimi paragrafi di *Le parole e le cose*, quando, frantumata l'unità del linguaggio, si annuncia, entro il dominio delle scienze umane, il privilegio della psicanalisi e dell'etnologia. Profondamente radicate nelle scienze umane, esse sono nondimeno in grado di capovolgerne la prospettiva, introducendo a una lettura inedita e rivoluzionaria dell'uomo, che ne lascia tuttavia intatta la figura. Quell'uomo di cui il pensiero classico non conoscerebbe traccia. Dal discorso all'uomo, da Cartesio a Freud.

### 3. *Il posto del re*

Ne *Le parole e le cose*, Cartesio appare sostanzialmente come testimone di un certo modo di organizzare il sapere. Il sapere classico, naturalmente. Alla metà del XVII secolo si verifica uno di quegli sconvolgimenti misteriosi per cui l'ordine che dispone il sapere smette d'essere trasparente a se stesso e si espone a un cambiamento che darà luogo a un nuovo ordine e con esso a una nuova sistemazione del sapere e della conoscenza. Fino alla fine del XVI secolo, la somiglianza aveva avuto una funzione costruttiva nel sapere occidentale. Il mondo si avvolgeva su se stesso, la terra ripeteva il cielo, l'intelletto dell'uomo la saggezza di Dio, i volti si contemplavano nelle stelle, e la rappresentazione si offriva come ripetizione. Tra il simile e il simile si apriva la crepa che il sapere doveva percorrere e tentare di cucire. Di qui il carattere sabbioso di questo sapere, condannato a non conoscere mai altro che l'identico, senza conoscerlo che al termine mai raggiunto di un percorso senza fine. Fino al Rinascimento

<sup>34</sup> Cfr. H.L. Dreyfus - P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault*, cit., pp. 33-34.



conoscere e interpretare sono la stessa cosa, tanto che la magia, in quanto divinazione, non costituisce una forma concorrente alla conoscenza ma una parte di essa. Il rapporto coi testi è identico a quello con le cose: non se ne ricavano che segni. Il linguaggio non è lo strumento neutro che trasferisce l'immagine delle cose nel discorso, ma a sua volta qualcosa di oscuro e misterioso: un oggetto tra gli altri depositati nel mondo ma con la peculiarità di celare e manifestare a un tempo l'enigma delle cose. Le lingue stanno col mondo in un rapporto di analogia più che di significazione, in cui il linguaggio si assegna il compito di restituire il discorso primo, cercando di dire a suo riguardo cose che gli somiglino. Alla metà del XVII secolo, con l'età «cosiddetta barocca», qualcosa spezza questa conformazione del sapere: la similitudine smette d'essere la forma del sapere per divenire l'occasione dell'errore. Cartesio è qui chiamato in causa per la prima volta, al fianco di Bacone, a mettere in evidenza l'emergere di un diverso rapporto con la somiglianza, che, nelle *Regulae ad directionem ingenii*, richiama l'illusione, così come in Bacone le similitudini sono idoli da dissipare. Metafore, paragoni, allegorie definiscono lo spazio poetico del linguaggio. La critica cartesiana ha già escluso la somiglianza come forma fondamentale della conoscenza e denuncia in essa un groviglio confuso che occorre analizzare in termini d'identità e differenza, di misura e di ordine. Il confronto, già a monte della somiglianza, dev'essere universalizzato e riportato alla sua forma più pura<sup>35</sup>. Ma qual è il senso di questa messa a fuoco sul sapere classico e cosa testimonia Descartes rispetto a esso?

In un'intervista del 1973, Foucault chiarisce quale volesse essere il senso de *Le parole e le cose* introducendo una distinzione tra «archeologia» e «dinastica», la prima ferma su un piano descrittivo per quanto tesa a reperire evidenze rimaste sepolte o occultate, la seconda impegnata invece in un'analisi delle condizioni storiche in cui quelle evidenze si sarebbero prodotte e articolate<sup>36</sup>. Con *Le parole e le cose* Foucault avrebbe scelto deliberatamente di fermarsi a un piano descrittivo, ponendo un certo numero di problemi che solo in seguito avrebbe cercato di risolvere. L'opera sembrerebbe dunque prendere forma ancora in quell'alveo di problemi cui era legata la *Storia della follia*, quello delle implicazioni ideologiche del sapere scientifico, ma lasciati in parte decantare e ripresi più cautamente, alla luce delle questioni di metodo e contenuto emerse negli anni a seguire. Ne *Le parole e le cose* Foucault svolge dunque una riflessione per certi versi ancora immatura, istintivamente protesa verso un certo ambito di problemi per i quali non ha ancora reperito strumenti d'analisi soddisfacenti, tali da porre la questione nel modo appropriato e farne apparire il centro esatto. «Mi è parso che la classificazione istituzionale, enciclopedica, pedagogica delle scienze, per esempio biologia, psicologia, sociologia, non tenesse conto di fenomeni di raggruppamento più generali in cui ci si può imbattere», spiega con modesta cautela Foucault<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> Cfr. M. Foucault, *Le parole e le cose*, trad. it. di E. Painatescu, Milano, Bur, 2010, pp. 66 e sgg.

<sup>36</sup> Id. *Dall'archeologia alla dinastica*, in *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste*, vol. 2 1971-1977, *Poteri, saperi, strategie*, trad. it. di A. Petrillo, Milano, Feltrinelli, 1997, p. 72.

<sup>37</sup> Ivi, p. 71.

Ho voluto isolare delle forme normative e regolate del discorso. È esistito per esempio un tipo di discorso nel XVII e XVIII secolo, al contempo descrittivo e classificatore [...]. Ho voluto mostrare come nel XIX secolo un nuovo tipo di discorso o parecchi nuovi tipi di discorso si stessero formando e costituendo, e come tra questi tipi di discorso ci fosse quello delle scienze umane<sup>38</sup>.

Il discorso delle scienze umane appare dunque come uno tra gli altri emersi nella lunga storia del sapere occidentale. Eppure – proprio in questa relativizzazione – risalta una carica polemica in grado di giustificare una ricognizione tanto ampia attraverso gli ordini culturali del passato. È evidente il compiacimento di Foucault quando si tratta di guardare con altri occhi, sotto altri punti di vista, la razionalità delle scienze umane e ripensarne la scientificità. D'altra parte l'uomo «non è probabilmente altro che una certa lacerazione nell'ordine delle cose»<sup>39</sup>; «conforta tuttavia, e tranquillizza profondamente, pensare che l'uomo non è che un'invenzione recente, una figura che non ha nemmeno due secoli, una semplice piega nel nostro sapere, e che sparirà non appena questo avrà trovato una nuova forma»<sup>40</sup>. Non a caso, di contro a ogni protagonismo antropologico, è su un impersonalissimo concetto di ordine (su cui Foucault non tornerà in seguito) che si impernia la prefazione all'opera.

L'ordine è, a un tempo, ciò che si dà nelle cose in quanto loro legge interna, il reticolo segreto attraverso cui queste in qualche modo si guardano a vicenda, e ciò che non esiste se non attraverso la griglia d'uno sguardo, d'un'attenzione, d'un linguaggio; soltanto nelle caselle bianche di tale quadrettatura esso può manifestarsi in profondità come già presente, in silenziosa attesa del momento in cui verrà enunciato<sup>41</sup>.

Lo sguardo cui si fa riferimento è già organizzato secondo una griglia che ne prefigura le sintesi possibili. L'ordine configura gli ordini empirici con cui si avrà a che fare, mentre, all'altro estremo del pensiero, teorie scientifiche e filosofiche spiegano in generale perché esiste un ordine, a quale legge obbedisce, perché si preferisce un ordine a un altro. Tra queste due regioni, se ne apre una terza, più confusa e oscura, a partire dalla quale capita che una cultura si discosti dai suoi ordini empirici, ne veda perdere la trasparenza iniziale, e apprenda d'un tratto ch'essi non sono i soli né forse i migliori.

Tale regione “mediana”, nella misura in cui manifesta i modi d'essere dell'ordine, può quindi darsi come la più fondamentale: anteriore alle parole, alle percezioni e ai gesti ritenuti atti a tradurla con maggiore o minore precisione o felicità (ecco perché tale esperienza dell'ordine, nel suo essere massiccio e primo, svolge costantemente una funzione critica)<sup>42</sup>.

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> *Id.*, *Le parole e le cose*, cit., p. 13.

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 10.

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 11.

Esiste una regione mediana, tra gli ordini empirici e la loro sistemazione teorica, da cui prenderanno forma nuovi ordini e nuove sistemazioni, e il come e il perché ciò avverrà non è qui rilevante. In ogni caso, non dipende dall'uomo e dalla sua razionalità. Ciascun ordine dispiega un'*episteme*, un campo epistemologico, l'apriori storico entro cui idee esperienze e razionalità possono formarsi e apparire. «Non che la ragione abbia fatto progressi; è il modo d'essere delle cose che è stato profondamente alterato: delle cose e dell'ordine che, ripartendole, le offre al sapere»<sup>43</sup>.

Se dunque nella *Storia della follia* la questione è direttamente morale e politica – l'esclusione dell'altro – ne *Le parole e le cose* si tratta piuttosto di far emergere l'altro, di distinguerne i tratti entro quel sapere che si vorrebbe interamente e uniformemente dischiuso dall'uomo<sup>44</sup>. Si tratta di liberare l'uomo dal pregiudizio d'essere il centro del sapere, e di farlo a partire dal filosofo divenuto simbolo di *un* tipo di sapere che si immagina progredire lungo tutta la tradizione occidentale. Dopotutto, come osserva Canguilhem, «il *cogito* cartesiano fu considerato a lungo la forma canonica della relazione tra pensante e pensiero, e cioè finché rimase nell'ombra il fatto che non esiste altro *cogito* se non quello cartesiano, altro *cogito* se non quello che ha per soggetto un *Je* che possa dire *Moï*»<sup>45</sup>. Quando, a distanza di un secolo, il kantismo e parallelamente la costituzione della biologia, dell'economia e della linguistica pongono la domanda su cosa sia l'uomo, il soggetto cartesiano ha già disperso le sue tracce. Con l'aprirsi della modernità ne prenderà il posto un Io che fonda la conoscenza ma sempre sfugge a se stesso.

Se dunque Cartesio è divenuto l'icona di un certo progresso della razionalità umana, per cui la *res extensa* dev'essere rifondata a partire dalla certezza della *res cogitans*, si tratta per Foucault di proporre un'immagine capovolta. Se ancora nella *Storia della follia* Cartesio giungeva a consacrare, una volta per tutte, l'esclusione classica della follia, ne *Le parole e le cose* egli è piuttosto l'interprete quasi anonimo di una certa organizzazione del sapere, che in lui non si traduce forse più chiaramente che in Bacone, Leibniz o Hume. Tutti codificatori o anche propositori di un particolare modo di intendere la conoscenza, di cui però essi

<sup>43</sup> Ivi, p. 12.

<sup>44</sup> «Dall'esperienza-limite dell'Altro alle forme costitutive del sapere medico, e da queste all'ordine delle cose e al sapere del Medesimo, l'analisi archeologica accoglie l'intero sapere classico, o piuttosto ciò che ci separa dal pensiero classico e costituisce la nostra modernità. Su tale soglia apparve per la prima volta la strana figura del sapere chiamata uomo, schiudendo uno spazio proprio alle scienze umane. Tentando di riportare alla luce questo profondo dislivello della cultura occidentale, non facciamo altro che restituire al nostro suolo silenzioso e illusoriamente immobile, le sue rotture, la sua instabilità, le sue imperfezioni; e, sotto i nostri passi, di nuovo si turba» (Id., *Le parole e le cose*, cit., p.14.).

<sup>45</sup> G. Canguilhem, *Morte dell'uomo o estinzione del cogito?*, in M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., p. 432. A conferma di questa discontinuità nella stessa tradizione filosofica occidentale, Canguilhem osserva più avanti che «l'invenzione del *cogito* da parte di Descartes non è ciò che ha costituito per più di un secolo, il merito essenziale della filosofia del suo inventore. È stato necessario che Kant traducesse il *cogito* davanti al tribunale critico dell'*Io penso* e rifiutasse ad esso ogni portata sostanzialistica, perché la filosofia moderna prendesse l'abitudine di riferirsi al *cogito* come all'evento filosofico che l'aveva inaugurata» (*ibid.*).

non sono che i frutti, gli specchi più o meno offuscati. L'epoca in cui l'uomo divenne artefice sempre più esperto del sapere, di un sapere sempre più oggettivo, universale e disinteressato, non è mai esistita. E Cartesio non poté esserne l'iniziatore. Se nella *Storia della follia* Cartesio esprime la resistenza quasi fisica opposta da un certo orizzonte morale alla follia, ne *Le parole e le cose* egli è l'autore pressoché invisibile delle *Regulae*, in cui si parla di metodo. Non si dà vera conoscenza che attraverso l'intuizione e la deduzione che connette tra loro le evidenze così ottenute attraverso il confronto. Esistono due forme di confronto: la misura e l'ordine. La misura riconduce le grandezze misurate alle relazioni aritmetiche dell'uguaglianza e della disuguaglianza, in cui si traducono le relazioni di identità e differenza. L'ordine si stabilisce senza riferimento a grandezze esterne, isolando l'elemento comune a tutti i termini del confronto, determinando così delle serie ininterrotte e continue che vanno dal semplice al complesso. Ma tra misura e ordine esiste la sproporzione irrecuperabile per cui la misura delle grandezze e delle molteplicità presuppone l'istituzione di un ordine. Il progresso del metodo consiste proprio nel ricondurre ogni misura a un ordine, nel far apparire le differenze come gradi di complessità, sul fondamento dell'unità della conoscenza. Il confronto viene dunque riferito all'ordine, e non ha più, in ultima istanza, il compito di rivelare l'ordinamento del mondo ma la concatenazione delle idee. In questo cambio d'impostazione, e non nella presunta estensione del meccanicismo a tutti i campi del sapere (che non si ebbe), né nella matematizzazione dell'empirico, risiederebbe la svolta culturale del Seicento. Il rapporto che il sapere intrattiene con la *mathesis* come scienza universale della misura e dell'ordine è il tratto essenziale dell'episteme classica. L'ordine è per l'età classica ciò che l'interpretazione fu per il Rinascimento, e Cartesio ne è il testimone. Ma quest'ordine non ha nozione dell'uomo.

Come osserva Canguilhem, Foucault parla di Cartesio quando si tratta della follia e di don Chisciotte quando si tratta di fare l'archeologia dell'episteme classica<sup>46</sup>. E piuttosto che il filosofo, sono qui *Le damigelle d'onore* di Velasquez a fornire quasi una rappresentazione della rappresentazione classica e dello spazio ch'essa definisce, per quella sorta di orizzontalità in cui le figure si rincorrono, si richiamano con gli sguardi, decentrano l'attenzione e impediscono una gerarchia stabile. Nella dispersione che il quadro raccoglie sparisce proprio il soggetto che la istituisce: il posto del re resta vuoto e la rappresentazione può offrirsi come pura rappresentazione. La funzione del rappresentare, che attribuiamo in modo irrecusabile all'uomo, appartiene per il pensiero classico al discorso. «Il linguaggio classico in quanto *discorso comune* della rappresentazione e delle cose, in quanto luogo all'interno del quale natura e natura umana s'intrecciano, esclude categoricamente qualcosa come una “scienza dell'uomo”»<sup>47</sup>.

Restituito dunque al ruolo di *interprete* di una determinata *episteme*, ne *Le parole e le cose* Cartesio è più presente come riferimento culturale dei moderni, nel-

<sup>46</sup> Cfr. *ivi*, p. 417.

<sup>47</sup> M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., p. 336.

l'appropriazione compiutane (e nella sua smentita) che per un suo ruolo cruciale nell'età classica. La modernità infatti è spesso tornata sul *cogito* cartesiano, consolidando l'idea di un'analogia e in fondo di una progressione lineare tra l'operazione compiuta da Cartesio e la filosofia di Kant. Entrambi gli autori sono apparsi impegnati in un'opera via via più matura di rifondazione del sapere a partire dal soggetto, rischiarato in tal modo come misura e centro della rappresentazione, nonché garante della sua legalità. Tale centralità del soggetto della rappresentazione è così divenuta per i moderni la chiave di lettura di un percorso che senza soluzioni di continuità condurrebbe fino a noi. Contro tale continuità, costruita *ex post* su un *cogito* frainteso e manipolato, Foucault restituisce il discorso kantiano e quello cartesiano all'*episteme* che rispettivamente li disciude, mostrando gli orientamenti inconciliabili che organizzano il sapere nelle diverse epoche. Per tutta l'età classica conoscere significava ricondurre gli oggetti a un ordine e a una *mathesis* potenzialmente in grado di abbracciare tutto lo scibile in una serie infinita di gradi. Viceversa la modernità si apre quando, entro l'orizzonte della rappresentazione, si produce la frattura per cui si hanno da un lato le mere manifestazioni delle cose, ovvero i fenomeni, e dall'altro la loro origine nascosta e da ricercare. Di qui, ovvero a partire dalla perdita unità del rappresentare, il sapere esprimerà la tensione a ricoprire l'intero universo del fenomenico nel tentativo sempre frustrato di avvicinarsi così a un'origine che sempre sfugge. Kant sarebbe il formalizzatore perfetto di questa scissione storicamente prodottasi nell'ambito del sapere, alla quale andrebbe ricondotto allo stesso titolo il passaggio dall'analisi delle ricchezze all'economia politica, dalla grammatica alla filologia, dalla storia naturale alla biologia. In ciascuno di questi campi l'ordine che si offre allo sguardo non è più che «uno scintillio superficiale al di sopra di una profondità»<sup>48</sup>, sia essa il lavoro, la coerenza interna di una lingua o il mistero della vita. Il piano orizzontale della tassonomia si verticalizza attorno all'articolazione – lungo un dislivello – delle cause e degli effetti, fino alle profondità inaccessibili dell'origine e della storia. E più ancora si apre una distanza tra soggetto e oggetto del conoscere. Quell'io che in Cartesio poteva saldamente riconoscersi come sostanza pensante, trionfante sul dubbio e garantita nell'evidenza da un Dio di verità, per Kant resta indiscernibile nella sua dimensione di soggetto, giacché è soltanto l'oggetto ciò che si può conoscere. Oltre Kant, l'aspetto scisso di questo soggetto che conosce senza potersi in ultimo conoscere sarà ulteriormente approfondito, al punto che l'uomo apparirà come quel modo d'essere tale per cui in lui si fonda «la dimensione sempre aperta, mai definita una volta per tutte, ma incessantemente percorsa, che va, da quella parte di lui ch'egli non riflette in un *cogito*, all'atto di pensiero attraverso il quale egli la recupera»<sup>49</sup>. «Per il fatto d'essere un allotropo empirico trascendentale, l'uomo è anche il luogo d'un disconoscimento, di quel disconoscimento che espone sempre il suo pensiero a venir sopravanzato dal suo essere»<sup>50</sup>. A dispetto di quanto avviene nel kantismo, nel XIX e nel XX secolo la

<sup>48</sup> Ivi, p. 272.

<sup>49</sup> Ivi, p. 347.

<sup>50</sup> *Ibid.*

necessità della riflessione trascendentale non sarà più dettata dall'esigenza di fondare e accertarsi di una scienza della natura, quanto da quel non conosciuto che parla all'uomo dall'interno e lo richiama alla conoscenza di sé. Emerge qui ancora una volta la differenza essenziale dal cartesianesimo. È vero infatti che il cogito cartesiano si trova a fare i conti con l'errore, l'illusione, il sogno, finanche con la follia: tutte esperienze del pensiero non pensato che forniscono il punto di partenza del celebre argomento cartesiano. Ma esse vi entrano nella misura in cui in Cartesio il pensiero si scopre in grado di ricomprenderle tutte, assurgendo a prima evidenza irrecusabile. Nel *cogito* moderno si tratta al contrario di far risuonare al massimo la distanza che separa il pensiero riflesso da quella parte di esso che si radica nel non-pensiero. Il compito ch'esso si assegna è quello di percorrere incessantemente la zona d'ombra del non pensato, che dal suo canto non appare nella forma di un'esteriorità irriducibile ma di un fuori vicinissimo. «Il *cogito* moderno riconduce appunto l'intero essere delle cose al pensiero, ma ramificando l'essere del pensiero fin dentro la nervatura inerte di ciò che non pensa»<sup>51</sup>. Il *cogito* non conduce dunque a un'affermazione d'essere, ma apre a una serie di domande sull'essere dell'uomo.

A dispetto di ogni millantata continuità, il confronto col cartesianesimo diviene un buon indice della distanza che separa le scienze umane dal sapere classico. Ciò che conta è in ogni caso rompere l'evidenza che fa dell'uomo un assoluto e un'ovvietà più o meno esplicita in ogni sapere. Fondamentale è piuttosto il rapporto che lega le parole e le cose. Che il linguaggio sia depresso al centro della creazione, tra tutti quanti gli esseri ma col privilegio essenziale di dire la verità di ciascuno di essi; che divenga, nella sua forma ordinata e corretta, il mezzo e il fine della rappresentazione adeguata; o che in ultimo, ridotto a oggetto, erompa e si moltiplichi nella letteratura, la formalizzazione e l'esegesi, ciascuna rinchiusa in una finitudine insuperabile, è sempre il linguaggio a organizzare il sapere, a far spazio per l'uomo e forse in ultimo a cancellarlo. Il posto del re Cartesio non l'ha mai occupato.

Così, ridimensionando il ruolo del filosofo moderno e mostrando le distorsioni che nella storia del sapere l'hanno coinvolto, Foucault mostra come l'uomo non sia in sostanza che un *idolum theatri* che lo stesso sapere moderno, a partire da Nietzsche, è votato a distruggere, nella convinzione che il ritorno della filosofia possa darsi solo nel vuoto lasciato dalla scomparsa dell'uomo.

#### 4. Il «momento cartesiano»

Negli ultimi anni della sua riflessione Foucault torna a occuparsi di Cartesio, questa volta nell'alveo di un altro genere di problemi: non si tratta più di riconoscere gli effetti di potere propri del sapere, ma di indagare i rapporti storicamente intercorsi tra la verità e il sé. A dispetto della pretesa continuità che Foucault avrebbe assegnato in seguito a questo tema in tutta la sua opera, siamo davanti a una svolta tematica importante e a un radicale cambio di prospet-

<sup>51</sup> Ivi, p. 349.



tiva. A testimoniarlo è il lungo silenzio che separa la pubblicazione della *Volontà di sapere* del 1976 dall'uscita, a otto anni di distanza, degli ultimi due volumi della *Storia della sessualità*, *L'uso dei piaceri* e *La cura di sé*. Quando questi vedono la luce, il contesto è completamente diverso da quello annunciato: sotto la lente foucaultiana non v'è più l'Occidente moderno ma l'Antichità greca e romana, e a essere in questione non sono più i rapporti di potere a monte di una certa regolazione e caratterizzazione della sessualità – che pure era il tema del primo volume – ma quelle pratiche di sé in cui Foucault fa consistere l'etica del mondo antico. *L'ermeneutica del soggetto*, corso del 1982 al *Collège de France*, segna con nettezza il cambio di rotta negli studi foucaultiani, che sospendono temporaneamente il tema della sessualità per tornarvi in seguito, alla luce della riflessione svolta attorno al problema della costituzione del soggetto.

Foucault avvia i suoi studi sull'Antichità già alcuni anni prima, nel 1980, e vi scopre un soggetto che si lega alla verità non a partire da un'ingiunzione esterna a dire il vero ma da una scelta autonoma, e che anzi plasma se stesso in questa scelta di verità e nella fedeltà a essa. I corsi degli anni Ottanta dunque distolgono lo sguardo dalla grande impresa di normalizzazione dell'Occidente moderno, di cui pure, nella *Volontà di sapere*, la sessualità rappresentava un indice. Non che Foucault abbandoni la politica per dedicarsi all'etica, piuttosto «*complica* lo studio delle forme di governabilità attraverso l'esplorazione della cura di sé»<sup>52</sup>. Siamo dunque a una svolta della riflessione foucaultiana, in cui non si tratta più di dimostrare e denunciare il dominio di poteri occulti, ma di riportare alla luce un'etica del dominio e della padronanza di sé. Ne *L'ermeneutica del soggetto* troviamo così un sé che prende forma non come esito di un assoggettamento ma di una soggettivazione autodiretta, di una relazione di sé a sé in cui l'individuo scolpisce se stesso secondo i principi che decide di far propri. Il polo opposto di questo soggetto che costituisce se stesso nell'assimilazione di un'etica non è lo schiavo, che non è toccato dall'elaborazione di un'etica rivolta ai liberi, ma lo stolto, laddove la *stultitia* è la condizione dell'uomo disperso, che non trattiene e non medita il passato, e non può perciò avere volontà né, in definitiva, un sé.

Il corso mette dunque a tema l'articolarsi nella storia del pensiero occidentale del rapporto tra soggetto e verità. Foucault sceglie di enuclearne i momenti a partire dal concetto di *epimeleia heautou*, o *cura sui* per i latini: concetto screditato dalla storiografia tradizionale, e di cui andrebbe invece riscoperta la centralità quando si tratta del sé e delle pratiche attraverso cui gli antichi ne pensano la costituzione<sup>53</sup>. La cura di sé avrebbe funzionato per tutta l'Antichità come qua-

<sup>52</sup> F. Gros, *Nota del curatore*, in M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, trad. it. di M. Bertani, Milano, Feltrinelli, 2003, p. 460.

<sup>53</sup> Da Socrate in poi, il tema della cura di sé attraverserebbe con poche eccezioni la storia del pensiero filosofico (epicurei, stoici, cinici, autori cristiani delle origini), divenendo, almeno in linea generale, «il principio di ogni comportamento razionale, all'interno di tutte quelle forme di vita attiva che vogliono di fatto obbedire al principio della razionalità morale» (M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 11). Con essa s'intende da un lato, un atteggiamento verso sé, gli altri e il mondo; per altro verso uno sguardo, un'attenzione costantemente rivolta verso se stessi, un certo modo di vigilare su se stessi e ciò che si pensa. Ma *l'epimeleia heautou* designa

dro generale entro cui risultavano collocate tutte le pratiche volte alla costituzione del sé. Di tali pratiche farebbe parte anche il più fortunato *gnothi seanton*, il *conosci te stesso* che fa il suo ingresso nella storia della filosofia con Socrate. Ma Socrate – è questa la tesi di Foucault – presenta il proprio impegno come un invito costante a occuparsi di se stessi (nell'*Apologia di Socrate* come nell'*Alcibiade*), e a ciò resta legata la sua figura anche nella filosofia a seguire, negli stoici e soprattutto in Epitteto. Per essi Socrate è il maestro della cura di sé, entro la quale soltanto, come sua particolare applicazione e conseguenza, troverebbe posto la conoscenza di se stessi. Ma si tratta anche in questo caso di una conoscenza assai diversa da ciò che intendiamo noi per essa, e proprio questo diviene il punto per Foucault: all'interno del sapere o, genericamente, della cultura occidentale, si è prodotta una svolta a partire dalla quale il concetto di conoscenza, e con esso quello di verità, ha visto cambiare il suo senso, incrociando pratiche e atteggiamenti differenti e infine inconciliabili. Sarà appunto questa torsione nel pensiero occidentale a gettare luce sull'insabbiamento o la marginalizzazione dell'*epimeleia beanton* a vantaggio del *conosci te stesso*, che pure in origine e per lungo tempo vide le sue sorti in tutto legate a quelle della cura di sé.

Cartesio ne sarà ancora una volta il simbolo, la vetta estrema, il punto di non ritorno: l'espressione più manifesta ma non l'agente diretto ed eminente. A indicare simile cesura nella cultura occidentale Foucault parla infatti di «momento cartesiano», espressione che svuota fin da subito il riferimento a Cartesio di ogni personalismo<sup>54</sup>. «Tale “momento cartesiano” [...] mi sembra *abbia funzionato* in due maniere: da un lato, riqualificando filosoficamente lo *gnothi seanton* (il *conosci te stesso*), e dall'altro, al contrario, squalificando l'*epimeleia beanton* (la cura di sé)»<sup>55</sup>. Il «procedimento cartesiano», cioè, ponendo l'evidenza a fondamento del percorso filosofico, avrebbe con ciò sancito anche un primato della coscienza quale suo correlato obbligato. La conoscenza di sé sarebbe dunque entrata nel procedimento filosofico sotto l'aspetto di una coscienza alla quale soltanto l'evidenza si offre. Ma, ciò che più conta, nel momento cartesiano l'evidenza dell'esistenza del soggetto (e non più la prova dell'evidenza) fa della conoscenza di se stessi uno degli accessi fondamentali alla verità. Da questo momento il principio della cura di sé avrebbe drasticamente ridotto la sua importanza, fino quasi a disperdere le sue tracce.

Viceversa, nel pensiero antico il soggetto sarebbe in grado di accedere al vero solo all'interno di una «spiritualità», intesa come insieme di pratiche, ricerche ed esperienze tramite cui il soggetto opera su se stesso le trasformazioni neces-

sempre anche un certo numero di azioni tese a modificare se stessi nel senso di una purificazione o di una trasfigurazione. Proprio questo genere di pratiche attribuiscono al concetto un'importanza particolare nella storia della soggettività, o, meglio, delle pratiche di soggettivazione. Ad essa si ricollegerebbero le forme originarie dell'atteggiamento filosofico come le forme primitive dell'ascetismo cristiano (cfr. *ivi*, p. 12 e sgg.).

<sup>54</sup> Foucault dice a proposito: «espressione che so essere pessima, e che pertanto utilizzo a titolo puramente convenzionale», e subito dopo «locuzione che impiego con tutte le cautele del caso» (*ivi*, p. 16.).

<sup>55</sup> *Ibid.*

sarie ad attingere il vero. Simile spiritualità sarebbe a ben vedere supportata dal postulato sotteso al pensiero antico per cui il soggetto può pervenire alla verità solo a condizione di mettere in gioco il suo stesso essere, solo previa una trasformazione, o conversione del soggetto, che dir si voglia. Le fatiche che il sé affronta per adeguarsi alla verità trovano risposta nella beatitudine che investe il soggetto a compensazione del suo travaglio e ne realizza una metamorfosi in cui il soggetto raggiunge finalmente la sua perfezione e il suo compimento. L'*epimeleia beaouton* indicherebbe in ultima istanza proprio le trasformazioni necessarie per accedere alla verità<sup>56</sup>.

Se, dunque, durante tutta l'Antichità (con la sola eccezione di Aristotele) la ricerca della verità si intreccia e passa attraverso una spiritualità che prescrive le trasformazioni essenziali al raggiungimento del vero, e con esso alla perfezione del soggetto, l'età moderna ha inizio nel momento in cui diviene unicamente la conoscenza ciò che consente di attingere la verità. «E quel che ho chiamato il “momento cartesiano” mi sembra che trovi posto e trovi significato solo a partire da quel momento, senza con questo voler dire che si tratti solo di Descartes, o che ne sia stato proprio lui l'inventore, o che sia stato esattamente il primo a fare tutto ciò»<sup>57</sup>. Non che la verità possa essere raggiunta senza condizioni, ma è solo all'interno della conoscenza ch'esse risultano definite, e, ciò che più conta, «l'accesso alla verità, che ormai non comporta come condizione nient'altro che la conoscenza, a titolo di ricompensa e di compimento finale non troverà in questa che il processo indefinito della conoscenza stessa»<sup>58</sup>. La verità dunque non è più in grado di salvare il soggetto, né è mai attinta nella sua pienezza, ma non smette di rimandare di frammento in frammento a un'unità mai componibile.

<sup>56</sup> L'analisi foucaultiana della spiritualità antica raccoglie in realtà le critiche di Pierre Hadot, secondo cui non esistono nell'antichità veri e propri esercizi attraverso i quali il soggetto costituisce se stesso. Quelli a cui Foucault fa riferimento non sarebbero altro che relazioni con un "oggetto" interiore in vista della costituzione di un'armonia con il cosmo. In proposito si vedano P. Hadot, *Riflessioni sulla nozione di cultura di sé*, in *Esercizi spirituali e filosofia antica*, a cura di A.I. Davidson, Torino, Einaudi, 2005, e Id., *La filosofia come modo di vivere. Conversazioni con Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson*, Torino, Aragno, 2005. Per una sintesi sull'argomento cfr. M. Simonazzi, *La formazione del soggetto nell'antichità. La lettura di Michel Foucault e di Pierre Hadot*, Roma, Aracne, 2007, e soprattutto il ben più dettagliato e approfondito confronto istituito da M. Montanari, *Hadot e Foucault nello specchio dei greci: la filosofia antica come esercizio di trasformazione*, Milano-Udine, Mimesis, 2009. Una critica analoga della sopravvalutazione della libertà degli antichi si trova in J.-F. Pradeau, *Le sujet ancien d'une éthique moderne. A propos des exercices spirituels anciens dans l'Histoire de la sexualité de Michel Foucault*, in Gros F. (a cura di), *Foucault. Le courage de la vérité*, Paris, PUF, 2002. Il tema della "spiritualità" nell'ultimo Foucault è affrontato in J. R. Carrette, *Foucault and Religion*, London, Routledge, 2000, in cui l'autore intende analizzare l'utilizzazione dei termini "spiritualità" e "religione" all'interno dello sviluppo del pensiero foucaultiano come una chiave per far saltare la nostra stessa immagine della religiosità occidentale, in ciò facendo dialogare Foucault con le sue prime "suggerzioni", Bataille, Blanchot, Sade. Sulla medesima scia si pone lo studio collettaneo J. Bemauer - J. Carrette, *Michel Foucault and theology: the politics of religious experiences*, Aldershot, Ashgate, 2004.

<sup>57</sup> Ivi, p. 19.

<sup>58</sup> Ivi, p. 20.

Dunque l'accesso al vero viene separato dall'esigenza di una trasformazione del soggetto quando «Descartes ha detto che la filosofia basta a se stessa ai fini della conoscenza, e quando Kant ha completato sostenendo che se la conoscenza ha dei limiti, essi risiedono interamente nella stessa struttura del soggetto conoscente, vale a dire proprio in ciò che permette la conoscenza»<sup>59</sup>. Ritroviamo qui, come ne *Le parole e le cose*, quel nesso che allaccia Cartesio a Kant come i due estremi di epoche diverse ma contigue, e ora riviste alla luce della continuità rischiarata da una particolare relazione del soggetto alla verità e a se stesso. Relazione che il «momento cartesiano» consegna nello stadio di un cambiamento già avvenuto, ma che è preceduta da un certo ordine di spostamenti iniziati ben prima del filosofo moderno. Foucault riconosce da questo punto di vista un momento cruciale nella nascita della teologia, quale sapere razionale che chiama l'uomo alla conoscenza di Dio, suo modello e perfezione ultima.

La corrispondenza tra un Dio onnisciente e dei soggetti tutti capaci di conoscere, beninteso grazie alla fede, è indubbiamente uno degli elementi principali che hanno fatto sì che il pensiero occidentale, e in particolare quello filosofico – o le principali forme di riflessione – si siano come svincolate, affrancate, separate dalle condizioni di spiritualità che le avevano fino a quel momento accompagnate e di cui il principio dell'*epimeleia beaoutou* costituiva la formulazione più generale<sup>60</sup>.

Il vero conflitto non si sarebbe dunque consumato tra scienza e spiritualità, quanto piuttosto tra spiritualità e teologia. Al contrario la scienza sarebbe nata in continuità con forme di sapere esoteriche, l'alchimia *in primis*, in cui la modificazione dell'essere del soggetto era condizione imprescindibile alla conoscenza.

Si avverte qui una certa consonanza (seppure con esiti diversi) con la ricostruzione già operata da Heidegger della svolta cartesiana e del ruolo avutovi dal cristianesimo. *L'epoca dell'immagine del mondo* presenta la tesi per cui con Cartesio, per la prima volta, l'ente è determinato come oggettività del rappresentare e la verità come certezza del rappresentare stesso, con l'effetto decisivo che l'uomo si sarebbe costituito da quel momento in poi come soggetto, *subjectum*, con cui andrebbe inteso ciò che sta prima e raccoglie tutto in sé come fondamento. Questo dunque il salto compiuto da Cartesio. Fino ad allora, e ancora in Cartesio, il *subjectum* coincide con l'ente stesso, ma come avviene allora questa riconfigurazione dell'ente e dell'uomo al suo interno? È qui che diviene dirimente la modificazione del sapere operata dal cristianesimo. Con la definizione dell'uomo come *subjectum* si afferma infatti il predominio incondizionato di un *subjectum* tra gli altri, ovvero non dell'ente in quanto tale ma di un particolare ente sugli altri. Ma tale svolta, in cui l'uomo fa di se stesso un *subjectum* la cui particolarità è quella di essere *subjectum* in modo incondizionato, deriva dalla pretesa umana a un *fundamentum inconcussum veritatis*, ovvero a un fondamento autonomo della verità intesa come certezza. Proprio in questa esigenza Hei-

<sup>59</sup> Ivi, pp. 22-23.

<sup>60</sup> Ivi p. 23.

degger legge il lascito fondamentale del cristianesimo che, identificando la verità con la Scrittura e con la dottrina della Chiesa, aveva assicurato il possesso autentico della verità nella fede. Cartesio avrebbe dunque espresso il tentativo umano di affrancarsi dall'obbligatorietà della verità rivelata, rimanendo però inconsapevolmente legato alla necessità di una certezza, ovvero alla certezza della salvezza. In questo modo «la liberazione *a partire dalla* certezza di salvezza basata sulla rivelazione, doveva quindi prender la forma di una liberazione *per* una certezza in cui l'uomo si assicurava del vero inteso come il certo del proprio sapere»<sup>61</sup>. Di qui la posizione del *cogito* come fondamento e certezza della conoscenza. *Ergo* Cartesio. Se dunque per Foucault il cristianesimo media e impaccia allo stesso tempo il passaggio a un sapere "intellettuale", purificato dalle scorie della spiritualità antica ancora presenti al suo interno, per Heidegger è dalla obbligatorietà della verità rivelata che l'uomo scalpita per liberarsi, non operandone in ultimo che una traslazione: dalla cogenza della Parola alla cogenza dell'evidenza. La teologia cristiana segna in ogni caso il luogo di una cesura oltre la quale, per Foucault, si apre la progressiva separazione dei campi della verità e dell'etica prima congiunti, mentre per Heidegger si muovono i primi passi verso l'epoca dell'immagine del mondo, ovvero della totalità dell'ente posta innanzi nella fissità dell'immagine e nella certezza del rappresentare<sup>62</sup>.

Quanto invece al platonismo, Foucault ne fa il protagonista di un paradosso della storia del pensiero occidentale. Pensando la conoscenza e l'accesso al vero possibili solo tramite un movimento dell'anima che la metta in relazione con se stessa e col divino, il platonismo costituisce il principale fermento di molteplici movimenti spirituali. Dall'altro lato però, essendo interamente proteso a mostrare come il lavoro che bisogna svolgere su se stessi coincida con la conoscenza di sé (fino alla verità e al divino che è in sé), il platonismo fornisce pure, in modo costante, le condizioni per cui si formi una "razionalità", un movimento di conoscenza pura, senza vincoli di spiritualità<sup>63</sup>.

È dunque essenzialmente la teologia ad avviare il lento esautoramento della spiritualità in direzione del metodo. La pratica scientifica avrebbe inciso per alcuni aspetti su questa dissociazione del soggetto dall'oggetto del suo conoscere, perché in essa è sufficiente ragionare rettamente, perseverando sulla linea dell'evidenza, per divenire capaci di verità. Ma assai prima di allora sarebbe sta-

<sup>61</sup> M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, trad. it. di P. Chiodi, Firenze, La Nuova Italia, 1968, p. 94.

<sup>62</sup> Per un confronto tra Heidegger e Foucault si vedano S. Natoli, *Ermeneutica e genealogia: Nietzsche, Heidegger, Foucault*, cit., e A. Milchman - A. Rosenberg (ed. by), *Foucault and Heidegger. Critical Encounters*, Minneapolis - London, University of Minnesota Press, 2003. Per una ricognizione sul significato del *cogito* cartesiano e delle sue interpretazioni critiche, con particolare riferimento a Heidegger e alla filosofia francese contemporanea, cfr. A. Rossi, *Possibilità dell'io: il cogito di Descartes e un dibattito contemporaneo: Heidegger e Henry*, Milano, Mimesis, 2006. Studi classici sui legami di Cartesio con la teologia medievale sono É. Gilson, *Le Cogito et la tradition augustinienne*, in *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1984, e E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna II, L'età del razionalismo*, tr. it. di L. Tosti, La Spezia, Club del libro Fratelli Melita, 1983.

<sup>63</sup> M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., pp. 69-70.

ta la teologia, come conoscenza con una struttura razionale, a permettere al soggetto – in quanto soggetto razionale, e solo in quanto soggetto razionale – di avere accesso alla verità di Dio, senza condizione di spiritualità. Prima che nascessero tutte le scienze empiriche, fondate sull'osservazione, e forse come loro preconditione, la scolastica aveva già espresso «uno sforzo per sopprimere la condizione di spiritualità che era stata istituita all'interno di tutta la filosofia antica e in tutto il pensiero cristiano»<sup>64</sup>.

Alla progressiva riduzione della spiritualità corrisponde una variazione nella stessa nozione di verità. Nel pensiero classico, o comunque neoplatonico, avere accesso alla verità significa accedere all'essere stesso. Colui che attinge l'essere e il vero ne è istantaneamente trasformato e quasi divinizzato secondo l'*homoiosis to theo*, l'assimilazione al Dio cara ai greci. Ora,

è del tutto evidente che la conoscenza di tipo cartesiano non potrà essere definita come una forma di accesso alla verità, ma darà luogo piuttosto alla conoscenza di un campo di oggetti. È a questo punto, se volete, che la nozione di conoscenza dell'oggetto arriva a sostituirsi alla nozione di accesso alla verità<sup>65</sup>.

Foucault vi legge uno spostamento essenziale nei rapporti tra soggetto e verità. A una ricerca del sapere interamente polarizzata attorno al sé e finalizzata all'istaurazione di un rapporto positivo col sé, si sostituisce una relazione totalmente sbilanciata dal lato dell'oggetto, senza che il soggetto tragga dalla sua indagine alcun beneficio al di fuori di una conoscenza retta. Nessun ritorno dunque se non la lusinga dell'adempimento perfetto di un compito, se non l'adeguazione compiuta al precetto che prescrive di conoscere il vero, di seguirlo nelle sue pieghe più nascoste per scovarne i segreti.<sup>66</sup> A reggere la separazione tra la ricerca antica e quella moderna sarebbe dunque anzitutto una differenza nei fini che guidano la riflessione. Nella spiritualità antica il problema non è tanto conoscere il vero quanto assimilarlo, quasi in senso medico. Di qui gli esercizi di verbalizzazione e memorizzazione dei discorsi veri, al fine di farne principi e regole a tal punto propri da poterli ripetere e riattivare dinanzi agli eventi imprevisti della vita, per minimizzarne l'impatto. È noto come, specie nella tarda antichità, ci si *esercitasse* al vero: la *praemeditatio malorum*, la meditazione della morte, l'esame di coscienza rispondono a questa esigenza. La problematizzazione del sapere è articolata attorno all'utilità ch'esso ha per il soggetto. Al soggetto non giova conoscere le cause degli eventi del mondo, che pure toccano l'esistenza dei singoli, ma acquisire quel tipo di conoscenze che si traducono in prassi di vita, che trasformano il soggetto e il suo modo di essere fino a renderlo imperturbabile dinanzi ai casi della vita. Per contro proprio la

<sup>64</sup> Ivi, p. 168.

<sup>65</sup> Ivi, p. 169.

<sup>66</sup> In mezzo tra il sapere moderno e quello antico si trova il primo cristianesimo, che orienta tutta la riflessione sul soggetto, per quanto Foucault si sforzi di mostrare come esista una progressione in questo senso che anticipa o prepara in qualche modo la svolta cristiana (cfr. Id., *Sessualità e solitudine*, in *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste*, vol. 3 1978-1985, *Estetica dell'esistenza, etica, politica*, trad. it. di S. Loriga, Milano, Feltrinelli, 1998, pp. 145-154).



conoscenza delle cause, che tanta parte avrà nella costruzione della scienza moderna, è liquidata dai cinici come sapere inutile nella misura in cui non comporta per il soggetto nessuna trasformazione della sua condotta, nessun beneficio se non la vanagloria. Ciò che conta non è il contenuto della conoscenza ma il rapporto ch'essa intrattiene col soggetto: che sia «ethopoietico», secondo un'espressione degli stessi Greci, questo legittima il sapere<sup>67</sup>.

Nell'esperienza cristiana, viceversa, il sé finisce col configurarsi come *oggetto* di una conoscenza che deve dischiudere i segreti dell'anima, non per farne tesoro ma per mostrarli a un Altro che prescrive per essi il giusto antidoto e la giusta redenzione. L'ingiunzione universale, rivolta a tutti senza distinzione di sorta, a scrutare la propria anima alla ricerca della sua verità nascosta segna uno snodo della cultura antica che, seppure continuo ad alcune sue prassi, ne cambia il segno e la direzione. Simile universalizzazione non si sarebbe avuta infatti nel pensiero pagano, neanche rispetto alla regola per cui bisogna occuparsi di se stessi, che pure fu il cardine, secondo Foucault, dell'etica antica. Tale «giuridificazione» si sarebbe avuta in realtà solo a partire dal Medioevo. «Una giuridificazione che ci ha fatto ritenere che la legge, e la forma della legge, potesse essere assunta come principio generale di ogni regola nell'ordine della pratica umana. Al contrario vorrei mostrarvi che anche la legge fa parte, a titolo di episodio e di forma transitoria, di una storia molto più generale che è quella delle tecniche e tecnologie delle pratiche messe in atto dal soggetto nei confronti di se stesso»<sup>68</sup>. L'obbedienza alla legge, che non rientra a nessun titolo nell'etica antica, ispira e guida invece l'etica cristiana medievale, costantemente sospesa ai dettami di un Altro, sia questi il confessore, la Scrittura, o una Volontà imperscrutabile e imperativa<sup>69</sup>. Ritorna qui una delle movenze più tipiche della riflessione foucaultiana, tesa a smentire l'assolutezza di quegli universali che si vorrebbero indubitabili. Così il principio della legge richiama un tempo in cui essa non era in fondo che «uno dei possibili aspetti della tecnologia utilizzata dal soggetto nei confronti di se stesso. Oppure, se volete, per essere più precisi: la legge non è che uno di quegli aspetti della lunga storia nel corso della quale si è costituito proprio quel soggetto occidentale con cui abbiamo a che fare attualmente»<sup>70</sup>. Nella cultura antica, la cura di sé non sarebbe mai affermata o percepita come appropriata a ogni individuo, indipendentemente dagli stili di vita o dallo *status*. Essa comporterebbe sempre una scelta, per poi prendere forma all'interno di pratiche, istituzioni, gruppi reciprocamente chiusi, entro i quali si sarebbe sì effettivamente generalizzata come principio, ma sempre in un conte-

<sup>67</sup> Cfr. Id., *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 209.

<sup>68</sup> Ivi, p. 97.

<sup>69</sup> Al di là della Scrittura come testo sacro cui conformarsi, Foucault ritorna sul ruolo della scrittura nell'ambito degli esercizi spirituali filosofici e cristiani. Nei primi si tratta, fissando per iscritto ciò che si è letto e le riflessioni che ne sono seguite, di dar corpo al soggetto stesso, che si addensa attorno ai principi che ha scelto di meditare. La scrittura rientra qui in un percorso che comprende la riflessione e si conclude con la prova. Viceversa nel pensiero cristiano essa è tesa a inibire i moti dell'anima e a stanarne le colpe (cfr. Id., *La scrittura di sé*, in *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste*, vol. 3 1975-1985, cit., pp. 202-216).

<sup>70</sup> Id., *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 97.

sto settario<sup>71</sup>. La cura di sé sarebbe per la cultura antica in un rapporto essenziale con la verità, non con la legge. Foucault vi ritorna a proposito dell'*askesis*, intesa come esercizio su sé. L'idea per cui la virtù si acquisisce grazie a un'*askesis*, che risulta pertanto non meno indispensabile di una *mathesis*, è un'idea di origine assai remota, ma particolarmente viva e presente tra il I e il II secolo, in cui Foucault data l'epoca della cultura di sé. Foucault ha immediatamente premura di far luce su una questione: «a partire dal momento in cui non si considera più la conversione dal punto di vista della *mathesis* (...) bensì dal punto di vista della pratica, dell'esercizio di sé su di sé, non rischiamo forse di trovarci all'interno di un ordine di cose che non è più, ovviamente, quello della verità, ma si avvia piuttosto a diventare quello della legge, della regola, del codice?»<sup>72</sup>. Bisogna allora precisare come nel mondo greco, ellenistico e romano, l'ascesi non discenda mai da un'obbedienza alla legge.

Non è, cioè, facendo riferimento a un'istanza come quella della legge, che l'*askesis* si insedia e dispiega le sue tecniche. In realtà l'*askesis* è una pratica della verità. L'ascesi non rappresenta, infatti, un modo per sottomettere il soggetto alla legge. È piuttosto un modo per legare il soggetto alla verità<sup>73</sup>.

Si tratta in sostanza di fare piazza pulita di un equivoco e un anacronismo rischiosi: per i Greci e i Romani nel conoscere e praticare il vero non ne va soltanto della condotta del soggetto, ma del suo stesso essere. Vale a dire che, se per i moderni la questione del rapporto tra soggetto e conoscenza rimanda in modo pressoché spontaneo e immediato alla domanda sulla possibile o impossibile oggettivazione del soggetto, gli Antichi del periodo ellenistico e romano pongono piuttosto il problema della costituzione di un sapere sul mondo come esperienza spirituale del soggetto. Né d'altro canto l'obbedienza del soggetto alla legge interessava i rapporti tra soggetto e verità. È dunque questo un punto di cesura nella storia dei rapporti tra soggetto e verità, storia che passa per

la assai lunga, e molto lenta, trasformazione di un dispositivo di soggettività, definito dalla spiritualità del sapere e dalla pratica della verità da parte del soggetto in un altro dispositivo di soggettività, quello che ci è proprio, e che risulta determinato, credo, dalla questione della conoscenza del soggetto a opera del soggetto stesso, nonché dell'obbedienza del soggetto alla legge<sup>74</sup>.

Il cristianesimo segna in questo senso un punto di non ritorno: l'esercizio sarà ancora presente nella pratica conoscitiva, ma con fini diversi. Proprio le *Meditazioni* cartesiane ne sarebbero l'esempio. Noi concepiamo la meditazione come tentativo di pensare intensamente a qualcosa. Per i Greci e i Latini la *melete* o *meditatio* è assai più vicina all'esercizio che alla speculazione. «*Meletam*» – scrive Foucault – «vuol dire fare un esercizio di appropriazione, e precisamente

<sup>71</sup> Cfr. *ivi*, p. 97 e sgg.

<sup>72</sup> *Ivi*, p. 279.

<sup>73</sup> *Ibid.*

<sup>74</sup> *Ivi*, p. 281.

di appropriazione di un determinato pensiero»<sup>75</sup>. Si tratta cioè di assimilare un pensiero in modo da poterlo ripetere all'occorrenza, da averlo sempre presente. In secondo luogo la *meditatio* coincide con un'esperienza di identificazione, vale a dire che in essa «il problema non è tanto quello di pensare alla cosa in quanto tale, bensì di esercitarsi alla cosa a cui si pensa»<sup>76</sup>. La meditazione sulla morte ne è l'esempio più celebre. Ciò che è in questione nella meditazione non è dunque l'attività del soggetto col pensiero, ma viceversa l'attività del pensiero sul soggetto. Sarebbe ancora questo il significato con cui Descartes usa la parola, tant'è che nelle sue *Meditazioni* egli

non pensa affatto a tutto ciò che nel mondo potrebbe esservi di incerto e revocabile in dubbio, e neppure pensa a ciò che potrebbe essere invece ritenuto indubitabile. Tutto ciò fa parte del tradizionale esercizio scettico, mentre Descartes si mette piuttosto nella situazione del soggetto che dubita di tutto, senza tuttavia interrogarsi su tutto ciò che potrebbe risultare revocabile<sup>77</sup>.

Piuttosto egli compie un esercizio in cui il soggetto, attraverso il pensiero, mette se stesso in una determinata situazione, precisamente allo stesso modo in cui i Greci e i Romani meditavano sui mali o sulla morte. Ma il fine non è più condursi razionalmente nelle vicissitudini della vita per non lasciarsene sconvolgere, ma ricostruire correttamente l'ordine delle conoscenze cercando di cavarne conoscenze spendibili per l'uomo non nell'ottica della creazione di un rapporto positivo con sé, ma di un progresso delle scienze vantaggioso per l'uomo. Tant'è che Cartesio non formula in ultimo che una morale provvisoria, sulla quale non tornerà più a offrire una versione definitiva. Non si dimentica in proposito la critica di Pascal, che muove forse l'obiezione più radicale alla riflessione cartesiana, quella riguardante i fini di tale scienza. «Cartesio inutile e incerto» chiosa Pascal lapidario dinanzi a una scienza senza sbocchi sull'esistenza<sup>78</sup>. Pascal, come Montaigne, come Spinoza, testimonierebbero una controtendenza latente e dimenticata dalla storia del pensiero, che si terrebbe legata alla spiritualità antica, ovvero all'idea per cui la ricerca della verità esige una trasformazione del soggetto. Meditazione e metodo si sarebbero dunque fronteggiati, segnando in ultimo il trionfo del metodo.

Più esattamente, secondo Foucault, in Occidente si sarebbero conosciute e messe in atto tre grandi forme di riflessività, ovvero di esercizio o riflessione del pensiero su se stesso. La prima, quella platonica, è quella della memoria. L'accesso al vero avviene in essa nella forma del riconoscimento, e comporta la modificazione del soggetto, che ne è come liberato e torna verso la sua patria e il suo essere proprio. La seconda coincide con la meditazione come forma di riflessività, praticata anzitutto dagli stoici, in cui si mette alla prova ciò che si pensa, ovvero se si agisce secondo ciò che si pensa, avendo come obiettivo una

<sup>75</sup> Ivi, p. 316.

<sup>76</sup> *Ibid.*

<sup>77</sup> Ivi, p. 317.

<sup>78</sup> B. Pascal, *Pensieri*, trad. it. di G. Auletta, Milano, Mondadori, 2008, p. 147.

certa trasformazione del soggetto che dovrà costituirlo come soggetto etico della verità. In ultimo il metodo, che «consente di determinare quale sia la certezza che potrà servire da criterio per ogni possibile verità e che, a partire da qui, ovvero a partire da tale punto fisso, procederà di verità in verità fino all'organizzazione e alla sistematizzazione di una conoscenza oggettiva»<sup>79</sup>. Dal XVI al XVII secolo si sarebbe compiuta una lenta conversione dalla meditazione al metodo, «avendo come testo fondamentale, evidentemente, Descartes, che è colui il quale ha effettuato, in un testo che si intitola le *Meditazioni*, la fondazione stessa di ciò che costituisce un metodo»<sup>80</sup>. Siamo dunque davanti al fatto paradossale per cui in Cartesio proprio la meditazione fonda il metodo, così come in Pascal è la ragione stessa che, spinta alle sue estreme conseguenze, pone l'esigenza di un suo ribaltamento per poi tornare, alla luce della fede, a percorrere le sue vie. Il metodo non rimpiazza la meditazione ma pretende d'esserne lo sviluppo più conseguente: converte il sapere di spiritualità in sapere di conoscenza, trasfigurando e superando una volta per tutte un certo approccio al sapere. Per gli stoici, ma in modo abbastanza continuo nell'Antichità, si tratta di intervenire sul flusso delle rappresentazioni, così come spontaneamente si presentano, per operare un controllo e un dominio su di esse. Il «metodo intellettuale», per contro, consiste nel dotarsi di una definizione sistematica della legge di successione delle rappresentazioni, e nell'ammetterle nello spirito solo a condizione che esse abbiano tra loro un legame tanto cogente da indurre logicamente, indubitabilmente a passare dall'una all'altra. «Il passaggio dall'esercizio spirituale al metodo intellettuale risulta, con tutta evidenza, particolarmente chiaro in Descartes»<sup>81</sup>, in cui tanto rigore nell'enucleazione del metodo si spiegherebbe proprio in reazione a quella spiritualità così vischiosa e ingombrante nell'avanzare della conoscenza.

Credo non si possa comprendere la meticolosità con cui egli definisce il proprio metodo, se non si tiene conto che ciò contro cui egli si scaglia, ciò da cui egli vuole distinguersi e separarsi, è per l'appunto costituito da tutti quei metodi di esercizio spirituale che venivano abitualmente praticati all'interno del cristianesimo, e che derivavano dagli esercizi spirituali propri dell'Antichità, e in particolare dello stoicismo<sup>82</sup>.

È evidente come, nel ricostruire questa storia, l'intento di Foucault sia quello di trarne l'ispirazione o la traccia per un diverso modo di rapportarsi al vero. Nel mondo antico la tensione alla verità è di per se stessa un *ethos* che, anche quando richiede la guida di un Altro, ha come fine il conseguimento del pieno dominio su sé: una salvezza tutta terrena, che si raggiunge percorrendo le vie della cura di sé. Viceversa l'etica cristiana, per molti tratti continua allo stoicismo, scalza il fine della padronanza e del godimento di sé, destinando il soggetto a una salvezza ultramondana ch'egli potrà ottenere attraverso l'adesione sen-

<sup>79</sup> M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 411.

<sup>80</sup> *Ivi*, p. 412.

<sup>81</sup> *Ivi*, p. 259.

<sup>82</sup> *Ibid.*

za riserve alle prescrizioni di un'etica universale e santa, comandata dalla Scrittura e mediata dai suoi ministri. Non che la cultura antica valga come origine perduta cui occorre fare ritorno, ma essa interessa come formalizzazione di un discorso etico che non prevede assoggettamento all'autorità di un Altro: una morale senza peccato e senza espiazione. Una nuova genealogia della morale dunque, che tra l'uomo del duello e l'armento cristiano intravede un soggetto costituitosi nel dominio su sé, non come modello ma come possibilità di una soggettivazione senza assoggettamento.



**Valeria Gammella**

Università di Napoli "Federico II"  
valegam@hotmail.it

**– Foucault legge Cartesio. Metodo e soggettivazione nelle "Meditazioni metafisiche"**

Citation standard:

GAMMELLA, Valeria. Foucault legge Cartesio. Metodo e soggettivazione nelle "Meditazioni metafisiche". *Laboratorio dell'ISPSPF*. 2014, vol. XI. DOI: 10.12862/ispf14L302.

Online: 18.12.2014

**ABSTRACT**

*Foucault reads Descartes. Method and subjectification in the "Metaphysical meditations"*. This essay aims a genealogy about Foucault's interpretation of Descartes in the light Foucault's interpretation of his own work. In one of his last interviews, he shows how the theme of his reflection wasn't just the power but rather the ways in which the individual is made "subject": by knowledge, by «practices of division» that objectify him in the figures of the insane, the criminal, the abnormal, and finally by an autonomous self plasmation that Foucault finds in ancient ethics. Each one of these topics reflects a particular phase of Foucault's thought, in which he deals with Descartes according to different intents and approaches. So this essay follows the development of Foucault's reflection starting from his interpretation of Descartes.

**KEYWORDS**

M. Foucault; R. Descartes; Subject; Spirituality; Ethics

**SOMMARIO**

L'articolo si propone una genealogia della lettura foucaultiana di Cartesio alla luce dell'interpretazione che lo stesso Foucault offre del proprio lavoro. In uno dei suoi ultimi interventi egli chiarisce infatti come il vero tema della sua riflessione non sia stato precisamente il potere quanto i modi in cui l'individuo viene reso "soggetto": attraverso il sapere, attraverso quelle «pratiche di divisione» che lo oggettivano nelle figure del folle, del delinquente, dell'anormale, e, in ultimo, attraverso una plasmazione autonoma di sé di cui Foucault ritrova la traccia nell'etica antica. A ciascuno di questi nodi tematici corrisponde una "fase" del pensiero foucaultiano, in cui Cartesio compare secondo intenti e intonazioni differenti. L'interpretazione di Cartesio diviene dunque la lente a partire da cui seguire la curva della riflessione foucaultiana.

**PAROLE CHIAVE**

M. Foucault; R. Cartesio; Soggetto; Spiritualità; Etica

Laboratorio dell'ISPSPF  
ISSN 1824-9817  
[www.ispf-lab.cnr.it](http://www.ispf-lab.cnr.it)

