

C'è posto per la filosofia nella filosofia di Foucault? ¹

Gaetano Rametta

1. Nella lezione inaugurale del corso *L'Hermeneutique du sujet* ², Foucault identifica una soglia di differenziazione tra filosofia antica e filosofia moderna. Nella filosofia antica, il saggio non è soltanto il sapiente, il conoscere non è finalizzato soltanto alla scoperta delle strutture fondamentali del mondo. In altri termini, non c'è ancora la scissione tra soggetto e oggetto. Il pensiero non è ancora l'attività attraverso la quale la mente può rivelare i rapporti che legano gli oggetti gli uni agli altri, traducendoli in relazioni logico-matematiche. Il criterio dell'evidenza non ha ancora subordinato a sé l'attività filosofica; il sapere non è ancora al servizio esclusivo della tecnica, intesa come capacità di manipolazione degli oggetti esterni conformemente ai fini ed ai bisogni del soggetto. Di contro, in età moderna, la *sophia* si separa completamente dalla *phronesis*: se già nell'antichità l'uomo prudente, il saggio (*phronimos*) non doveva essere necessariamente un uomo di scienza (*sophos*, "savant"), il sapere dell'uomo di scienza, nella modernità, non si limita ad essere distinto, ma diventa del tutto indifferente rispetto alla capacità di guidare con saggezza la propria condotta nella vita.

Ora, in HS si tratta di fare un passo indietro rispetto agli sviluppi moderni, ma di farlo non al modo della fenomenologia husserliana, bensì attraverso la rilettura dei testi che, a partire da Platone e soprattutto nell'età ellenistica e romana, hanno posto al centro dell'attenzione il tema del *souci de soi* ("epimeleia heautou"). Per Foucault, non si tratta di operare soltanto sul piano della storia, ma di evidenziare come questo "phénomène culturel d'ensemble" sia stato al tempo stesso "un événement dans la pensée": e non solo nella misura in cui si è collocato all'interno di una determinata sezione nel divenire cronologico della storia, ma soprattutto nella misura in cui esso è stato, anzi è tuttora rilevante per la definizione du "notre mode d'être de sujet moderne" (HS 11). È ciò che poco più avanti, nella stessa lezione, Foucault ribadisce con forza, quando precisa che non si tratta semplicemente di ricostruire un aspetto particolare "dans l'histoire des représentations (...) des notions ou des théories", ma di valorizzare il tema in questione in quanto riguarda "l'histoire même de la subjectivité ou, si vous voulez, (...) l'histoire des pratiques de la subjectivité" (HS 13).

È una precisazione rilevante, che sottolinea il carattere divergente della ricerca di Foucault rispetto a un'impostazione come quella di Heidegger, o di Derrida. La "subjectivité" non è infatti legata a una storia dell'essere, non rimanda al movimento originario con cui l'essere in pari tempo si dà e si nasconde; non riguarda nemmeno il modo con cui l'origine si presenta sempre come origine assente, perduta, presente solo nelle sue tracce, come tracce di qualcosa che non sarà mai, non sarà mai stato semplicemente presente. La soggettività è soggetto, e il soggetto è sempre una "piega" determinata in rapporto a pratiche, esercizi, condotte. Questa "piega" – metafora che Foucault impiega fin da *La pensée du dehors*, e che tanta importanza avrà per un pensatore come Deleuze – è sempre istituita in base a regimi di saperi, poteri, veri-dizioni;

¹ Già comparso in B. Giacomini, F. Grigenti, L. Sanò (a cura di), *La passione del pensare. In dialogo con Umberto Curi*, Mimesis, Milano-Udine, 2011, pp. 339-351

² M. Foucault, *L'Hermeneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, Hautes Études, Gallimard-Seuil, Paris 2001 (d'ora in poi abbreviato con la sigla: HS); tr. it. di M. Bertani, *L'ermeneutica del soggetto*, Feltrinelli, Milano 2003.

è sempre il risultato, e al tempo stesso la posta in gioco, di una molteplicità di conflitti, di forze, di strategie.

Ma allora: come determinare il ruolo che, all'interno della storia di queste pratiche, ha giocato il *souci de soi*? E se all'altezza del *souci de soi* le pratiche di (auto)costruzione del soggetto, il dinamismo della soggettivazione stringevano in un unico, saldo legame etica e verità, che cosa è successo, alle origini del moderno, perché questo legame si allentasse fin quasi a scomparire? La risposta, comunque problematica e provvisoria, viene fornita da quello che Foucault chiama “*le «moment cartésien»*” (HS 15). In che cosa consiste, qual è l'operazione di cui siffatto “momento” è l'operatore decisivo? Si tratta del fatto che, pur con tutte le limitazioni e attenuazioni richieste, “*le «moment cartésien»*” ha operato una disgiunzione tra quello che nella “cultura” del *souci de soi* andava di pari passo: o meglio, più che di una disgiunzione, per Foucault si tratta di una ri-valutazione, di una disgiunzione nell'attribuzione dei valori positivo e negativo, che la modernità attribuisce da un lato al precetto delfico del “conosci te stesso” (*gnothi seauton*), dall'altro alla pratica del *souci de soi* (cfr. HS 15). È qui che “*le «moment cartésien»*” si contrae, nella lezione di Foucault, nella figura di Descartes e delle sue *Méditations*, a cui Foucault ascrive la funzione aurorale – che già aveva riconosciuto a Descartes in rapporto alla ripartizione tra *raison et folie* – di determinare per tutta la modernità la relazione tra conoscenza e *souci de soi*.

Tale relazione si costituisce ora in base allo scioglimento del nesso tra conoscenza e cura di sé. Inoltre, a tale rottura si accompagna un'inversione di valore. Mentre nell'antichità la cosa più importante era la cura di sé, nella modernità tutto il peso si sposta sulla conoscenza di sé (il *cogito* cartesiano), che garantisce al soggetto l'accesso alla verità. L'insieme di pratiche raccolte nell'antica “*epimeleia heautou*” scompare dall'orizzonte della filosofia.

Certamente, tutto questo comporta una decisiva dislocazione dello stesso *gnothi seauton* (tra il significato che esso assume in Socrate e quello che assume in Descartes, “*la distance – sottolinea Foucault – est immense*”, HS 16); ma ciò su cui è bene insistere, è che questo primato del “conosci te stesso” comporta la completa svalorizzazione della “cura di sé”, col risultato che quest'ultima viene ad essere “*exclu[e] du champ de la pensée philosophique moderne*”, *ibid.*).

Per chiarire meglio il suo pensiero, Foucault propone una distinzione terminologica tra “*philosophie*” e “*spiritualité*”: e poiché il passo riveste, a mio avviso, un'importanza cruciale, forse è opportuno riportarlo per esteso:

Appelons « philosophie » la forme de pensée qui s'interroge sur ce qui permet au sujet d'avoir accès à la vérité, la forme de pensée qui tente de déterminer les conditions et les limites de l'accès du sujet à la vérité. Eh bien, si on appelle cela la « philosophie », je crois qu'on pourrait appeler “spiritualité” la recherche, la pratique, l'expérience par lesquelles le sujet opère sur lui-même les transformations nécessaires pour avoir accès à la vérité (HS 16).

Quali sono, più in particolare, le caratteristiche della spiritualità? Foucault individua i seguenti tratti principali. Il primo consiste nel fatto che il soggetto non ha un accesso immediato alla verità, e dunque – secondo elemento – deve attuare una modificazione o “*transformation*” di sé, se vuole entrare in possesso o perlomeno instaurare un rapporto produttivo alla verità. È in questo senso che, nella spiritualità, la verità comporta la messa in gioco dell'essere del soggetto. Accettare di essere messo in gioco dalla verità, implica dunque inevitabilmente di operare in rapporto a sé perché la verità possa trovare accesso in noi stessi, così come noi possiamo trovare il cammino o la

via che ci conducano alla verità. È ciò a cui i Greci, con Platone, avevano dato il nome di *eros*, nome che Foucault propone di assumere (“*très conventionnellement*”, HS 17) per designare “*le mouvement qui arrache le sujet à son statut et à sa condition actuelle*” (*ibid.*).

Ma l'*eros* non basta. L'*eros* designa il movimento, ma non è sufficiente perché il movimento si produca. Condizione per la produzione del movimento è che il soggetto operi in rapporto a sé quella trasformazione o rivolgimento (“*conversion*”, dice anche Foucault), che ponga il soggetto in grado di sperimentare l'*eros* che lo congiunge alla verità. In questo caso, si tratta di un vero e proprio esercizio, di un vero e proprio “*travail*”, in cui la materia che si tratta di elaborare non è qualcosa di esterno al soggetto, bensì è il soggetto stesso. È qui che compare un termine-chiave nella ricerca dell'ultimo Foucault, quello di *askesis*, indicante appunto il percorso di una modificazione operata da sé su sé, “*dont on est soi-même responsable dans une longue labeur qui est celui de l'ascèse*” (*ibid.*). Foucault conclude dunque l'esposizione di questo secondo punto, indicando nell'*eros* e nell'*askesis*

Les deux grandes formes par lesquelles, dans la spiritualité occidentale, on a conçu les modalités selon lesquelles le sujet devait être transformé pour devenir enfin sujet capable de vérité (HS 17).

Ma vi è, infine, una terza caratteristica, che è altrettanto importante delle prime, e che ne costituisce, in qualche modo, il coronamento. Una volta attinta la verità, una volta instaurato il rapporto di partecipazione del soggetto al vero, il vero non appare come oggetto staticamente rappresentato alla mente del soggetto, non emerge come qualcosa di semplicemente presente in quanto *vor-gestellt*, bensì appare esso stesso come qualcosa di mobile e vivo. Ciò significa che nel momento in cui s'instaura il rapporto del soggetto alla verità, la verità retroagisce sul soggetto: solo la retro-azione della verità sul soggetto permette di determinare la relazione tra il soggetto e la verità in termini di esperienza, e di qualificare questa esperienza in termini di partecipazione. Nessuna partecipazione erotica del soggetto al vero, senza comunicazione del vero al e nel soggetto.

Ora, nella misura in cui tale comunicazione non avviene semplicemente *dal vero verso* il soggetto, ma è la comunicazione *del vero nel e attraverso* il soggetto, tale comunicazione non può lasciare intatto l'essere del soggetto. Il soggetto non può non essere ulteriormente trasformato dalla verità cui esso partecipa, da quelli che Foucault chiama “*effets «de retour» de la vérité sur le sujet*” (*ibid.*). E dunque, è solo in questo terzo elemento che si compie la trasformazione iniziata dall'*askesis* e goduta nell'*eros*, è solo in questo terzo momento che la modificazione, la trasformazione e la conversione diventano trasfigurazione e compimento: “*La vérité, c'est ce qui illumine le sujet; la vérité, c'est ce qui lui donne la béatitude; la vérité, c'est ce qui lui donne la tranquillité de l'âme*” (HS 18). Così Foucault può concludere:

En bref, je crois qu'on peut dire ceci: pour la spiritualité, jamais un acte de connaissance en lui-même et par lui-même, ne pourrait parvenir à donner accès à la vérité s'il n'était préparé, accompagné, doublé, achevé par une certaine transformation du sujet (...) dans son être de sujet (*ibid.*).

Non faccio altro che anticipare le obiezioni che lo stesso Foucault si rivolge nella seconda ora di questo *Cours*, se evidenzio come la definizione qui impiegata per definire la spiritualità e differenziarla dalla filosofia, sia del tutto pertinente per descrivere “il

lavoro, la pazienza, la fatica” (Hegel) di buona parte della stessa filosofia moderna. Quest’ultima, infatti, ha interpretato il rapporto tra pensiero e verità proprio come esercizio di auto-modificazione del soggetto in rapporto a sé attraverso la conoscenza del vero. Di conseguenza, buona parte del pensiero moderno ha cercato di emancipare il vero dallo statuto di oggetto immediatamente presente di fronte alla “mente”, per immetterlo come momento decisivo nell’esperienza di auto-costruzione del soggetto (critica della *Vorstellung* e dei suoi «presupposti» da parte di Fichte, Hegel, Husserl, Heidegger e così via...).

In effetti, Foucault insiste a più riprese sulla necessità di non intendere “*le «moment cartésien»*” come una cesura che si sarebbe prodotta istantaneamente e una volta per tutte nel *continuum* storico; allo stesso modo, egli insiste nello smarcare lo stesso Descartes dal “momento” a cui pure fornisce il suo nome (a questo proposito, cfr. HS 27-32, con il rilievo particolarmente interessante sulla portata meditativa e “spirituale” della psicanalisi di Lacan, e il richiamo alla stessa *Phénoménologie de l’Esprit* di Hegel).

Però si tratta di attenuazioni, precisazioni, complicazioni che non modificano il quadro di fondo, e che rischiano invece di accentarne il carattere aporetico. Infatti, appare piuttosto riduttivo ricondurre l’elemento meditativo dell’esperienza *moderna* del pensiero a una pura e semplice riemersione, benché ricorrente, dei temi “spirituali” che sarebbero stati propri del pensiero antico. Se la dimensione meditativa, che pure lo stesso Foucault aveva magistralmente insegnato a riconoscere nel suo significato trasformativo in rapporto al soggetto (cfr. il celeberrimo *Mon corps, ce papier, ce feu* pubblicato come appendice alla seconda edizione della *Histoire de la Folie* in risposta alle critiche derridiane), fosse invece *strutturale* per la costituzione stessa della filosofia moderna, perlomeno nei suoi autori caratterizzanti, la ripartizione foucaultiana sarebbe messa in crisi nella sua totalità. La ripartizione, in altri termini, non potrebbe più essere tra “spiritualità” e “filosofia”, bensì dovrebbe rendere conto di un conflitto interno alla determinazione stessa del sapere in termini di “scienza”, quando il concetto di “scienza” è impiegato dalla filosofia e quando esso è inteso nell’accezione – che sarebbe del resto assai fuorviante attribuire agli “scienziati” – di critica e accumulo di “conoscenze” *separate dal movimento di pensiero che pure le produce e le ha prodotte nel “lavoro” stesso degli scienziati.*

Del resto, si tratta di digressioni solo in apparenza: è lo stesso Foucault che determina il rapporto tra *gnothi seauton* ed *epimeleia heautou* come “*quelque chose qui tient au problème de la vérité et de l’histoire de la vérité*” (HS 15). Da questo punto di vista riemerge anche la questione del rapporto con Heidegger. Da un lato, come abbiamo detto, la nozione foucaultiana di soggetto e soggettività sembra smarcarsi nettamente rispetto a quella heideggeriana. In Foucault, si tratta di processi multipli e conflittuali tra strategie concorrenti di veri-dizione e correlate modalità di soggettivazione; in Heidegger, ciò che è in gioco è l’invio destinale dell’essere (*Ge-schick*) che nel suo darsi e nascondersi determina la storia dell’Occidente (*Ge-schichte*) come storia della metafisica. La soggettività compare come Evento (*Er-eignis*), al tempo stesso appropriante e disappropriante, all’interno di questa storia come destino dell’essere. D’altra parte, nel manoscritto che conclude l’ultimo corso al Collège de France³, vediamo che Foucault interpreta il suo proprio tentativo non tanto come opposto o alternativo, ma come una

³ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1984*, Hautes Études, Gallimard-Seuil, Paris 2009 (abbreviato con la sigla: CV); tr. it. di M. Galzigna, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France 1984*, Feltrinelli, Milano 2011.

sorta d'integrazione complementare alla storia della metafisica, in un'accezione che sembra fortemente influenzata da Heidegger. Riprendendo il tema dei “*Rapports entre sujet et vérité*”, egli annota:

il s'agit là de l'autre versant de l'événement que les historiens de la philosophie connaissent bien, dans lequel les relations de l'être et de la vérité sont définies sur le mode de la métaphysique (...) Ces rapports, j'ai essayé de les étudier dans leur autonomie relative par rapport à celle-ci (= une indépendance qui implique tout aussi bien une présence de rapports); j'ai essayé de les étudier du point de vue de la pratique de soi (CV 309).

In questa auto-interpretazione, che non possiamo sapere se sarebbe stata ulteriormente problematizzata, la portata filosofica dell'impresa foucaultiana rischia di apparire stranamente ridimensionata. Le pratiche di veri-dizione, i processi multipli e complessi della soggettivazione, rischiano di apparire momenti complementari di una struttura storica più ampia, dalla portata in fondo ben più decisiva.

È vero che parlare di “*complementarietà*” rispetto all'instaurarsi della metafisica sembra implicare uno statuto di pari dignità concettuale. Ma in questa pacificazione reciproca, è la ricerca di Foucault che ha tutto da perdere. Da una parte, infatti, la sua radicalità consisteva proprio nello smantellare ogni concezione del soggetto e della soggettività svincolata dalle pratiche concrete della costruzione di sé. Dall'altra, tale prospettiva assume come “*vera*” la posizione heideggeriana, secondo cui col pensiero di Platone inizierebbe la deformazione in direzione metafisica del pensiero occidentale.⁴

Insomma, senza voler attribuire alcun valore di definitività a questi ultimi appunti, essi segnalano perlomeno un'incertezza che, evidentemente, nel pensiero di Foucault era rimasta fino alla fine. Un'incertezza, inoltre, che proprio all'altezza dell'“evento” inaugurale della “metafisica”, avrebbe sospeso il portato critico della veri-dizione, assumendo tacitamente il discorso di Heidegger non come modalità strategica di costruzione di “una” verità nel linguaggio, ma come modalità rivelativa, nel discorso del filosofo, dell'essere come verità (“metafisica”).

2. Sembra che la definizione di filosofia coincida, in questa prima lezione di HS, con la nozione di filosofia “moderna”; in altri termini, sembra che non ci sia filosofia prima della modernità. Nell'antichità, infatti, il tema della conoscenza non sarebbe mai stato separato da quello della spiritualità; e se la filosofia è l'attività che presuppone l'accesso alla verità mediante la sola conoscenza, è evidente che, nel suo senso rigorosamente conforme alla definizione di Foucault, solo l'età moderna ha una filosofia in senso stretto.⁵ Non solo: identificando la filosofia come attività di conoscenza

⁴ Come noto, ciò avverrebbe attraverso la riduzione della verità a “correttezza” (*orthotes*), con la perdita della felice ambiguità che collegava ancora, prima di Platone, velarsi e dis-velarsi della verità come movimento della *aletheia*

⁵ “Donc pendant toute l'Antiquité (...) jamais le thème de la philosophie (comment avoir accès à la vérité?) et la question de la spiritualité (quelles sont les transformations dans l'être même du sujet qui sont nécessaires pour avoir accès à la vérité?), jamais ces deux questions n'ont été séparées” (HS 18). Ciò vale anche per Socrate e Platone: “Ils n'ont pas été séparées pour Socrate et Platon: l'*epimeleia heautou* (souci de soi) désigne précisément l'ensemble des conditions de spiritualité, l'ensemble des transformations de soi qui sont la condition nécessaire pour que l'on puisse avoir accès à la vérité” (*ibid.*). Viceversa: “on peut dire qu'on est entré dans l'âge moderne (je veux dire, l'histoire de la vérité est entrée dans sa période moderne) le jour où on a admis que ce qui donne accès à la vérité (...) c'est la connaissance, et la connaissance seulement (...) Je crois que l'âge moderne de l'histoire de la vérité commence à partir du moment où ce qui permet d'accéder au vrai, c'est la connaissance elle-même et elle seule” (HS 19). Ora, è

svincolata dall'insieme delle pratiche spirituali di costruzione del sé, la filosofia non può più essere distinta dalle scienze genericamente intese. In altri termini, Foucault è costretto a presupporre un'identificazione, un'assimilazione tra le nozioni di sapere e conoscere, tra modalità specifiche di costituzione del discorso filosofico, e procedure metodologiche della conoscenza scientifica.

Ma buona parte del pensiero moderno (anche qui, penso soprattutto alla filosofia classica tedesca) si è caratterizzata proprio per la messa in luce della differenza tra sapere (*Wissen*) e conoscenza (*Erkenntnis*), laddove la conoscenza in senso oggettivante si costituisce proprio come sottrazione al sapere del movimento di pensiero che lo istituisce in quanto tale. In altri termini, se la filosofia è l'auto-instaurazione del sapere come movimento di pensiero consapevole di sé, e soltanto per questo in grado di porre anche le condizioni di possibilità della conoscenza (distinta dal sapere), la pretesa della conoscenza di autonomizzarsi dal sapere, o in altri termini dal movimento di pensiero da cui essa stessa dipende, è proprio ciò che dà luogo al processo indicato da Foucault. Ora, è proprio la filosofia nella versione moderna a renderci consapevoli di tutto questo.

Un'ultima osservazione, che ci consentirà di sviluppare ulteriormente il problema del “posto” della filosofia nel pensiero di Foucault. Quando Foucault definisce la filosofia come ricerca delle condizioni per l'accesso alla verità da parte del soggetto, egli assume curiosamente una delle definizioni possibili per definire la filosofia critica a partire da Kant. Anche qui, non può essere sottaciuto il rischio di un corto-circuito storico-concettuale: è valida questa definizione di filosofia per l'aspetto “filosofico” del pensiero antico, in particolare platonico? Voglio dire: operando la separazione analitica – su cui lo stesso Foucault ci insegna a stare in guardia, ma che lui stesso compie a fini espositivi – tra “filosofia” e “spiritualità”, e sottolineando la loro inseparabilità nel pensiero platonico, è possibile ricondurre il lato “filosofico” di questa ricerca a qualcosa che attiene alla ricerca di “condizioni” per quello che Foucault a più riprese indica come “accesso del soggetto alla verità”? Non c'è il rischio di proiettare a ritroso, su Platone, una particolare interpretazione, di matrice neo-kantiana, dell'impresa filosofica di Kant, e più generalmente della filosofia trascendentale?

Sono domande che non hanno lo scopo di andare a cercare influenze nascoste, né di svelare sensi segreti celati al di “sotto” del testo. Il loro senso, posto che ce l'abbiano, consiste nel cercare di mostrare perché le questioni aperte negli ultimi corsi non esauriscano la loro portata all'interno degli ultimi corsi, bensì esigano di oltrepassare il loro orizzonte, e di chiamare in causa altri aspetti della produzione foucaultiana. In questo senso, anche se non è facile, cerco di emancipare la mia lettura dal modello del commentario, e di rendere giustizia – *si parva licet* – al pensiero di Foucault. E visto che il mio intervento tratta del “luogo” della filosofia nel pensiero di Foucault, non è possibile ignorare i testi prodotti da Foucault nel corso degli anni Sessanta su problemi di letteratura. È qui che il tema del nostro intervento emerge con particolare chiarezza; e sono alcuni di questi testi che vorrei particolarmente interrogare, per sviluppare ulteriormente la domanda che dà il titolo al mio intervento: se vi sia “posto” per la filosofia nella filosofia di Foucault.

proprio questo scarto che chiama in causa il filosofo e la filosofia: “C'est-à-dire, à partir du moment où (...) sans que son être de sujet ait à être modifié (...) le philosophe (ou le savant, ou simplement celui qui cherche la vérité) est capable de reconnaître, en lui-même et par ses seuls actes de connaissance, la vérité et peut avoir accès à elle” (*ibid.*). Sempre senza dimenticare che si tratta di un'esposizione orale a fini didattici, è comunque significativa l'assimilazione tra il filosofo, lo scienziato e chiunque in un modo o in un altro cerchi la verità.

È chiaro che in questo modo mi allontano anche dalla pretesa di una ricostruzione cronologico-evolutiva del suo pensiero. Credo che per valutare la sua portata, sia necessario considerarlo per così dire come “tutto d’un pezzo”. Mi rendo conto che questa impostazione si presta a svariate obiezioni, ma è quella che mi permette di problematizzare, in una direzione che spero sia filosoficamente produttiva, la questione posta a tema dal mio intervento. E allora, prima di chiamare in causa i testi a cui farò più dettagliatamente riferimento, vorrei indicare il “luogo” filosofico all’altezza del quale si pone, dal mio punto di vista, la questione della letteratura in Foucault.

Questo luogo, sono proprio gli ultimi corsi a indicarcelo. Foucault iscrive la letteratura nella faglia che si apre tra sapere e conoscere. Non riconoscendo questa faglia come propria del discorso filosofico, egli schiaccia la filosofia sull’equazione tra sapere e conoscenza, ed è costretto a riaprire il dinamismo della soggettivazione in termini di pratiche *esterne*, od *esteriori* alla filosofia. Il luogo della differenza incomponibile, a partire dalla quale la filosofia, e proprio la filosofia *moderna*, costruisce il proprio movimento come esposizione della differenza tra sapere e conoscere, esercizio in atto del pensiero e sue ricadute oggettivanti, Foucault deve trovarlo *al di fuori della filosofia*, perché quello scarto, quella differenza, egli non li riconosce alla filosofia.

La *letteratura* emerge allora come il luogo, o meglio come il *non-luogo* di questa dislocazione indefinita del soggetto in rapporto a sé, che la filosofia è destinata vocationalmente a chiudere nel circolo riflessivo dell’identità dell’autocoscienza con sé. E dunque, se la filosofia è quell’esercizio di pensiero attraverso cui il soggetto pretende d’istituirsi nella salda *certezza* del proprio *sapere di sé*, per riattivare lo *spazio* della differenziazione di *sé da sé*, sarà necessario perdere proprio quella *certezza*, legata all’identità riflessiva dell’autocoscienza: sarà necessario abbandonare il circolo rassicurante del sapere filosofico, per *aprirsi* ad un *fuori*, che non sia più *relativo* al sé dell’autocoscienza, ma si dispieghi nella dimensione di un fuori “puro” (appellativo impiegato da Foucault), che nel linguaggio filosofico tornerebbe forse a chiamarsi “incondizionato” e “assoluto”. I predicati che caratterizzavano il sapere filosofico diventerebbero allora i predicati che caratterizzano il *fuori* (“*dehors*”). Ma per caratterizzare il *dehors*, essi dovrebbero perdere sia lo statuto di predicati (aspetto *denotativo* del *riferimento* a un *soggetto*), sia lo statuto di concetti (aspetto *connotativo* del *sensu* veicolato da una filosofia assunta come *sapere*). In altri termini, essi dovrebbero cancellare se stessi, e manifestare il “vuoto” della loro sparizione nel *dehors* ad essi irriducibile del linguaggio.

Ora, negli scritti degli anni Sessanta, è possibile evidenziare un’oscillazione, forse un’*indecisione* che sembra costitutiva del pensiero di Foucault quando è in gioco il suo rapporto con la filosofia. Nel saggio su Bataille del 1963⁶, per esempio, troviamo scritto:

L’effondrement de la subjectivité philosophique, sa dispersion à l’intérieur d’un langage qui la dépossède, mais la multiplie dans l’espace de sa lacune, est probablement une des structures fondamentales de la pensée contemporaine (T 270).

Ma significa questo che la filosofia sia morta, che siamo giunti alla fine della filosofia? Foucault lo nega, e negandolo chiarisce meglio il suo pensiero:

⁶ M. Foucault, *Préface à la transgression* (abbreviato con la sigla: T), in Id., *Dits et écrits I*, Quarto Gallimard, Paris 2001, 261-278 (abbreviato con la sigla: DE I).

Il ne s'agit pas d'une fin de la philosophie. Plutôt de la fin du philosophe come forme souveraine et première du langage philosophique (ibid.).

È in questo senso che l'opera di Bataille può essere intesa come “*exemplaire*”, proprio nella misura in cui egli “*n'a cessé de rompre en lui, avec acharnement, la souveraineté du sujet philosophant*” (T 271). Sembrerebbe dunque che la filosofia possa continuare, ma in una forma radicalmente decentrata, addirittura “*inverse*” rispetto a quella “*qui a soutenu[e], depuis Socrate sans doute, la sagesse occidentale*”, alla quale “*le langage philosophique promettait l'unité sereine d'une subjectivité qui triompherait en lui*” (ibid.). Adesso il linguaggio, anche il linguaggio filosofico, si sgancia dalla presunta sovranità di un soggetto che lo potrebbe governare dall'alto di una superiore consapevolezza. È il tramonto dell'illusione riflessiva, e tale tramonto si accompagna all'emersione del linguaggio come superficie *senza soggetto*, o meglio, all'interno della quale il soggetto compare non più come istanza che si pone autonomamente, ma come sua semplice increspatura. Come verrà detto ne *La pensée du dehors*, a proposito di Blanchot, si tratta di un linguaggio “*qui n'est parlé par personne*”, e all'interno del quale “*tout sujet n'y dessine qu'un pli grammatical* (DE I, 565). Ma in questo caso, non siamo già più nel linguaggio puro e semplice, ma in un linguaggio che è divenuto esposizione dell'assenza di soggetto che lo abita, e che con ciò stesso lo espone al suo fuori. Questo fuori, dunque, non è semplicemente dato, ma si istituisce come effetto di una pratica esercitata dal linguaggio sul linguaggio stesso, senza transitare più per la finzione di un “autore” che sarebbe in grado di esercitare, su di esso, una propria “sovranità”. È a questa esposizione del linguaggio verso il suo “fuori”, che Foucault attribuisce il nome di “letteratura”.

In altri testi, Foucault allude alla possibilità di una “ontologia della letteratura”, che dovrebbe basarsi proprio su questo riferimento a sé stesso del linguaggio. In questo caso, si tratterebbe però di un'auto-referenzialità radicalmente anti-riflessiva, incompatibile col movimento di ripresa dialettica del soggetto attraverso il passaggio nell'esser-altro da sé. Se c'è una filosofia che finisce, è proprio questa filosofia di tipo dialettico, in cui la negazione funziona a pieno regime proprio quando innesca il processo del ritorno auto-riflessivo della coscienza all'identità con sé. È proprio per distinguerlo dall'esito “interiore” e coscienziale della dialettica, che Foucault sembra intendere come la forma più compiuta di una filosofia concepita fin dal suo inizio come esercizio di riflessione, che Foucault parla, in rapporto a Blanchot, di un “pensiero del fuori”. È interessante rilevare che tale espressione vuole indicare uno smarcamento non solo rispetto a ogni assetto di pensiero di tipo dialettico, bensì anche rispetto a quella che qui Foucault chiama “la positività del nostro sapere”.

È un'ulteriore traccia della continuità della posizione di Foucault rispetto alla filosofia. Quest'ultima è separata dal sapere, perché del sapere pretende di delineare le condizioni di possibilità: senza rendersi conto che essa stessa è condizionata ogni volta da una determinata *episteme*, *episteme* che, ben lungi da essere fondata e giustificata nella sua possibilità dalla filosofia, costituisce l'orizzonte strutturale all'interno del quale la filosofia si può esercitare, ed esercitare solo secondo *determinate* modalità. Schiacciata tra l'*episteme* come orizzonte strutturale dei saperi, e la “positività” dei saperi che di questo orizzonte costituiscono le articolazioni concrete, essa non solo è scalzata dalle sue pretese di fondazione in senso trascendentale, ma in questa cornice rischia letteralmente di non trovare più “posto”.

A meno che non cerchi di “riprendersi” proprio dal lato del linguaggio. Ma riprendersi dal lato del linguaggio, significherebbe assumere fino in fondo il

decentramento del soggetto rispetto al linguaggio stesso, apprendere davvero, da parte del filosofo, “*qu’il y a, à côté de lui, un langage qui parle et dont il n’est pas maître*” (T 270). Ma ancora più importante, per Foucault, è la scoperta da parte del filosofo che quando prende la parola, questa presa di parola procede a partire da posizioni di volta in volta diverse rispetto al linguaggio. Non soltanto insomma c’è un linguaggio che “ci” parla, più che non sia parlato da noi: questa è già una scoperta hegeliana, ed è del tutto compatibile con l’instaurazione di una scienza filosofica di tipo dialettico, anzi è esattamente ciò a partire da cui Hegel ritiene necessario, per il pensiero, pervenire alla realizzazione di una scienza siffatta (cfr. per tutti la *Vorrede* del 1831 alla seconda edizione della *Scienza della logica*). Il punto è che non c’è nessuna possibilità di *decidere* la nostra posizione *all’interno del linguaggio*. Non solo siamo sempre all’interno di un linguaggio, ma è la nostra collocazione all’interno del linguaggio che dipende anch’essa dal linguaggio. Perciò, essendo *dentro* al linguaggio, siamo sempre necessariamente *fuori* da noi stessi, e il linguaggio stesso è *fuori* rispetto a sé.

È l’assunzione creativa di questo *fuori* a costituire la letteratura. Ma è proprio questo statuto eminentemente filosofico che Foucault attribuisce alla letteratura che rilancia il problema: c’è posto, in questo assetto di pensiero, per la filosofia? Per forzare i termini del paradosso: c’è posto per la filosofia nella filosofia di Foucault?

In un passaggio della già menzionata *Préface* su Bataille, Foucault scrive:

Non pas fin de la philosophie, mais philosophie qui ne peut reprendre la parole, et se reprendre en elle que sur les bords de ses limites: dans un métalangage purifié ou dans l’épaisseur de mots refermés sur leur nuit, sur leur vérité aveugle (T 269-270).

Ora, queste possibilità sembrerebbero entrambe precluse. La prima, è stata tentata per risolvere l’aporia di Epimenide, ed è proprio su questa aporia che si apre il saggio su Blanchot. Tuttavia, proprio qui Foucault mette in evidenza il carattere illusorio della soluzione metalinguistica, legata al fatto che “*le sujet parlant est le même que celui dont il est parlé*” (D 547), che dunque il soggetto ritorna sempre nella proposizione che lo dovrebbe distanziare da sé come suo semplice “oggetto”. La costruzione di “tipi” proposizionali di volta in volta “superiori” non blocca l’infinita ricorsività della costruzione metalinguistica, segno del fatto che il problema di partenza è stato dominato solo in apparenza.

La seconda possibilità, però, a che cosa porta? Anch’essa in fondo all’abbandono della filosofia, o perlomeno di una filosofia che non si scioglie in “letteratura”. Certo questo comporterebbe, a sua volta, l’impossibilità d’istituire una letteratura, nel senso di Foucault, che non si carichi dell’interrogazione filosofica (non saprei come altro chiamarla), che non sia all’altezza del decentramento del soggetto, dell’emersione del desiderio (Sade), dell’abbandono della Terra da parte degli dèi (Hölderlin), del folle annuncio della morte di Dio (Nietzsche), e così via. In questo caso, il linguaggio che abbandona il suo statuto di discorso e che si esercita come letteratura avrebbe come suo doppio cieco, come suo “compagno che non accompagna”, un pensiero che assumerebbe davvero il proprio *fuori*, nel doppio senso di un *fuori* rispetto a sé (in rapporto alla pretesa “filosofica” di fondarsi riflessivamente), e di un *fuori* rispetto al linguaggio. Da questo secondo lato, inoltre, avremmo un ulteriore sdoppiamento: nel senso che il *fuori* sarebbe sia ciò che appartiene al linguaggio come ciò che dis-appropria il linguaggio rispetto a sé, sia ciò che salvaguarda il linguaggio rispetto ad ogni sua pretesa appropriazione da parte del soggetto. Che la maschera impiegata sia quella dell’“autore” oppure del “filosofo”, non farebbe in questo caso molta differenza.

Bibliografia

M. Foucault, *L'Hermeneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, Hautes Études, Gallimard-Seuil, Paris 2001 ; tr. it. di M. Bertani, *L'ermeneutica del soggetto*, Feltrinelli, Milano 2003.

Id., *Préface à la transgression*, in Id., *Dits et écrits I*, Quarto Gallimard, Paris 2001, 261-278.

Id., *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1984*, Hautes Études, Gallimard-Seuil, Paris 2009; tr. it. di M. Galzigna, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France 1984*, Feltrinelli, Milano 2011.