



**HAL**  
open science

## Comunità e voce : verso un pensiero del comune a partire da Wittgenstein e Foucault

Andrea Di Gesu

► **To cite this version:**

Andrea Di Gesu. Comunità e voce : verso un pensiero del comune a partire da Wittgenstein e Foucault. Philosophy. Université Panthéon-Sorbonne - Paris I; Scuola normale superiore (Pise, Italie), 2021. Italian. NNT : 2021PA01H210 . tel-03675236

**HAL Id: tel-03675236**

**<https://theses.hal.science/tel-03675236>**

Submitted on 23 May 2022

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Classe di *Lettere e Filosofia*

Corso di perfezionamento in  
**Filosofia**

*XXXIII* ciclo

Tesi in cotutela con  
Université Paris-1 Panthéon-Sorbonne

**Comunità e voce. Verso un pensiero del comune a  
partire da Wittgenstein e Foucault**

SPS/01 Filosofia Politica

Candidato  
Dr. Andrea Di Gesu

16/12/2021

Direttore di tesi Scuola Normale Superiore  
prof. Roberto Esposito

Direttrice di tesi Université Paris-1 Panthéon-Sorbonne  
prof.ssa Sandra Laugier

## *Indice*

Ringraziamenti	4
Introduzione	9
I Foucault e il problema della comunità	32
1.1. Gli anni Sessanta e l'archeologia dei saperi	35
1.2. Il paradigma genealogico e l'analitica del potere	51
1.3 La prima definizione di governamentalità e il reportage in Iran	68
1.4. Il paradigma governamentale e la teoria del soggetto politico	97
II Wittgenstein: dal soggetto alla voce	135
2.1. Sviluppo e caratteri dell'interpretazione standard	143
2.2. La lettura risoluta del <i>Tractatus</i>	153
2.3. Il secondo Wittgenstein	183
2.4. La dimensione della voce e il perfezionismo	216
III Comunità e voce	236

3.1. Perfezionismo, voce e cura di sé	237
3.2. La razionalità politica del limite	255
3.3. La parresia come performatività politica	286
3.4. Parresia, democrazia e comunità	315
Bibliografia	344

## Ringraziamenti

Il lavoro di stesura di questa tesi ha occupato più di un anno e mezzo, dal dicembre 2019 al giugno 2021. Esso è stato, com'è naturale, preceduto da una serie di studi preliminari che ne costituiscono parte integrante, le cui radici risalgono a ben prima dell'inizio del mio dottorato; d'altro canto, esso si è svolto in gran parte nel contesto di una pandemia globale, un periodo d'eccezione che ha stravolto violentemente la quotidianità di tutti. Mi è di conseguenza del tutto impossibile ringraziare tutte le persone che hanno contribuito, nei modi più diversi, a far sì che questo lavoro venisse alla luce. Mi è tuttavia altrettanto impossibile non esprimere la mia gratitudine per tutti coloro *senza* i quali esso, molto semplicemente, non esisterebbe.

Ringrazio dunque innanzitutto il prof. Roberto Esposito, per avermi dato l'opportunità di svolgere questo dottorato e per il suo lavoro di supervisione, ma soprattutto per aver dimostrato infinite volte di avere davvero a cuore la formazione e la crescita dei giovani ricercatori che hanno il privilegio di lavorare con lui.

Un grazie sentito va anche a tutti i colleghi e amici del *Seminario di Filosofia e Politica*, al cui lavoro di ricerca collettivo e plurale ho avuto, in questi anni, la fortuna di poter partecipare: senza di esso, questa tesi mancherebbe di una delle sue principali fonti di ispirazione. Ringrazio anche la prof.ssa Simona Forti, nonché Rita Fulco e Alberto Martinengo.

Je remercie Mme Sandra Laugier pour sa supervision dans le cadre de ma cotutelle de thèse. Je tiens à remercier aussi M. Braunstein pour sa disponibilité.

Ringrazio particolarmente Daniele Lorenzini per la sua rilettura del presente lavoro, nonché per i suoi commenti e per le sue osservazioni.

Grazie anche a Mattia Di Pierro e a Laura Cremonesi per aver trovato il tempo di leggere alcune parti di questa tesi e per i loro commenti, nonché a Francesco Marchesi.

Non mi è possibile esprimere tutta la gratitudine che provo verso alcune persone il cui incontro ha arricchito questi anni oltre ogni mia più rosea aspettativa, se non forse dicendo che il loro apporto a questa tesi,

pur se *essenziale e insostituibile*, non esaurisce nemmeno lontanamente il loro contributo al mio lavoro di ricerca e non solo. Ringrazio dunque, in un momento di gravità e di serietà per il quale so che non mi riconosceranno, gli amici, colleghi e *compagni* Elia Zaru e Paolo Missiroli.

Ringrazio particolarmente Matteo Polleri: non soltanto per i suoi commenti e le sue osservazioni su questo lavoro, che sono stati di un'importanza *davvero* fondamentale; ma soprattutto per il suo appoggio incondizionato e spontaneo in un momento per me straordinariamente difficile, nonché per la sua inestinguibile *vis* polemica che mi ha tante volte spinto a chiarificare le mie idee, a precisarle e a perfezionarle.

Un grazie sentito alle tante persone incontrate in questi anni a Pisa, che hanno contribuito attivamente a rendere il mio dottorato l'esperienza esaltante che è stata: in ordine rigorosamente sparso, Andrea Moresco, Francesco Zamboni, Elena Romagnoli, Caterina Sisti, Luca Burzelli, Anna Palumbo, Matteo Pagan, Silvia Dadà, Duccio Nobili, Valentina Luporini, Marco Senaldi, Martina Dal Cengio, Michele Contente, Lorenzo Mesini, Federico Del Giudice, Rosaria Anghelone, Raffaele Grandoni, Ilaria Santoemma, Victor Tiribás.

Je remercie toutes les amies et tous les amis que j'ai rencontré à Paris et qui ont contribué –bien plus qu'ils pourraient l'imaginer – à la réussite de ce travail, mais surtout :

Arthur François, pour les innombrables cafés, déjeuners, dîners ; pour les infinis petits gestes d'attention, d'affection, de sympathie ; pour m'avoir fait rigoler quand j'en avais pas envie, et pourtant j'en avais besoin ; pour son introduction à la cuisine, à la culture, mais surtout aux idiosyncrasies et petites manies de son peuple bizarre.

Juliette Farjat, pour sa relecture pointilleuse d'une grande partie de cette thèse, et tout particulièrement pour sa gentillesse et son affection.

Antonin Gauthier, pour son amitié désormais ancienne.

Les *ritals* qui m'ont accueilli dès le premier jour, et surtout Davide Gallo Lassere et Federico Puletti.

Ringrazio i miei amici più cari, la cui presenza costante è un contributo incalcolabile nella mia vita quotidiana ed è stata naturalmente

fondamentale nel mio lavoro di scrittura e di ricerca. Un ennesimo grazie a Richi e a Nico, a Giulia e a Marta, a Finch e a Francesco.

Grazie, infine, alla mia famiglia: a mia madre, mio padre e mia sorella, per il loro sostegno infinito, amorevole, orgoglioso, incondizionato.

Pisa-Monza-Parigi, dicembre 2019-giugno 2021

*A nonno Michele, ai calli delle sue mani piene di terra;  
a nonna Maria, al suo sorriso di bambina;  
ai loro volti trasparenti.*



*Solo dopo aver conosciuto la superficie delle cose [...] ci si può spingere a cercare quel che c'è sotto. Ma la superficie delle cose è inesauribile.*

Italo Calvino

## Introduzione

### *Potenzialità e limiti di una politica foucaultiana*

L'obiettivo che si pone il presente studio è quello di fornire una risposta ad una questione fondamentale che concerne l'opera di Michel Foucault nel suo complesso e che, pur attraversando da sempre il dibattito critico su quest'ultima, ne costituisce per così dire il margine, o il limite essenziale. Essa assume infatti i contorni di uno sfondo problematico e per certi versi intrattabile: come una domanda che, pur sottendendo l'insieme dell'itinerario concettuale foucaultiano, sembra sottrarsi costitutivamente ad una trattazione sistematica. Essa potrebbe formularsi, nel modo più semplice, nei termini seguenti: è possibile ricavare, dalla riflessione foucaultiana, un progetto teorico-politico di emancipazione collettiva? E, in caso di risposta affermativa, di che tipo di progetto si tratta? Considerando la centralità che il pensiero di Foucault continua a rivestire nel dibattito filosofico-politico del nostro presente, si tratta di un problema che, lungi dal concernere soltanto gli studi ad esso dedicati, acquisisce una portata ben più generale, riverberando inevitabilmente sull'insieme della discussione filosofica e politica della nostra contemporaneità.

In effetti, gli studiosi dell'opera di Foucault e le riflessioni filosofico-politiche dichiaratamente influenzate da quest'ultima sembrano convergere, in generale, sull'assunto che essa costituirebbe uno strumentario concettuale inaggirabile per interpretare correttamente il nostro presente storico e per svilupparne una visione critica – assunto che, considerata la straordinaria influenza che essa continua a esercitare negli ambiti più svariati della ricerca nelle scienze umane e sociali, risulta difficilmente contestabile; e, tuttavia, entrambe mostrano una certa reticenza nel porre la questione che costituisce l'oggetto di questo lavoro. Come se, per l'appunto, la filosofia di Foucault sfuggisse strutturalmente a questa forma d'interrogazione, ne rifiutasse ostinatamente i termini, non ne riconoscesse affatto le pretese.

In parte, ciò è senz'altro vero, ed è anzi precisamente in ragione di tale inassegnabilità politica che essa ha potuto diffondersi in modo così pervasivo in tanta parte della riflessione, filosofico-politica e non solo,

degli ultimi decenni. Si tratta di uno dei tratti caratteristici della figura intellettuale e della vicenda biografica di Foucault: un tratto che, d'altronde, quest'ultimo ha sempre rivendicato, smarcandosi sistematicamente da ogni categorizzazione univoca o classificazione definitiva e anzi moltiplicando – in un gesto che costituisce una delle cifre, anche stilistiche, del suo pensiero – le prese di distanza, i distinguo e le sottrazioni: né fenomenologo né esistenzialista, né ermeneuta né strutturalista, né marxista né liberale.

Eppure, anche solo ad una prima lettura di una qualunque delle ricerche foucaultiane appare del tutto evidente la tensione eminentemente politica che le anima nella loro interezza, e che assume la forma tipica di un bisogno appassionato e per così dire elementare di porre indefinitamente in questione i limiti della nostra condizione storica e le determinazioni apparentemente indubitabili e necessarie che la costituiscono, per riaprire senza posa la possibilità di una loro trasformazione: esse configurano insomma, nelle parole di Foucault stesso tratte da uno dei suoi interventi più celebri e significativi, «una critica pratica nella forma del superamento possibile», il cui scopo è «rilanciare il più lontano e il più ampiamente possibile il lavoro indefinito della libertà»<sup>1</sup>.

A ben vedere, tale tensione è altrettanto unanimemente riconosciuta che l'utilità degli strumenti analitici che essa produce: senza la prima, i secondi apparirebbero infatti come sinistramente neutri, distaccati, disinteressati. Probabilmente preserverebbero un qualche potere euristico; ma, senza dubbio, non li riconosceremmo più come frutto di quello straordinario cantiere di ricerca che è stata, e continua a essere, l'opera foucaultiana.

È allora forse possibile riconoscere l'origine della reticenza da cui siamo partiti in un'attitudine che giace esattamente a metà strada tra una sorta di rispetto reverenziale e una forma di cautela interpretativa. Come se rendere quella tensione una proposta politica complessiva rischiasse da un lato di farle perdere la capacità di parlare a così tante imprese teoriche diverse, e dall'altro di farle violenza, di forzare un suo specifico rifiuto, o addirittura il rifiuto che la definisce e che ne determina la grandezza.

---

<sup>1</sup> M. Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, in id., *Dits et écrits*, Gallimard, Paris 2001, vol. II p. 1393.

Ebbene, la scommessa teorica multipla da cui questo studio scaturisce è che, in primo luogo, tale tensione sia invece *trattabile* senza il rischio di un tradimento o di una forzatura; che essa indichi, in secondo luogo, un *problema* che attraversa per intero l'opera di Foucault; infine, che tale problema possa essere identificato come quello della *natura, in essa, della comunità politica*. È in altre parole interrogando la ricerca foucaultiana a partire da questo punto di vista peculiare che è possibile fornire una risposta alla domanda sulla sua dimensione politica complessiva.

Ora, l'esito di tale analisi orientata dell'itinerario filosofico di Foucault mette in luce innanzitutto come la tensione politica che la attraversa sia configurabile nei termini di una ripresa complessa della questione critica kantiana e del suo soggetto, ossia, in generale, della possibilità di definire le condizioni di una posizione critica verso le nostre conoscenze e le nostre pratiche storiche, sulla base della quale giudicarne l'accettabilità. Il risultato finale a cui essa perviene è costituito da una concezione radicalmente innovativa del funzionamento del potere nelle nostre società e in una altrettanto peculiare ridefinizione della natura del soggetto politico.

La stessa disamina mostra, tuttavia, come essa non possa assurgere ad un progetto politico di emancipazione collettiva, ossia ad una concezione delineata di una comunità politica desiderabile, in ragione di due nodi aporetici strutturali, di una doppia impasse teorica che, nel suo intreccio, costituisce la problematicità appena menzionata dello statuto della comunità politica nell'opera foucaultiana. Da un lato, infatti, *Foucault fallisce nell'assegnare un fondamento normativo all'azione politica del soggetto*; dall'altro, *egli non fornisce una teoria del suo farsi collettivo e comunitario*.

Si tratta, in effetti, di due lati di un'unica difficoltà teorica. L'ontologia critica che costituisce l'approdo finale della riconfigurazione della critica kantiana operata da Foucault realizza un modello singolare di critica politica che trae la sua legittimità, in quanto attività critica, dalla sua natura di pratica di liberazione da una determinata configurazione di potere, di performance di trasformazione etico-politica del sé; essa, tuttavia, non definisce un fondamento normativo che permetta di giustificare la preferibilità di tale liberazione rispetto alla situazione di coercizione da cui si sottrae, rendendo così impossibile pensare il

passaggio ad una generalizzazione collettiva delle pratiche di liberazione che pure rende disponibili.

### *Foucault con Wittgenstein*

A fronte di tale situazione aporetica, questo lavoro sostiene la tesi che essa possa essere risolta attraverso il ricorso ad uno strumentario concettuale tratto da una riflessione apparentemente molto lontana da quella di Foucault, e che è costituita dall'opera filosofica di Wittgenstein.

La possibilità di un incontro e di un dialogo tra i due autori in oggetto, già in passato intuita o menzionata più volte da alcune delle voci più autorevoli sia della critica foucaultiana<sup>2</sup> che wittgensteiniana<sup>3</sup>, nonché da figure importanti del dibattito contemporaneo quali Rorty<sup>4</sup> e Sloterdijk<sup>5</sup>, costituisce oggi motivo di interesse crescente per gli studiosi, com'è testimoniato dalla recente organizzazione di due convegni internazionali sul tema ai quali hanno fatto seguito due pubblicazioni

---

<sup>2</sup> Nel suo studio sull'opera di Foucault, ad esempio, Deleuze nota come l'approccio del primo allo studio del discorso non abbia certamente molto in comune con quello dei filosofi analitici, con l'eccezione di «Wittgenstein, nella misura in cui si colga in Wittgenstein un rapporto originale tra il visibile e l'enunciabile»: G. Deleuze, *Foucault*, Les éditions de minuit, Paris 1986, trad. it. *Foucault*, Feltrinelli, Milano 1987, p. 57.

<sup>3</sup> Accenni a tal proposito si trovano ad esempio in Gargani, secondo il quale Wittgenstein e Foucault condividerebbero «l'idea che l'assetto linguistico-concettuale del vero e del falso venga aperto e fondato in un ordine pre-cognitivo, in una forma di vita di cui non si può predicare né il vero né il falso» (A. G. Gargani, *Wittgenstein. Musica, parola, gesto*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2008, p. 130). Appare significativo, poi, notare come Sluga segnali la possibilità di un dialogo Wittgenstein-Foucault nella sua introduzione alla nuova edizione del *Cambridge Companion to Wittgenstein* (cfr. H. Sluga, *Ludwig Wittgenstein: the man, the life, and the work*, in H. Sluga, D. Stern (a cura di), *The Cambridge companion to Wittgenstein*, Cambridge University Press, Cambridge 2018 (seconda ed.), p. 4).

<sup>4</sup> Cfr. R. Rorty, *Beyond Nietzsche and Marx*, in B. Smart (a cura di), *Michel Foucault. Critical assessments*, Routledge, London-New York 1995, vol. I, pp. 151-152.

<sup>5</sup> Cfr. P. Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2009, trad. it. *Devi cambiare la tua vita*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2010, pp. 163-196. Avremo modo di discutere del singolare accostamento proposto da Sloterdijk nell'ultimo capitolo del nostro lavoro.

collettanee di notevole interesse<sup>6</sup>. Esse riassumono bene la pluralità di direttrici di ricerca aperte da un tale accostamento inedito, e che appaiono riconducibili in generale a tre prospettive distinte.

Le prime due sono rappresentate, da un lato, da un approccio in termini di confronto concettuale, su temi quali il rapporto tra prassi e linguaggio, la natura del soggetto e l'approccio alla questione etica e morale<sup>7</sup>, e, dall'altro, da uno studio filologico e storico-filosofico delle influenze esercitate dal pensiero di Wittgenstein sulla riflessione foucaultiana<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> Il primo convegno è stato tenuto presso l'École Normale Supérieure di Parigi nel 2007, mentre il secondo è stato organizzato nel 2013 presso l'università Paris-1 Panthéon-Sorbonne; gli atti sono stati pubblicati rispettivamente in F. Gros, A. I. Davidson (a cura di), *Foucault, Wittgenstein: de possibles rencontres*, Kimé, Paris 2011, e P. Gillot, D. Lorenzini (a cura di), *Foucault/Wittgenstein. Subjectivité, politique, éthique*, CNRS éditions, Paris 2016.

<sup>7</sup> Una menzione particolare merita, a tal proposito, il campo di ricerche raccolte sotto la definizione di epistemologia storica (historical epistemology), in cui si nota una tendenza all'accostamento sistematico tra l'archeologia foucaultiana e una certa interpretazione della filosofia del linguaggio del secondo Wittgenstein: si vedano soprattutto A. I. Davidson, *The emergence of sexuality. Historical epistemology and the formation of concepts*, Harvard University Press, Cambridge 2001, trad. it. *L'emergenza della sessualità. Epistemologia storica e formazione dei concetti*, Quodlibet, Macerata 2002, e I. Hacking, *Historical ontology*, Harvard University Press, Cambridge 2004, trad. it. *Ontologia storica*, ETS, Pisa 2010.

<sup>8</sup> Lo studio dell'influenza esercitata da Wittgenstein su Foucault, inaugurato da un pionieristico articolo del 1977 di Aron (cfr. H. Aron, *Wittgenstein's impact on Foucault*, in E. W. Leinfellner, H. Deinfellner, H. Berghel (a cura di), *Wittgenstein and his impact on contemporary thought*, Kluwer, Dordrecht 1977, pp. 58-60), può ormai vantare diverse pubblicazioni di rilievo. Come spiega Revel, il riferimento a Wittgenstein in Foucault è spesso, se non sempre, inserito «in maniera molto libera in una certa configurazione di interrogazioni, e insieme ad altri pensieri – sulla base di un uso talvolta abbastanza arbitrario, senza dubbio, ma non per questo meno essenziale» (cfr. J. Revel, *Du conventionnalisme linguistique à l'historicisation radicale: Foucault avec Wittgenstein?*, in P. Gillot, D. Lorenzini (a cura di), *Foucault/Wittgenstein. Subjectivité, politique, éthique*, op. cit., p. 109). Foucault scopre il pensiero di quelli che denomina analisti inglesi, e di Wittgenstein in particolare, durante il suo periodo di insegnamento a Tunisi, tra il 1966 e il 1969. Qui, egli stringe un'amicizia e intrattiene un intenso rapporto professionale con Gérard Deledalle, specialista – uno dei pochissimi all'epoca nell'accademia francese – della filosofia analitica anglosassone e del pragmatismo americano, in particolare di Dewey (cfr. M. Foucault, *Dits et écrits*, op. cit., vol. I, p. 40): ed è proprio attraverso di lui, e grazie alla sua biblioteca, che Foucault scopre questa tradizione del pensiero contemporaneo. Un gruppo di schede di lettura trovate in alcune recenti acquisizioni del Fondo Foucault (BnF, Fonds Foucault, NAF 28730, boîte 43) ha

La terza alternativa, distinta tanto dalla ricerca filologica, quanto dalla mera comparazione tematica, mostra piuttosto *la possibilità di un incontro tra le riflessioni di Wittgenstein e di Foucault a partire dalla*

---

permesso di specificare nel dettaglio quali autori Foucault ebbe modo di studiare nella biblioteca di Deledalle: oltre a quelle riguardanti Wittgenstein, si trovano annotazioni su Russell, Austin, Ryle, Quine, Ayer, Strawson, Goodman, Putnam, Tarski, e altri analitici minori (per una descrizione sommaria di tali documenti si veda la presentazione di Rueff della prima versione dell'introduzione all'*Archeologia del sapere*: cfr. M. Foucault, *Introduction à l'archéologie du savoir*, a cura di M. Rueff, *Les Études Philosophiques*, 153, 3 (2015), pp. 349-351. Cfr. anche L. Paltrinieri, *L'archive comme objet. Quel modèle d'histoire pour l'archéologie?*, *Les Études Philosophiques*, 153, 3 (2015), pp. 353-376). La recente pubblicazione di alcuni scritti foucaultiani inediti dello stesso periodo testimonia ulteriormente di questo interesse (cfr. M. Foucault, *Folie, langage, littérature*, Vrin, Paris 2019). Si trattò di una scoperta significativa per Foucault, com'è testimoniato da una lettera inviata a Defert nell'Aprile del 1967 in cui egli scrive di aver «sospeso ogni scrittura per analizzare più da vicino Wittgenstein e gli analisti inglesi» (id., *Dits et écrits*, op. cit., vol. I, p. 40). Ora, come riassume ancora una volta Revel, l'uso foucaultiano delle tesi di Wittgenstein, pur prendendo la forma di un'«appropriazione, [o] decoupage arbitrario», si accompagna ad un «lavoro sotterraneo» di quest'ultime lungo tutto l'arco del suo itinerario di pensiero (cfr. J. Revel, *Du conventionnalisme linguistique à l'historicisation radicale: Foucault avec Wittgenstein?*, op. cit., pp. 109-110), e che si concentra in particolare in due momenti distinti che hanno non a caso attirato l'interesse di questi studi filologici. Il primo è il periodo dello sviluppo del paradigma archeologico (cfr. almeno S. Eustache, *Wittgenstein et la "boîte à outils" foucauldienne. Existe-t-il une "philosophie analytique" chez Michel Foucault?*, in F. Gros, A. I. Davidson, *Foucault, Wittgenstein: de possibles rencontres*, op. cit., pp. 12-25; J. Revel, *Du conventionnalisme linguistique à l'historicisation radicale: Foucault avec Wittgenstein?*, op. cit.; L. Paltrinieri, *L'archeologia del sapere*, in M. Iofrida, D. Melegari, *Foucault*, Carocci, Roma 2017); il secondo è il passaggio dall'analitica del potere dei primi anni Settanta al paradigma della governamentalità, in ragione soprattutto di un testo foucaultiano come vedremo molto significativo del periodo (cfr. M. Foucault, *La philosophie analytique de la politique*, in id., *Dits et écrits*, op. cit., vol. II, pp. 534-551) in cui è stata notata la presenza di citazioni nascoste tratte dalle *Ricerche Filosofiche* (cfr. D. Lorenzini, *Éthique et politique de soi. Foucault, Hadot, Cavell et les techniques de l'ordinaire*, Vrin, Paris 2015, p. 22; L. Paltrinieri, *Pratique et langage chez Wittgenstein et Foucault*, in F. Gros, A. I. Davidson (a cura di), *Foucault, Wittgenstein: de possibles rencontres*, op. cit., p. 72 nota 2; mi si permetta di rinviare anche a A. Di Gesu, *Foucault, Wittgenstein e la dimensione dell'ordinario*, *Quaderni Materialisti* 18 (2019), pp. 215-232), ma anche della somiglianza evidente tra il concetto di gioco di verità sviluppato nelle ricerche foucaultiane dello stesso periodo e quello di gioco linguistico (cfr. P. Chevallier, *Vers l'éthique. La notion de "regime de vérité" dans le cours Du Gouvernement des vivants*, in D. Lorenzini, A. Revel, A. Sforzini (a cura di), *Michel Foucault: éthique et vérité (1980-1984)*, Vrin, Paris 2015).

*loro comune appartenenza ad una medesima tradizione di pensiero. E sarà precisamente quest'ultima la strada che seguirà il presente lavoro: prendendo le mosse da tale approccio, mostreremo infatti come le ricerche di Wittgenstein e di Foucault giungano ad una convergenza teorica strutturale, sulla base della quale potremo definire la nostra operazione concettuale. Essa si configurerà, in particolare, nei termini di una rilettura della riflessione politica foucaultiana attraverso l'opera di Wittgenstein, grazie alla quale sarà possibile risolverne le aporie interne e definire, a partire da essa, una concezione sistematica della comunità politica, sviluppandola dunque in una proposta politica complessiva: permettendoci così di andare, con Foucault, oltre Foucault stesso.*

Le condizioni di possibilità di questo incontro sono state messe in luce da una linea interpretativa fondamentale e sempre più egemonica della critica wittgensteiniana più recente. Originatosi dall'influente interpretazione del secondo Wittgenstein elaborata da Cavell a partire dagli anni Sessanta e sistematizzata nel suo *The claim of reason* (1979), ma con alcuni prodromi significativi rappresentati dalla lettura di Wittgenstein proposta da Hadot<sup>9</sup> e soprattutto dall'importante studio di Janik e Toulmin sulle radici viennesi della speculazione wittgensteiniana<sup>10</sup>, questo gruppo di letture è giunto a rivendicare, pur nella pluralità di punti di vista interni, la sua coerenza e unitarietà nella raccolta-manifesto *The New Wittgenstein*, pubblicata nel 2000.

Il punto di partenza condiviso da tale famiglia di interpretazioni è che la filosofia di Wittgenstein presenti un carattere fondamentalmente *terapeutico* e, di conseguenza, un obiettivo in ultima analisi *etico e politico*.

Essa, in altre parole, non contiene alcuna teoria del linguaggio e del senso, ma sviluppa piuttosto una serie singolare di terapie filosofiche nella forma di metodi di chiarificazione dell'uso linguistico, volte a far acquisire al soggetto una consapevolezza del rapporto che egli già intrattiene con le proprie possibilità espressive. Prendendo le mosse da tale assunto, gli interpreti del *New Wittgenstein* hanno potuto proporre una rilettura originale dell'opera wittgensteiniana e della sua evoluzione interna: in base a essa, nel *Tractatus* – la cui reinterpretazione nei termini

---

<sup>9</sup> P. Hadot, *Wittgenstein et les limites du langage*, Vrin, Paris 2004, trad. it. *Wittgenstein e i limiti del linguaggio*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

<sup>10</sup> A. Janik, S. Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, Touchstone, New York 1973.



appena esposti ha preso il nome di *lettura risoluta* (resolute reading) – Wittgenstein presenta un unico metodo di chiarificazione basato su una forma peculiare di analisi logica, mentre nella sua opera matura egli supera tale strategia in ragione dei residui metafisici da essa implicati, per sviluppare una pluralità di metodi diversi in grado finalmente di fornire una rappresentazione perspicua soddisfacente dell'uso ordinario del linguaggio.

La riflessione filosofica wittgensteiniana configura in questo modo una critica della metafisica che elabora in modo complesso l'eredità di Kant. Essa riconduce la metafisica ad una tendenza umana ineliminabile: quella di richiedere e ricercare una fondazione trascendente per i nostri significati. In quanto tale, essa accomuna le figure dello scettico e del filosofo, interlocutori costanti delle *Ricerche Filosofiche*: entrambi, come risulta evidente nella scena cartesiana che sta all'origine della riflessione filosofica moderna, reagiscono alla scoperta dell'infondatezza della condizione umana con la richiesta – frustrata nel primo, raggiunta attraverso il *cogito* dal secondo – di un fondamento epistemologico indubitabile. Tale tendenza, tuttavia, ci aliena inevitabilmente dalle nostre capacità di espressione, poiché presenta al linguaggio richieste impossibili che ne inceppano il funzionamento, facendolo girare a vuoto. I metodi terapeutici sviluppati da Wittgenstein hanno precisamente lo scopo di segnalarci questi impieghi filosofici e di mostrarne l'insensatezza, riportando così il linguaggio al suo uso ordinario e concreto.

Tale critica della metafisica, declinata nei termini di una soluzione post-cartesiana al problema dello scetticismo, ci riconsegna così le nostre espressioni e i nostri significati come nostri, ossia come infondati e dunque in capo alla nostra responsabilità di continuare a produrli, rilanciarli e trasformarli: il suo approdo è costituito in altre parole da un riconoscimento della finitudine umana – della consapevolezza che, secondo una celebre formulazione wittgensteiniana, le forme di vita siano ciò che deve essere accettato, *das Hinzunehmende* – che, in polemica diretta con il soggetto cartesiano, ridefinisce il soggetto come voce, ossia come attività indefinita di creazione della propria forma di vita e dei significati che la costituiscono.

Tale ridefinizione configura una soggettività in cui la pura espressività con cui l'individuo si plasma è al contempo assoluta esposizione all'altro e alla comunità, in quanto il mezzo di tale

espressione, privo di fondamenti in grado di assicurarlo, dipende da un lavoro inevitabilmente comune di costruzione condivisa. Riassumendo in una formula icastica la natura della critica wittgensteiniana al soggetto cartesiano, Cavell ha scritto che «la relazione corretta [...] tra l'anima e la sua società è il tema di tutte quante le *Ricerche filosofiche*», fornendo addirittura «la morale dell'opera intera»<sup>11</sup>. La natura al contempo esposta ed espressiva della soggettività wittgensteiniana fa insomma sì che, «in Wittgenstein, io incontr[i] il sociale in ogni mia frase ed in ogni mio silenzio»<sup>12</sup>. Rispondendo all'obiezione secondo la quale quest'ultimo sembri così banalizzare in modo inaccettabile la vita interiore, Cavell risponde:

In un certo senso questo è vero. Io credo che una lezione delle intere *Ricerche filosofiche* possa essere descritta così: il fatto e la condizione della vostra vita (interiore) non può trarre la sua importanza da qualche cosa di speciale all'interno di essa. Tuttavia, una volta che vi sarete spinti sufficientemente avanti, scoprirete che ciò che è comune viene prima di voi.<sup>13</sup>

È in questo senso che l'obiettivo delle terapie messe a punto da Wittgenstein, e della consapevolezza che esse ci permettono di raggiungere, è di natura etica: è infatti solo recuperando un tale rapporto con la sua capacità di produzione significativa che il soggetto è in grado di dare una forma etica alla propria esistenza, riacquisendo in altri termini la capacità di costruire e trasformare i significati che le danno un senso.

Attraverso la sua critica della metafisica e la ridefinizione del soggetto come voce che ne costituisce l'esito, Wittgenstein ricompone così la frattura kantiana tra fatto e valore, tra soggetto epistemologico e soggetto etico, in un gesto che torna all'origine di quella frattura – il soggetto fondatore cartesiano e la sua interiorità indubitabile – per proporre un superamento radicale. Wittgenstein si distanzia così da ogni approccio intellettualistico all'etica, in cui quest'ultima è intesa come teorizzazione astratta dei fondamenti valoriali dell'agire e codificazione conseguente dei comportamenti morali, per restituirla alla sua dimensione

---

<sup>11</sup> S. Cavell, *The claim of reason. Wittgenstein, skepticism, morality, and tragedy*, Oxford University Press, Oxford 1979, trad. it. parziale *La riscoperta dell'ordinario*, Carocci, Roma 2001, p. 303.

<sup>12</sup> Id., *Cities of words. Pedagogical letters on a register of the moral life*, Belknap Press of Harvard University Press, Harvard 2004, p. 4.

<sup>13</sup> Ivi, p. 342.

di costruzione indefinita della propria forma di vita e del proprio sé. Così facendo, egli si inserisce in una linea del pensiero morale che Cavell ha proposto di definire *perfezionismo*, permettendo di conseguenza di scorgere, nel concetto perfezionista di voce, l'esito finale della speculazione wittgensteiniana tout-court. Tale esito, propriamente etico, acquisisce una più ampia dimensione culturale e politica, poiché riconduce la tendenza metafisica di cui si pone come critica ad un tratto fondamentale della cultura europea e occidentale, di cui la visione tecnico-scientifica del mondo, oggetto ripetuto degli strali wittgensteiniani, non è che l'ultima, decadente manifestazione.

Ora, è *precisamente nella comune appartenenza alla tradizione perfezionista che, come numerosi interpreti hanno notato, Foucault e Wittgenstein giungono infine a incontrarsi*: è infatti a tale approccio alla questione etica che sono riconducibili le tecniche di cura e costruzione estetica del sé in cui si sostanzia la concezione foucaultiana delle pratiche di soggettivazione attiva e, dunque, la teoria del soggetto politico proposta da Foucault nell'ultimo periodo della sua ricerca. Ed è all'interno di tale tradizione che Foucault e Wittgenstein pervengono ad una convergenza teorica strutturale. In entrambi, infatti, *l'esito perfezionista delle loro riflessioni si accompagna ad una critica radicale del soggetto cartesiano*, responsabile della divisione tra filosofia e spiritualità che ha precluso al soggetto moderno la possibilità di una costruzione attiva del sé per Foucault, origine della separazione tra etica ed epistemologia e della tendenza metafisica alla ricerca di un fondamento in un confronto infinito con il dubbio scettico per Wittgenstein.

### *Voce, comunità e democrazia*

La convergenza appena definita costituisce il fondamento teorico dell'operazione concettuale di cui è questione nel presente lavoro: sulla sua base, infatti, è possibile proporre una reinterpretazione del soggetto politico foucaultiano attraverso la categoria perfezionista di voce, che permette la formulazione di due tesi fondamentali in grado di superarne i nodi aporetici e di sviluppare infine una concezione coerente della comunità politica a partire dall'opera di Foucault. Essa, infatti, da un lato

*fornisce all'agire di tale soggetto un fondamento normativo, assegnando ad esso un modello di razionalità politica; dall'altro, permette di reinterpretare la parresia come esito normativo di quest'ultimo modello, nella forma di una performatività politica che ridefinisce la comunità come un inedito spazio politico democratico-radicale.*

È in particolare Cavell a sviluppare le implicazioni politiche della critica wittgensteiniana alla metafisica, prendendo spunto dalla sua più ampia dimensione culturale. L'esito di tale riflessione è costituito da un modello di critica politica che è al contempo un *ethos*, un'attitudine militante, e che corrisponde all'utilizzo perfezionista della propria voce: quest'ultimo è associato, in un passaggio teoretico decisivo, alla dimensione del politico in quanto tale, inteso come spazio di produzione dei significati che plasmano le nostre forme di vita, di discussione costante sullo statuto delle nostre comunità. Il programma wittgensteiniano di riportare le parole al loro uso ordinario prende così, in questa lettura, la forma di un'attività critica che, restituendo ai soggetti la loro voce, si pone lo scopo di riaprire continuamente lo spazio del politico contro la tendenza sistematica, propria alla società e alla cultura dell'Occidente e alla metafisica che ne è espressione, alla sua neutralizzazione.

Tale modello di critica si rivela non solo strutturalmente isomorfo all'ontologia critica foucaultiana, ma risulta inoltre in grado di fornire a quest'ultima il fondamento normativo di cui mancava: esso consiste precisamente nella necessità di una riattivazione costante del politico come spazio di possibilità delle soggettivazioni, di ridefinizione indefinita del rapporto a sé e agli altri.

Si apre così la possibilità di definire una razionalità politica comune ai due autori in oggetto, esito convergente delle riconfigurazioni della questione critica kantiana in cui si sostanziano i loro diversi itinerari concettuali. Essa prende la forma di una politica etica del limite, in cui la possibilità della critica passa da una relazione con la propria finitudine in grado di riaprire la possibilità della costruzione etico-politica del sé e della comunità, e che finisce per *ridefinire il politico stesso come limite*, ossia come tale spazio di formazione e di discussione. Tale razionalità politica si configura infine come un kantismo minore e perfezionista, corrispondendo senza residui a quell'*ethos* illuministico che, secondo Foucault, rappresenta un modello di critica alternativo a quello, epistemologico, del criticismo kantiano. Lungi dal costituire un rifiuto

della modernità filosofica e politica, dunque, essa ne è piuttosto una strada alternativa, che recupera la prima opzione di quel *décalage* tra *Aufklärung* e critica rintracciato da Foucault nella riflessione di Kant e rilancia l'eredità illuministica non come scoperta di verità universali sull'essenza razionale dell'uomo, ma come necessità di costruzione autonoma di noi stessi: una razionalità politica forte, che può opporsi con successo a quelle proposte dagli autoproclamati eredi del razionalismo illuminista come Habermas senza ricadere in alcuna opzione postmoderna.

Di tale razionalità, lo stesso quadro interpretativo permette di individuare, nella genealogia foucaultiana delle pratiche parresastiche, l'esito normativo, ossia la proposta politica a cui essa dà luogo. Riletta attraverso la categoria di voce, infatti, la parresia assume la forma di un modello di performatività politica, ossia di performance di costruzione discorsiva di un'identità politica collettiva. La performatività parresistica ne costituisce, tuttavia, una forma affatto peculiare: nel caso della parresia cinica, che ne costituisce la forma più pura e paradigmatica, essa si configura infatti come performatività politica in cui la voce dei soggetti impedisce la cristallizzazione della *polis* in un'identità stabile, riattivando continuamente in essa il politico come spazio della sua ridefinizione, come limite della sua chiusura identitaria. La sua polemica infinita con il *nomos* democratico, ossia con le leggi e le consuetudini della *polis*, ha in altre parole lo scopo di riportare la città democratica al suo principio, al politico non come fuori assoluto, ma come spazio liminare che precede la sua istituzionalizzazione e in cui si dispiega la discussione sullo statuto della comunità. L'esito di tale performatività non è dunque la costruzione di un'identità politica post-essenzialista, quanto di uno spazio politico peculiare, che si configura come una forma specifica di democrazia radicale.

Essa appare definita, in particolare, da quattro tratti essenziali: è una democrazia radicale risolutamente *anti-identitaria*, in quanto funziona destrutturando costantemente ogni identità collettiva stabile al fine di mantenere aperto lo spazio politico dell'espressione delle soggettività; per questo motivo, essa si configura da un lato come irriducibilmente *pluralista e agonistica*, favorendo in altre parole la proliferazione differenziale delle soggettivazioni politiche, e dall'altro come inevitabilmente *anti-egemonica*, poiché tale proliferazione è refrattaria a qualunque forma di articolazione egemonica di un'identità

collettiva. Infine, essa mostra un carattere *sperimentale*, poiché, riaprendo indefinitamente lo spazio del politico all'interno della struttura istituzionale democratica, riporta quest'ultima ad uno stato di malleabilità tale da permettere alle soggettività un'attività di sperimentazione costante di forme istituzionali e giuridiche plastiche: una prassi politica creativa che, in altre parole, riporta le relazioni di potere ad uno stato di assoluta mobilità, necessario al dispiegamento strategico di pratiche storiche di libertà.

Ora, è in tale modello democratico-radicale che va riconosciuta la ridefinizione della comunità politica resa possibile dall'opera di Foucault: grazie alla categoria wittgensteiniana di voce, essa può effettivamente essere sviluppata in una proposta politica complessiva, assumendo infine la dimensione di un progetto di emancipazione collettiva.

#### *Foucault, Wittgenstein e il dibattito filosofico-politico contemporaneo*

Tale modello si configura come una posizione singolare all'interno del dibattito contemporaneo sulla natura di una comunità politica post-fondazionale e di politiche democratiche alternative alla tradizione liberale. Tale specificità risalta al meglio se, prendendo le mosse da una tendenza recente della ricerca su questi temi, si adotta un punto di vista propriamente ontologico-politico per analizzare le diverse posizioni in gioco.

In un recente sforzo di sistematizzazione concettuale del dibattito in corso, Tønder e Thomassen hanno proposto di descriverne alcune delle opzioni come teorie democratico-radicali basate su un'ontologia della mancanza. I due autori definiscono tali teorie come generalmente ispirate all'opera di Lacan e caratterizzate dal punto di vista ontologico dalla teorizzazione di «una mancanza non-simbolizzabile al cuore di ogni soggetto o sistema di significazione»<sup>14</sup>, identificandovi soprattutto le

---

<sup>14</sup> L. Tønder, L. Thomassen, *Rethinking radical democracy between abundance and lack*, in idd. (a cura di), *Radical democracy. Politics between abundance and lack*, Manchester University Press, Manchester 2005, p. 5.

posizioni di autori come Laclau e Stavrakakis. Marchart, dal canto suo, ne ha proposto una specificazione concettuale che ha determinato al contempo un ampliamento del novero di autori e di proposte teoretiche che essa è in grado di descrivere, e che risulta particolarmente utile per i nostri scopi. Secondo Marchart, il concetto di mancanza che connota tali ontologie sarebbe accompagnato dalla teorizzazione di una negatività produttiva, che comporta una ridefinizione della mancanza nei termini seguenti:

La “mancanza” o il “buco” nel cuore dell’essere non dovrebbe essere misinterpretato come una forma neutra o indifferente di vuotezza; essa è piuttosto un’istanza che esercita un potere costruttivo di negazione che è costitutivo rispetto all’essere. Possiamo dunque definire la “mancanza”, nella sua dimensione più generale, come il nome di un’assenza costitutiva della presenza e operativa al suo interno. In altre parole, è esattamente l’assenza del fondamento dell’essere che [...] diventa il solo fondamento disponibile.<sup>15</sup>

Sulla base di tali considerazioni, sviluppate in seguito da Marchart nell’idea di un’ontologia politica post-fondazionale che raccoglie diverse forme di politicizzazione della differenza ontologica heideggeriana<sup>16</sup>, egli ha potuto identificare come teorici di una democrazia radicale della mancanza non soltanto Laclau, ma anche, tra gli altri, Badiou, Žižek, Mouffe e Lefort<sup>17</sup>: in tutti questi autori, la concezione della negatività come mancanza permetterebbe la ridefinizione dell’attività politica in generale come *affermazione del negativo*, prendendo a seconda dei casi la forma di diverse politiche dell’evento (Badiou, Žižek), dell’egemonia (Laclau, Mouffe) o dell’istituzione simbolica (Lefort). La riformulazione proposta da Marchart dell’idea di ontologia politica della mancanza tende così a coincidere, per quanto non compiutamente, con ciò che Esposito ha di recente definito paradigma istituyente, un paradigma ontologico-politico ricondotto alla figura tutelare di Lefort e caratterizzato dalla teorizzazione della natura irriducibilmente conflittuale dell’essere sociale e dalla

---

<sup>15</sup> O. Marchart, *The absence at the heart of presence: radical democracy and the “ontology of lack”*, in *ivi*, p. 21.

<sup>16</sup> Cfr. *id.*, *Post-foundational political thought: political difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2007.

<sup>17</sup> Cfr. *id.*, *The absence at the heart of presence: radical democracy and the “ontology of lack”*, *op. cit.*, pp. 21 ss.

conseguente determinazione del politico come gesto di istituzione di tale antagonismo originario: in cui, cioè, la politica funziona affermando una mancanza (l'impossibilità da parte del corpo sociale di corrispondere perfettamente con se stesso, in quanto tagliato da un conflitto inevitabile che ne impedisce la totalizzazione) senza per ciò stesso eliderla, ma piuttosto istituendola in un gesto di continua messa in forma del sociale che non elimina il conflitto ma lo utilizza come motore per questo stesso movimento di formazione e di creazione politica<sup>18</sup>.

Ora, appare subito evidente come il modello wittgensteiniano-foucaultiano diverga da questo novero di posizioni, in quanto, in esso, il ruolo del negativo è giocato piuttosto dal politico in quanto *limite*, e non da una *mancanza*; ciò nonostante, esso non risulta nemmeno accostabile alle altre famiglie di opzioni ontologico-politiche che le classificazioni che stiamo utilizzando, e in parte sovrapponendo per aumentarne il potere euristico di descrizione, prevedono.

Da un lato, infatti, esso non può affatto essere descritto nei termini di quella che Marchart e Tønder-Thomassen definiscono ontologia politica dell'abbondanza, sovrapponibile a ciò che Esposito chiama invece paradigma costituente. Si tratta di quelle posizioni, ispirate in larga parte alla speculazione filosofica di Deleuze, la cui ontologia politica «enfattizza reti di materialità, flussi di energia, processi di divenire e modi di affermazione sperimentale»<sup>19</sup>, e in cui di conseguenza «il fenomeno della positività e della sovrabbondanza dell'essere è ritenuto ontologicamente prioritario rispetto al fenomeno della mancanza e della negatività»<sup>20</sup>, configurando la politica democratico-radicale come un potere costituente in cui «la potenza infinitamente produttiva dell'essere risolve ogni "stato" nel suo divenire, dissolvendolo in quanto tale»<sup>21</sup>. Il motivo di tale incompatibilità a livello ontologico-politico giace naturalmente nell'enfasi che, sia in Wittgenstein che in Foucault, è assegnata al limite e alla finitudine, che costituisce una negazione evidente di ogni concezione vitalista e sovrabbondante dell'essere. Tale

---

<sup>18</sup> Cfr. R. Esposito, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Einaudi, Torino 2020, pp. 157 ss.

<sup>19</sup> L. Tønder e L. Thomassen, *Rethinking radical democracy between abundance and lack*, op. cit., p. 6.

<sup>20</sup> O. Marchart, *The absence at the heart of presence: radical democracy and the "ontology of lack"*, op. cit., p. 26.

<sup>21</sup> R. Esposito, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, op. cit., p. XVI.



divergenza provoca due visioni contrapposte della prassi politica democratico-radical: se da un lato essa riporta costantemente la comunità allo spazio politico come *limite* della sua totalizzazione identitaria, dall'altro essa funziona piuttosto liberando l'*infinita* potenza produttiva e desiderante di un essere sociale che eccede ogni identificazione e ogni istituzionalizzazione. Il caso paradigmatico è, naturalmente, quello di Negri<sup>22</sup>, tanto più che egli ha, com'è noto e come d'altronde avremo modo di parlare, fondato parte della sua teorizzazione politica su una peculiare interpretazione vitalista del concetto foucaultiano di biopolitica. Sulla distanza che separa Negri da Foucault e, per estensione diretta, con il modello democratico-radical che è possibile ricavare dalla sua ultima lezione, valgono le penetranti osservazioni di Marzocca:

In Foucault il “passaggio all'etica” richiede certamente una radicale messa in discussione del nostro pensarci spontaneo come soggetti di desiderio, ovvero come detentori di una “potenza produttiva”, determinante ai fini del nostro stesso costituirci come soggetti. Si può dire, anzi, che questa messa in discussione sia il vero motivo dominante della genealogia storico-critica del soggetto occidentale [...]. La costanza con cui egli ha insistito su questo motivo, lo ha portato – come è noto – ad una profonda divergenza nei confronti di Gilles Deleuze, che pure ha rappresentato per lui un riferimento fondamentale. Non può non avere un significato illuminante, perciò, il fatto che Negri, sottolineando questa divergenza, abbia chiaramente espresso la sua maggiore vicinanza a Deleuze, proprio perché, a differenza di quest'ultimo, Foucault non ha mai assegnato alla “forza produttiva” del desiderio una funzione eticamente o politicamente costitutiva.<sup>23</sup>

La distanza del nostro modello da questa linea deleuziana è equivalente, d'altro canto, a quella che lo separa da ciò che Marchart ha definito ontologia della differenza, riconducibile piuttosto chiaramente a

---

<sup>22</sup> Sull'opera di Negri, monumentale per importanza e per dimensioni, si rimanda naturalmente alla quadrilogia in cui ha in larga parte elaborato il suo pensiero politico recente, composta insieme a Michael Hardt: A. Negri, M. Hardt, *Empire*, Harvard University Press, Cambridge 2000, trad. it. *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano 2002; id., *Multitude: war and democracy in the age of Empire*, Harvard University Press, Cambridge 2004, trad. it. *Moltitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*, Rizzoli, Milano 2004; id., *Commonwealth*, Harvard University Press, Harvard 2009, trad. it. *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, Rizzoli, Milano 2010; id., *Assembly*, Oxford University Press, Oxford 2017, trad. it. *Assemblea*, Ponte alle grazie, Milano 2018.

<sup>23</sup> O. Marzocca, *Biopolitica, sovranità, lavoro. Foucault tra vita nuda e vita creativa*, in M. Galzigna (a cura di), *Foucault, oggi*, Feltrinelli, Milano 2008, pp. 242-243.

quello che nella lettura espositiana è definito invece come paradigma destituente. Se il primo vi riconduce soprattutto l'opera di Derrida, basata sull'idea di *différance* come «categoria ontologica anteriore sia alla mancanza che all'abbondanza, sia alla presenza che all'assenza» e definibile come «il costante *differimento* della presenza *piena*», «il gioco costante tra presenza e assenza che rende semplicemente impossibile il raggiungimento sia della presenza piena (totalità) sia della piena assenza (mancanza radicale)»<sup>24</sup>, il secondo tende piuttosto a vedervi la posizione ontologico-politica heideggeriana e di alcune interpretazioni politiche della differenza ontologica nettamente distinte da quelle individuate da Marchart nell'alveo delle ontologie della mancanza<sup>25</sup>. In entrambi, tuttavia, tale insieme di posizioni conduce ad una disattivazione indefinita del gesto politico in quanto tale come unica possibilità paradossalmente (im)politica di emancipazione: in esse, in altre parole, non si tratta di affermare il negativo, ma di sottrarsi piuttosto ad ogni affermazione in un'attività destituente che «non fa che dire l'impossibilità di rappresentare politicamente il bene, la giustizia, il valore»<sup>26</sup> e che cerca così di abitare politicamente la differenza ontologica, superando la necessità metafisica di un fondamento dell'identità e della prassi politica attraverso una sospensione generale di ogni identificazione e di ogni opera.

Non potrebbe esserci scarto maggiore tra una prospettiva come quella appena descritta, il cui esempio contemporaneo più celebre è senza dubbio rappresentato dalla riflessione di Agamben<sup>27</sup>, e quella che qui difendiamo: se infatti per Agamben il negativo è una differenza in cui l'essere si sottrae, in Foucault come in Wittgenstein esso è un limite come spazio di creazione e affermatività; di conseguenza, se per il primo la politica è l'opera che è necessario *disattivare* infinitamente dall'interno per preservare quella differenza, per i nostri autori essa è al contrario quella dimensione di costruzione di sé e della comunità che è sempre

---

<sup>24</sup> O. Marchart, *The absence at the heart of presence: radical democracy and the "ontology of lack"*, op. cit., p. 26, corsivi dell'autore.

<sup>25</sup> Esposito vi riconduce infatti pensatori come Weil, Agamben, Schürmann e Nancy: cfr. R. Esposito, *Pensiero istituente. Tre paradigmi di ontologia politica*, op. cit., pp. 3 ss.

<sup>26</sup> Ivi, p. XIII.

<sup>27</sup> Per ciò che concerne la riflessione politica di Agamben, si veda principalmente il ciclo di testi che compone la serie *Homo Sacer*, raccolti recentemente in un unico volume: G. Agamben, *Homo Sacer. Edizione integrale*, Quodlibet, Macerata 2018.

necessario *riattivare* affinché i soggetti possano perseverare nelle loro pratiche sperimentali di libertà.

La proposta politica che stiamo descrivendo sfugge insomma alle principali alternative concettuali che si contendono con le ontologie della mancanza l'egemonia del dibattito contemporaneo: in altri termini, nelle parole a tal proposito riassuntive di Forti e perfettamente valide per il nostro paradigma,

l'aspirazione di Foucault non è quella di costruire un soggetto collettivo che restaurerà il bene politico nella storia, né una utopia negativa o “comunità inoperosa” (Agamben). La sua non è una ricerca per una identità multipla e infinitamente nomadica (Negri). Foucault cerca piuttosto la via verso una possibile “rivoluzione etica”: la singolare rivoluzione di un *bios* che riesce a diventare un *ethos*, e di un *ethos* che può diventare *praxis*, la pratica di un continuo esercizio di libertà.<sup>28</sup>

Tale serie di smarcamenti concettuali non implica tuttavia, a nostro avviso, di pensare al paradigma wittgensteiniano-foucaultiano come a una posizione perfettamente isolata, se non altro perché le distanze che abbiamo tracciato non risultano affatto equivalenti fra di loro.

In particolare, sebbene senza dubbio eterogeneo rispetto alle ontologie della mancanza, il modello che stiamo descrivendo definisce d'altronde in modo altrettanto indubitabile un rapporto affermativo con una negatività, evitando sia di concepire una pura affermatività ontologica, sia una rinuncia a qualunque forma di affermazione del negativo stesso: si noti, per altro, che è solo definendo in sede ontologica un qualche tipo di rapporto affermativo con una negatività che diventa possibile definire in termini performativi la costruzione dei significati e delle identità. L'impressione è, dunque, che esso risulti in parte compatibile sia con la riformulazione proposta da Marchart del concetto di ontologia della mancanza, sia con l'idea espositiva di paradigma istituyente. Più in particolare, esso sembra delineare, all'interno di questa

---

<sup>28</sup> S. Forti, *Parrhesia between east and west: Foucault and dissidence*, in V. Lemm, M. Vatter (a cura di), *The government of life. Foucault, biopolitics, and neoliberalism*, Fordham University Press, New York 2014, pp. 206-207. Anche Marzocca ha caratterizzato la differenza tra Foucault e le prospettive di Negri e Agamben contrapponendo la politica dell'*ethos* del primo a quelle, rispettivamente, del *bios* e della *zoé* difese dai due autori. Cfr. O. Marzocca, *Biopolitica, sovranità, lavoro. Foucault tra vita nuda e vita creativa*, op. cit., pp. 245-246.

famiglia di posizioni, un'opzione in cui gli esiti inevitabilmente *immunitari*, ossia gli effetti di esclusione e di chiusura, del gesto che istituisce l'identità politica vengono eliminati. In essa, infatti, il negativo che viene affermato non è una mancanza che configura la prassi politica come lavoro di sutura attraverso un'identità che, seppur parziale e provvisoria, appare inevitabilmente escludente, quanto un limite che la prassi politica riattiva costantemente come dimensione in cui le voci possono continuare a esprimersi e a produrre i significati che danno forma al sé e alla comunità: senza, per questo, ricadere nella presupposizione di un'ontologia senza negatività o rinunciare all'affermazione istituyente *tout-court*, e tendendo in questo modo tale paradigma verso una sua interpretazione risolutamente radicale.

Tale radicalità teorico-politica appare evidenziata in particolare da quelli che possiamo ben indicare come i tre concetti centrali del paradigma politico che interseca le filosofie di Wittgenstein e Foucault, e che costituiscono al contempo esito e ulteriore conferma della natura *forte* della razionalità politica su cui esso si fonda.

In primo luogo, l'idea di *voce* permette di concepire un soggetto che non è segnato da alcuna mancanza originaria, senza tuttavia per questo ricadere in una qualche forma di essenzialismo. Contro ogni concezione sovrana del soggetto, anzi, essa configura una soggettività che, nelle parole di Luxon, «porta vulnerabilità e *agency* a fondarsi l'una sull'altra»<sup>29</sup>, e che per questo motivo può essere messa in dialogo fruttuoso con il recente dibattito femminista sul concetto di vulnerabilità e sul rapporto tra quest'ultimo e la pratica politica dell'emancipazione, inaugurato da alcuni importanti lavori di Butler<sup>30</sup>. Con una fondamentale differenza, tuttavia, rispetto a quest'ultima: se in Foucault e in Wittgenstein la soggettività in quanto voce è costitutivamente vulnerabile per via della *sovrapposizione tra espressione ed esposizione che la definisce*, in Butler essa lo è piuttosto per via di una *mancanza, di un trauma che paradossalmente inaugura la possibilità stessa dell'agency* e che, pur essendo interpretato in termini storico-contingenti e non quasi-trascendentali, non per questo smette di essere *inevitabile*. Per questo

---

<sup>29</sup> N. Luxon, *Crisis of authority. Politics, trust, and truth-telling in Freud and Foucault*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, p. 177.

<sup>30</sup> Cfr. in particolare J. Butler, *Giving an account on oneself*, Fordham University Press, New York 2005, nonché il più recente J. Butler, Z. Gambetti, L. Sabsay (a cura di), *Vulnerability in resistance*, Duke University Press, Durham-Londra 2016.

motivo, il paradigma butleriano non solo corre sempre il rischio tendenziale della paralisi politica, ma soprattutto mostra, nella sua «persistente retorica del fallimento», di implicare «un punto di vista esterno» a partire da cui tale mancanza può essere ricondotta ad una totalità perduta, ed essere percepita in quanto tale: esso resta dunque, in ultima analisi, «implicitamente strutturato dalla fede [faith] anche se sprovvisto [...] di ogni possibilità di completamento [fulfillment]», e in esso il soggetto può solo, in ultima analisi, «continuare ad elaborare il lutto [labor on]»<sup>31</sup>.

In secondo luogo, il concetto di *politico* reso disponibile dall'incontro tra le riflessioni di Wittgenstein e di Foucault, riconfigurando quest'ultimo come spazio liminare da riattivare e non come gesto originario dell'istituire, fornisce alla prassi politica un principio critico-normativo forte che lo ripara da ogni possibile accusa di indifferenza etico-politica e di relativismo, accusa alla quale sono invece possibilmente soggette, per motivi diversi, le posizioni istituenti menzionate poco sopra. È stato in particolare Žižek a sottolineare con più veemenza gli esiti inevitabilmente relativisti dei progetti politici di Butler e Laclau<sup>32</sup>, prendendo le mosse dalla sua opposizione tra storicismo e storicità e dal suo conseguente recupero di un concetto forte di verità-evento: gli stessi principi teorici che, conducendo Žižek a rivendicare esplicitamente un decisionismo assoluto e un ortodossia leninista al limite privi di considerazioni valoriali, rendono al contempo quest'ultimo il più vulnerabile alla stessa accusa che muove ai suoi due avversari teorici. In realtà, è un unico nodo concettuale a segnare tutte queste prospettive: fintanto che il negativo è concepito come una mancanza, *rimarrà concettualmente impossibile distinguere tra esiti eticamente e politicamente desiderabili della sua sutura o della sua affermazione ed esiti che non lo sono, poiché il gesto istituyente non potrà a priori essere connotato normativamente*. La risposta classica di tutte queste posizioni, che vede in tale assoluta contingenza il prezzo da pagare per il superamento di ogni essenzialismo ontologico-politico e per una corretta

---

<sup>31</sup> N. Luxon, *Crisis of authority. Politics, trust, and truth-telling in Freud and Foucault*, op. cit., p. 100.

<sup>32</sup> Cfr. ad es. J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Contingency, hegemony, universality. Contemporary dialogues on the left*, Verso, London-New York 2000, trad. it. *Dialoghi sulla sinistra. Contingenza, egemonia, universalità*, Laterza, Roma-Bari 2010, pp. 112-113.

e orgogliosamente disincantata comprensione dell'antagonismo che segna il sociale, *non è che una conseguenza dello stesso principio di partenza – l'identificazione del negativo in una mancanza – che elude la domanda sulla necessità del principio stesso.*

Infine, la soluzione wittgensteiniana del problema dello scetticismo attraverso il riconoscimento delle forme di vita come ciò che deve essere accettato [Hinzunehmende], radice della possibilità di un incontro politico tra Wittgenstein e Foucault in quanto principio della razionalità politica peculiarmente kantiana che essi condividono e fondamento della proposta democratico-radicalista che da essi scaturisce, *permette di articolare un superamento forte dell'essentialismo metafisico che al contempo evita di rimanere prigioniero del lutto per la sua scomparsa.* È grazie a tale trattamento della questione scettica, infatti, che diventa possibile scorgere nelle diverse versioni contemporanee – razionaliste, comunitariste – del fondazionalismo politico un rifiuto del politico come limite e più in generale della vulnerabilità e della finitudine umane, e al contempo di riconoscere nei suoi oltrepassamenti post-fondazionali la sua conservazione nelle diverse figure della mancanza e del trauma. Solo accettando il limite e liberando in questo modo il politico come gesto espressivo, in altre parole, è possibile costruire una nuova razionalità politica che oltrepassa la necessità politica del fondamento senza cedere ad alcuna tentazione debolista, ponendo le basi per un ripensamento complessivo di un progetto politico democratico-radicalista.

Foucault e Wittgenstein costituiscono dunque i nomi di un'opzione filosofico-politica che taglia l'attuale dibattito sul futuro della democrazia e sulla natura della comunità da una prospettiva inedita, delineandovi una posizione di assoluta originalità. Al contempo, tale opzione fa già segno verso la possibilità di un dialogo e di un incontro con le frange più immediatamente contemporanee di tale riflessione, lasciando intravedere alcune direttrici di sviluppo ulteriore.

Da un lato, tale paradigma, con la sua attenzione al limite e al riconoscimento della datità – anche e soprattutto biologica e materiale – delle forme di vita, sembra configurare una politica delle forme di vita che contrappone alle vecchie letture vitaliste della biopolitica la prospettiva di una *biopolitica ecologica*, in grado di intersecarsi produttivamente con le riflessioni contemporanee sulla questione dell'ecologia e sulle sue conseguenze politiche.

D'altro canto, e per gli stessi motivi, esso appare poter incrociare le riflessioni del nuovo femminismo materialista e *post-queer theory*, impegnato negli ultimi decenni in una riconsiderazione teorica e politica del ruolo e dell'importanza della materialità e del corpo da una prospettiva postumana che ne esplora le possibilità escludendo al contempo la loro riproposizione nei termini di nuove fondazioni antropologiche e umaniste.

Si tratta, come si vede, di semplici suggestioni, che suggeriscono però l'ampiezza del *campo di possibilità* aperto dall'incontro tra le filosofie di Wittgenstein e Foucault: un campo di cui questo lavoro non vuole essere che un primo tentativo sistematico di scandaglio, e che testimonia ancora una volta, se mai ce ne fosse stato bisogno, della loro inesauribile ricchezza, nonché della loro imprescindibilità al fine di *comprendere* il nostro presente storico e di *prendere posizione* al suo interno.

### *Struttura dell'opera*

Questo lavoro sarà composto di tre capitoli.

Nel primo, dedicato a Foucault, ripercorreremo la sua riflessione interrogandola a partire dall'angolo prospettico più sopra definito, terminando con un'esposizione dei nodi aporetici dai quali risultano segnati i suoi esiti filosofico-politici più maturi e che costituiscono ciò che abbiamo indicato come il problema della comunità politica nella sua opera. Ci concentreremo dapprima sugli scritti del periodo archeologico e quelli di argomento letterario, per poi analizzare nel dettaglio il passaggio al metodo genealogico e il processo di definizione dell'analitica del potere, culminante nei testi del biennio 1975-1976 *Sorvegliare e punire* e *La volontà di sapere*. In seguito, dedicheremo grande spazio all'intenso periodo di rielaborazione concettuale seguito alla pubblicazione di quest'ultimo testo, individuandone il momento nodale nel reportage di Foucault in Iran: in esso, egli da un lato getta le basi per la riconfigurazione dell'analitica che definirà tutta la sua ultima riflessione, e che ruoterà attorno al concetto di governamentalità; dall'altro, si spinge fino ad abbozzare, caso isolato nel suo itinerario concettuale, una teoria del divenire collettivo del soggetto politico, sulla quale non tornerà

tuttavia mai più in ragione della inusitata virulenza delle critiche ricevute dalla sua cronaca della rivoluzione Khomeinista. Quest'ultima anticipa così al contempo gli sviluppi teorici e le aporie che caratterizzano il pensiero politico dell'ultimo Foucault, oggetto del paragrafo con cui concluderemo il capitolo.

Nel secondo, attraverseremo l'opera di Wittgenstein per ricavare, da essa, lo strumentario concettuale con il quale procedere alla risoluzione delle difficoltà evidenziate nella riflessione politica foucaultiana. Analizzeremo innanzitutto le interpretazioni così dette standard dell'itinerario filosofico wittgensteiniano, per poi procedere ad uno studio approfondito dell'interpretazione di quest'ultimo resa disponibile dagli autori del *New Wittgenstein*: ripercorreremo dapprima la lettura risoluta del *Tractatus*, e in seguito l'analisi del secondo Wittgenstein. Termineremo mostrando, infine, come sia possibile identificare nella categoria perfezionista di voce l'esito etico-politico della speculazione wittgensteiniana tout-court.

Nel terzo, ci serviremo di quest'ultimo concetto per intraprendere la nostra operazione di rilettura e integrazione di Foucault. Illustreremo in primo luogo la comune appartenenza dei due filosofi alla linea perfezionista della storia della riflessione morale e politica, per poi indicare, nella loro critica condivisa al soggetto cartesiano, lo sfondo concettuale della nostra operazione. Sarà così possibile proporre la nostra rilettura in termini di voce del soggetto politico foucaultiano, nonché enunciare le due tesi in grado di risolverne le aporie. Ci dedicheremo in seguito ad una loro dimostrazione sistematica, esponendo la razionalità politica che giace all'intersezione tra le opere di Wittgenstein e Foucault e il modello di performatività politica a cui essa dà luogo e che ne costituisce la proposta normativa. Infine, mostreremo come tale modello riconfiguri la comunità politica nei termini di una forma specifica di democrazia radicale, nella quale riconosceremo dunque la proposta politica che è possibile definire a partire dalla riflessione foucaultiana.

Salvo ove diversamente indicato, le traduzioni presenti nel testo sono da intendersi a cura dell'autore.



## I Foucault e il problema della comunità

L'assunto teorico da cui prende le mosse il presente lavoro è che l'opera filosofica di Foucault contenga in sé le premesse per la costruzione di un originale progetto teorico-politico di emancipazione collettiva e di trasformazione dell'esistente, radicalmente alternativo rispetto alle posizioni che dominano la discussione filosofica contemporanea. Tale formulazione è da intendersi in due sensi distinti, che nel loro intreccio restituiscono le coordinate fondamentali all'interno delle quali si svilupperà il nostro studio. Da un lato, essa esprime l'idea che la ricerca foucaultiana sia interamente attraversata dalla necessità di pensare, nelle parole di Revel, «le condizioni del “debordamento” dei rapporti di potere da parte di una certa pratica della libertà»<sup>1</sup>; dall'altro, essa ne sottolinea la natura incompiuta e parziale, segnalando di conseguenza la necessità di un'integrazione e di un completamento delle tesi foucaultiane.

L'intera traiettoria della riflessione filosofica di Foucault, che caratterizzeremo, secondo una linea interpretativa ormai consolidata del suo pensiero, come una ripresa complessa della questione kantiana della critica e del suo soggetto, costituisce in altre parole una proposta teorico-politica complessiva in grado di fornirci strumenti concettuali essenziali per pensare il funzionamento concreto del potere e la natura del soggetto politico. Essa non riesce, tuttavia, a evitare di avvitarsi in una doppia impasse fondamentale: da un parte, *egli non riesce a fornire un fondamento normativo all'azione politica di tale soggetto*; dall'altra, *egli non riesce a pensarne l'articolazione collettiva*. Ciò che risulta assente in Foucault è insomma al contempo *la teorizzazione di un modello di razionalità politica convincente in grado di giustificare la prassi politica dei soggetti*, ed una descrizione delle *modalità in cui quest'ultima possa farsi comunitaria e configurare forme comuni di coesistenza politica*. Questi due nodi aporetici non costituiscono in realtà che due aspetti di

---

<sup>1</sup> J. Revel, *Resistance et subjectivation: du "je" au "nous"*, in O. Irrera, S. Vaccaro (a cura di), *La pensée politique de Foucault*, Éditions Kimé, Paris 2017, p. 30.

una medesima questione, alla cui discussione e risoluzione il presente studio è dedicato: ossia, quello che vorremmo definire *il problema della natura della comunità politica nell'opera foucaultiana*. Il presente capitolo si pone lo scopo di ricostruire il frastagliato itinerario teorico di quest'ultima e le sue aporie, delineandolo nel suo sviluppo diacronico e privilegiando, in esso, le riflessioni di contenuto più immediatamente aderente al tema prescelto.

Nel primo paragrafo, ci dedicheremo alla prima fase della speculazione foucaultiana, quella cioè delle sue opere giovanili, degli scritti sulla letteratura e delle opere del periodo archeologico. In essa, ricostruiremo il modo in cui Foucault riprende l'interrogazione kantiana sulla natura della critica, collocando all'interno di quest'ultima la sua ricerca, e i differenti tentativi più o meno elaborati con cui egli cerca in questa fase di pensarne i termini: distingueremo, in particolare, una linea nietzscheana, che attraversa tutto questo periodo della riflessione di Foucault e che compare più esplicitamente in *Storia della follia* e negli scritti dedicati a Klossowski e Flaubert, in cui il ruolo della critica è assegnato ad una dimensione dionisiaca al di là del principio di individuazione, vitalismo indifferenziato e caotico che costituisce l'altro della Ragione occidentale e la possibilità della sua sovversione; una linea ispirata soprattutto all'opera di Bataille, in cui si tratta piuttosto di pensare l'esperienza del limite in quanto tale; una posizione vicina a Blanchot, e che costituisce probabilmente il punto di massima vicinanza teorica tra Foucault e Heidegger, che pensa la possibilità della critica come esperienza di un fuori del linguaggio e del senso; infine, l'archeologia dei saperi propriamente detta, articolata per tentativi successivi parzialmente incompatibili tra loro in *Nascita della clinica* e *Le parole e le cose* e sistematizzata ex post ne *L'archeologia del sapere*, che cerca di fondare un metodo archeologico di analisi delle condizioni di esistenza dei saperi le cui potenzialità critiche sono racchiuse nelle diverse definizioni assunte dal concetto di a priori storico. Se le prime opzioni costituiscono poco più che suggestioni che Foucault sfiora senza fornirne un'articolazione complessiva, abbandonandole presto, il paradigma archeologico occupa al contrario per diversi anni la sua riflessione, venendo infine riformulato in maniera radicale al fine di superare le insanabili aporie concettuali da cui risulta segnato: esso non può evitare, infatti, di sovrapporre il piano empirico e quello trascendentale in modo contraddittorio, disarmando così fin dall'inizio la possibilità della critica.

Nel secondo paragrafo studieremo lo sviluppo del paradigma genealogico, che integra il metodo dell'archeologia con l'introduzione fondamentale della dimensione del potere: così facendo, esso ne risolve le incongruenze teoriche nello stesso gesto con cui ne rende evidente la dimensione propriamente politica, che rimaneva, nelle indagini archeologiche, implicita e celata. Tale paradigma, tuttavia, finisce per incorrere in una difficoltà diversa ma non meno significativa: per quanto la genealogia possa fornire una versione convincente dell'impresa critica, essa sviluppa un'analisi del potere che sembra di fatto escludere la possibilità di un soggetto politico in grado di opporre a quest'ultimo una resistenza. In particolare, nel corso della sua elaborazione essa appare divisa in due tendenze parzialmente contraddittorie, che chiameremo polemologica e microfisica, che conducono a due diverse definizioni della possibilità della resistenza: l'una che pensa quest'ultima in termini ancora vitalisti, come dimensione caotica e conflittuale di una vita informe e sempre sfuggente rispetto ai dispositivi di potere; l'altra che la concepisce, invece, come pura inerzia somatica, presenza passiva dei corpi che, con la loro pura materialità, oppongono un ostacolo all'azione coercitiva. Entrambe le opzioni risultano, tuttavia, impossibilitate a fornire una teoria del soggetto politico, conducendo così la riflessione foucaultiana in una seconda, e più grave, impasse concettuale.

Il terzo paragrafo sarà dedicato alla prima delimitazione del nuovo paradigma teorico sviluppato da Foucault per risolvere le difficoltà dell'analisi, centrato sulla nozione di governamentalità. Esso si cristallizza, in particolare, in un momento nodale della speculazione politica foucaultiana: il controverso reportage realizzato in Iran durante la rivoluzione Khomeinista. In esso, sotto ogni punto di vista parte integrante della riflessione teorica di Foucault, egli pone per la prima volta le basi di una nuova, e finalmente convincente, teorizzazione del soggetto politico, cercando al contempo di pensarne il divenire collettivo. Se la prima costituirà il punto di avvio di una ricerca che lo porterà a definire con precisione la natura di tale soggetto, il tentativo di concepirne l'articolazione in movimento di massa rimarrà sostanzialmente un caso isolato nella sua ricerca: mostreremo come sia proprio in ragione della ricezione estremamente critica della sua cronaca della rivoluzione che Foucault non si arrischierà più in un tale tentativo, lasciando così aperta e irrisolta la questione.

Nel quarto e ultimo paragrafo, dipaneremo la definitiva sistematizzazione del paradigma governamentale e la teoria del soggetto politico che esso fornisce, evidenziandone tuttavia le aporie teorico-politiche, già esplicitate, a cui rimane vulnerabile e che rendono la riflessione foucaultiana bisognosa di integrazioni concettuali in grado, infine, di completarla.

### 1.1. Gli anni Sessanta e l'archeologia dei saperi

La pubblicazione, nel 2008, della *thèse mineure* di dottorato di Foucault, consistente com'è noto in un'edizione critica in francese dell'*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* di Kant corredata da un'ampia introduzione all'opera, ha reso se possibile ancora più evidente quello che era già un dato acquisito sulla sua riflessione filosofica, ovvero la sua collocazione all'interno di un quadro teorico e concettuale di ascendenza fin dall'inizio esplicitamente kantiana<sup>2</sup>. D'altronde, che «il luogo d'origine del pensiero foucaultiano non [fosse] innanzitutto la Foresta Nera o Sils-Maria, ma piuttosto Königsberg»<sup>3</sup> è qualcosa che lo stesso Foucault ha sempre ammesso chiaramente lungo tutto l'arco della sua riflessione: dalla voce di dizionario che egli redige sul suo proprio pensiero in cui dichiara di inserirsi «nella tradizione critica che è quella di Kant»<sup>4</sup>, a quando descrive come inevitabilmente «neokantiana»<sup>5</sup> la sua generazione intellettuale, per finire naturalmente con gli ultimi scritti

---

<sup>2</sup> Il testo di riferimento sulla questione, che giunge a proporre una lettura complessiva dell'opera foucaultiana sulla base dell'evoluzione e delle metamorfosi del rapporto concettuale tra Foucault e il kantismo, resta senza dubbio B. Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, Millon, Grenoble 1998; si vedano tuttavia anche M. Fimiani, *Foucault e Kant: critica, clinica, etica*, La città del sole, Reggio Calabria 1997, e i più recenti A. Hemminger, *Kritik und geschichte: Foucault – ein Erbe Kants?*, Philo Fine Arts, Hamburg 2003 e M. Djaballah, *Kant, Foucault, and forms of experience*, Routledge, London-New York 2008.

<sup>3</sup> P. Chevallier, *Foucault et le christianisme*, Ens Éditions, Lyon 2011, p. 278.

<sup>4</sup> M. Foucault, *Foucault*, in id., *Dits et écrits*, op. cit., vol. II, pp. 1450-1455.

<sup>5</sup> Id., *Une histoire restée muette*, in ivi, vol. I, p. 574.

sull'Illuminismo in cui tale lignaggio è una volta di più rivendicato e riaffermato<sup>6</sup>.

L'intera impresa filosofica foucaultiana risulta in effetti caratterizzabile, nella suggestiva definizione proposta da Allen, come una «critica della critica» kantiana, «una continuazione-trasformazione di quel progetto»<sup>7</sup>: e in pochi luoghi della sua opera tale natura risalta più chiaramente che nell'introduzione all'*Antropologia* di Kant. Per questo motivo, essa costituisce non solo un'anticipazione del suo itinerario concettuale immediatamente successivo – tanto da spingere Foucault a lasciarla inedita fino alla sua morte, come sottolineano i curatori dell'edizione<sup>8</sup> – ma una comoda porta d'ingresso ad una ricostruzione più complessiva del suo pensiero, pur se condotta da un angolo prospettico specifico: essa permette, infatti, di definirne le coordinate concettuali di riferimento e le problematiche che, pur subendo profonde modificazioni, lo inquadrano nella sua interezza.

Foucault individua nel testo in questione l'origine di un'ambivalenza fondamentale del kantismo e in particolare del rapporto tra dimensione empirica e trascendentale che sarà gravida di conseguenze per l'intera storia della speculazione filosofica successiva. Da un lato, infatti, l'antropologia si configura come una «ripetizione»<sup>9</sup> dell'architettura delle tre Critiche, ricavando dallo studio dell'uomo nella sua finitudine empirica le stesse condizioni trascendentali di possibilità del conoscere, dell'agire e del giudicare che erano state

---

<sup>6</sup> Cfr. id., *Qu'est-ce que la critique?*, Vrin, Paris 2015; id., *Qu'est-ce que les Lumières?*, in id., *Dits et écrits*, op. cit., vol. II, pp. 1381-1397; id., *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1983-1984)*, Gallimard-Seuil, Paris 2008, trad. it. *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1983-1984)*, Feltrinelli, Milano 2009, pp. 11-47. Un'ulteriore prova di tale lignaggio, estremamente significativa perché risalente addirittura ai primi anni Cinquanta, è costituita da una serie di lezioni dedicate a Kant tenute da Foucault a Lille nel 1952-1953: in esse, come ha mostrato Vaccarino Bremner in uno studio dedicato a tale materiale inedito, sono già virtualmente contenute molte delle tesi che confluiranno nell'*Introduzione* all'*Antropologia*, nonché, come vedremo, alcune sorprendenti anticipazioni di argomenti che Foucault esporrà nei testi dedicati all'Illuminismo: cfr. S. Vaccarino Bremner, *Anthropology as critique: Foucault, Kant, and the metacritical tradition*, *British Journal for the History of Philosophy*, 28, 2 (2020), pp. 336-358.

<sup>7</sup> A. Allen, *The politics of our selves. Power, autonomy, and gender in contemporary critical theory*, Columbia University Press, New York 2008, p. 24.

<sup>8</sup> Cfr. M. Foucault, *Introduction à l'Anthropologie*, Vrin, Paris 2008, p. 7.

<sup>9</sup> Ivi, p. 52.

delineate dall'indagine critica vera e propria. Dall'altro, però, essa sembra piuttosto svelare, in una certa «immagine concreta dell'uomo»<sup>10</sup>, il presupposto nascosto di quelle stesse condizioni trascendentali: come se, al di sotto di quest'ultime, nettamente distinte dal piano empirico dell'esistenza materiale dei soggetti, fosse possibile rintracciare infine un fondamento paradossalmente empirico e antropologico. Tale ambivalenza implica, come si vede, due concezioni antitetiche della relazione tra empirico e trascendentale: se la prima accezione dell'antropologia preserva la distinzione tra le due dimensioni, la seconda sembra al contrario confonderle in una versione antropologica del trascendentale in cui l'uomo compare al contempo come fondatore e come fondato, ossia come luogo delle condizioni di possibilità trascendentali della sua stessa esperienza.

Secondo Foucault, questa confusione giace all'origine di quella che, solo qualche anno più tardi, denominerà l'episteme della modernità, definita precisamente come quell'insieme di saperi e imprese filosofiche che, ricercando il fondamento dell'esperienza umana nella stessa finitudine dell'uomo, inaugurerà il «sonno antropologico»<sup>11</sup> del sapere moderno: non soltanto le scienze umane propriamente dette<sup>12</sup>, ma anche le antropologie filosofiche eredi del kantismo, oltretutto soprattutto l'hegelismo, il marxismo e la fenomenologia<sup>13</sup> – ma chiaro è il riferimento anche a Sartre e all'esistenzialismo<sup>14</sup>. Tutte queste riflessioni, in cui l'uomo compare, nella famosa formulazione foucaultiana, come «strano allotropo empirico-trascendentale»<sup>15</sup>, costituiscono forme diverse di una medesima analitica della finitudine che, presentando differenti versioni di un trascendentale antropologico, rimane imprigionata nel paradosso di una sovrapposizione contraddittoria tra piano empirico e trascendentale che aggrava le ambiguità del kantismo e ne dimentica la lezione originaria<sup>16</sup>.

---

<sup>10</sup> Ivi, p. 12.

<sup>11</sup> Cfr. id., *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966, trad. it. *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 2013, pp. 366 ss.

<sup>12</sup> Cfr. ivi, pp. 369 ss.

<sup>13</sup> Cfr. ivi, pp. 347 ss.

<sup>14</sup> Cfr. id., *L'homme est-il mort?*, in id., *Dits et écrits*, op. cit., vol. I, pp. 568-572; id., *Foucault répond à Sartre*, in ivi, vol. I, pp. 690-696.

<sup>15</sup> Id., *Le parole e le cose*, op. cit., p. 347.

<sup>16</sup> Cfr. ivi, pp. 327 ss.; sulla rete di rimandi che legano l'introduzione all'*Antropologia* a *Le parole e le cose*, si veda B. Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, op. cit.,

Contro tale discendenza filosofica, all'epoca egemone in Francia e in Europa nelle figure di Husserl e Sartre, nonché nelle interpretazioni antropologizzanti dell'hegelismo fornite da Kojève e Hyppolite, Foucault pone alla base della sua ricerca la necessità di «fornire una trasposizione non antropologica delle condizioni di possibilità della conoscenza»<sup>17</sup>: la ripresa della questione critica kantiana consisterà, in altri termini, nel tentativo di *fornire una versione non antropologica del trascendentale*. Naturalmente, non si tratterà affatto di tornare al soggetto trascendentale kantiano, riattivando cioè la formulazione più pura del criticismo, ma di ripartire dalla finitudine umana per riproporre la questione critica delle sue condizioni trascendentali in un modo diverso da quello praticato dalla modernità filosofica oggetto della polemica foucaultiana: l'alternativa dovrà insomma evitare sia di porre l'uomo «come luogo di un'apertura a un assoluto pensato come fuori da questo mondo», sia di pensarlo «come luogo originario d'interrogazione della finitudine da parte di se stessa»<sup>18</sup>.

Di qui, l'interesse di Foucault per l'antropologia kantiana, che nella sua natura peculiare di ripetizione della critica non solo esclude ogni interpretazione antropologizzante del trascendentale, ma mostra la possibilità di pervenire alle condizioni trascendentali dell'esperienza a partire da un'analisi della dimensione puramente empirica di quest'ultima: come riassume Han, «se l'*Antropologia* è importante, è [...] perché definisce il luogo in cui è possibile al contempo pensare l'empirico nelle sue forme concrete e di fare ritorno a ciò che le fonda», donando così «al tema trascendentale la sola versione che non perverte il criticismo, ma al contrario lo completa invertendone la prospettiva originaria e indicando la necessità di rimandare le limitazioni apportate da un contenuto empirico preciso alle loro condizioni di possibilità trascendentali»<sup>19</sup>. Essa prefigura così la possibilità di un capovolgimento del kantismo che riproponga la questione critica del trascendentale a partire dal campo dell'empirico, senza cioè darne una versione antropologica né riferirsi a un soggetto trascendentale: esattamente ciò che Foucault si propone di fare nella sua ricerca filosofica.

---

pp. 57 ss.; A. Allen, *The politics of our selves. Power, autonomy, and gender in contemporary critical theory*, op. cit., pp. 32 ss.

<sup>17</sup> B. Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, op. cit., p. 63.

<sup>18</sup> M. Chevallier, *Foucault et le christianisme*, op. cit., p. 289.

<sup>19</sup> B. Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, op. cit., p. 48.

Tale obiettivo costituisce senza dubbio il motivo di fondo dell'intera speculazione foucaultiana, il quadro teorico da cui prende le mosse e all'interno del quale si muoverà attraverso modificazioni, evoluzioni ed esiti aporetici, costituendo in effetti il senso specifico della formulazione riassuntiva di Allen già citata: un obiettivo il cui orizzonte ultimo, che ne restituisce il significato complessivo, è, in ultima analisi, etico e politico. Il rilancio della necessità della critica, in Foucault, ha in altre parole lo scopo di riaprire e ripensare la possibilità del cambiamento e della trasformazione, di schiudere nuovi campi per il pensiero e l'azione, di riportare ad uno statuto di malleabilità determinazioni storiche delle nostre esistenze individuali e collettive percepite al contrario come necessarie e immutabili: essa, com'egli scrive in un celebre testo in cui riassume per intero il percorso del suo itinerario filosofico, è sempre «al tempo stesso analisi storica dei limiti che ci vengono posti e prova del loro superamento possibile»<sup>20</sup>.

Ora, questo progetto esplora, nella prima fase della riflessione di Foucault, due strade differenti, intrecciate tra di loro in modo complesso e non sempre coerente. Esse risultano, tuttavia, accomunate da una tendenza evidente a mantenere le loro implicazioni etiche e politiche in secondo piano, limitandosi a evocarle in modo indiretto e lasciandole, per lo più, allo stato di suggestioni non ulteriormente elaborate.

La prima si configura come ricerca di tipo specificamente epistemologico, ed è naturalmente quella dei grandi testi archeologici, che reinterpretano la questione critica nei termini di un'analisi delle condizioni storiche di esistenza dei saperi centrata sulla fondamentale nozione di a priori storico. La seconda è costituita invece da un insieme sparso di ricerche di argomento letterario, in cui Foucault si sofferma brevemente su alcune forme di esperienza che sembrano in grado di fornire spazi per il superamento e la trasgressione delle determinazioni storiche ed empiriche dell'esistenza concreta senza per questo ricadere nella tentazione metafisica e nelle sue versioni antropologiche.

Si tratta di una ricerca plurale e sperimentale, dai riferimenti straordinariamente eteroclitici e contrastanti, che dimostra al contempo l'estrema ricettività di Foucault al dibattito culturale e filosofico del periodo e la singolarità del suo itinerario teorico: se lo sviluppo dell'archeologia è senza dubbio debitore delle ricerche della scuola

---

<sup>20</sup> M. Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, op. cit., p. 1396.



francese di storici della scienza come Canguilhem e Koyré<sup>21</sup>, degli storici degli *Annales*<sup>22</sup> e dello strutturalismo<sup>23</sup>, le indagini di argomento letterario manifestano piuttosto il legame di Foucault con Breton e con il surrealismo<sup>24</sup>, nonché, come vedremo a breve, con Bataille e Blanchot.

Una figura, tuttavia, funge senz'altro da nume tutelare non solo di questo insieme composito di studi, ma di tutta la ricerca foucaultiana successiva, imprimendo una direzione specifica – per quanto non univoca, come vedremo – al suo lavoro di ripresa e di trasformazione del gesto filosofico kantiano: si tratta, naturalmente, di Nietzsche. Non a caso, Foucault concludeva la sua introduzione all'*Antropologia* kantiana indicando esplicitamente nel superuomo quella possibilità di un oltrepassamento definitivo del trascendentale antropologico di cui il testo manifestava la necessità<sup>25</sup>, in una morte dell'Uomo che completa l'impresa kantiana del superamento di ogni fondazione metafisica della conoscenza e dell'esperienza poiché ne denuncia l'ultimo simulacro sopravvissuto.

È perciò precisamente «sotto il sole della grande ricerca nietzscheana»<sup>26</sup> che Foucault colloca il suo primo lavoro di un certo

---

<sup>21</sup> Si veda ad es. id., *Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie*, in id., *Dits et écrits*, op. cit., vol. I, pp. 724-759, e soprattutto id., *La vie: l'expérience et la science*, in ivi, vol. II, pp. 1582-1595. Sul rapporto teorico tra le opere di Foucault e di Canguilhem si veda in particolare P. Macherey, *De Canguilhem à Foucault, la force des normes*, La fabrique, Paris 2009.

<sup>22</sup> Cfr. ad es. M. Foucault, *sur le façons d'écrire l'histoire* (intervista con R. Bellour), in id., *Dits et écrits*, op. cit., vol. I, pp. 613-628. Sulla questione si veda soprattutto T. R. Flynn, *Sartre, Foucault, and historical reason, vol. II. A poststructuralist mapping of history*, University of Chicago Press, Chicago 2005.

<sup>23</sup> Com'è noto, il rapporto tra Foucault e lo strutturalismo è sempre stato estremamente ambiguo, oscillando tra l'evidente e talvolta riconosciuta influenza esercitata sulle sue ricerche dalle opere di autori quali Dumezil, Berque, Lévi-Strauss e Barthes, e un'ostinata quanto esplicita presa di distanza, su cui torneremo a breve. Sulla questione si veda ad es. M. Foucault, *La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est "aujourd'hui"*, in id., *Dits et écrits*, op. cit., vol. I, pp. 618-612, e soprattutto alcuni scritti inediti di recentissima pubblicazione e risalenti alla metà degli anni Sessanta, in cui Foucault rivendica senza mezzi termini la sua vicinanza con lo strutturalismo: id., *Folie, langage, littérature*, op. cit.

<sup>24</sup> Cfr. ad es. id., *C'était un nageur entre deux mots*, in id., *Dits et écrits*, op. cit., vol. I, pp. 582-585; si veda M. Iofrida, D. Melegari, *Foucault*, op. cit., pp. 17 ss.

<sup>25</sup> Cfr. M. Foucault, *Introduction à l'Anthropologie*, op. cit., p. 79.

<sup>26</sup> Id., *Préface*, in id., *Dits et écrits*, op. cit., vol. I, p. 190. Si tratta della famosa prefazione alla prima edizione (1961) di *Storia della follia* (id., *Folie et déraison*).

rilievo, quella *Storia della follia* che si pone all'incrocio esatto tra le due alternative teoriche esplorate da Foucault in questi anni giovanili.

Da un lato, infatti, essa presenta un'indagine storica della nascita di un certo tipo di sapere, di una certa problematizzazione della follia di cui Foucault indaga gli effetti sociali, politici, economici e culturali nella storia dell'Occidente; dall'altro, configura l'esperienza della follia come altro della ragione, come oggetto dell'esclusione originaria che fonda quest'ultima e che ne rappresenta per ciò stesso la possibile sovversione. Si tratta, in altre parole, di una dimensione vitalista di caos dionisiaco, di un'«esperienza tragica al di là delle promesse della dialettica»<sup>27</sup> in cui Foucault individua, sulla scorta del Nietzsche della *Nascita della tragedia*, una prima, possibile risposta al problema di una trascendentalità non antropologica, nella figura di uno spazio «fuori dai rapporti di potere e fuori dalla storia, esteriorità pura»<sup>28</sup> in grado di costituire la loro possibile trasgressione: «a causa della follia che la interrompe», scrive Foucault, «un'opera apre un vuoto, un tempo di silenzio, una domanda senza risposta, provoca una lacerazione senza rimedio in cui il mondo è obbligato a interrogarsi»<sup>29</sup>.

Com'è noto, l'idea che la follia potesse rappresentare una dimensione di autenticità e di immediatezza al di là del linguaggio della ragione attirò a Foucault la feroce critica di Derrida<sup>30</sup>: se in effetti, argomentava quest'ultimo, ragione e linguaggio si presuppongono a vicenda, come è possibile *dire* l'esperienza della follia? Soprattutto, *da che luogo* inconcepibile al di fuori della ragione e del linguaggio è possibile dirla? Per quanto Foucault si difenderà con forza<sup>31</sup>, egli abbandonerà presto tale prospettiva teorica, segnata com'è dalla

---

*Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon, Paris 1961), poi eliminata nell'edizione successiva del 1972.

<sup>27</sup> Id., *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris 1972, trad. it. *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano 2001, p. 452.

<sup>28</sup> J. Revel, *Resistance et subjectivation: du "je" au "nous"*, op. cit., p. 31.

<sup>29</sup> M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, op. cit., p. 455.

<sup>30</sup> Cfr. J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967, trad. it. *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971, pp. 39 ss.

<sup>31</sup> Cfr. M. Foucault, *Mon corps, ce feu*, in id., *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit., trad. it. *Il mio corpo, questo foglio, questo fuoco*, in *Storia della follia nell'età classica*, op. cit., pp. 485-509. Per una ricostruzione generale della polemica tra Foucault e Derrida si veda R. Boyne, *Foucault and Derrida: the other side of reason*, Routledge, London-New York 1990.

supposizione di un originario che, pur essendo posto al di là della ragione, nondimeno sarebbe esprimibile permanendo all'interno di quest'ultima<sup>32</sup>. Essa risulta, tuttavia, ancora presente in alcuni scritti letterari del periodo, dedicati in particolare alle opere di Klossowski<sup>33</sup> e Flaubert<sup>34</sup>, in cui Foucault rintraccia il tentativo di superare le dicotomie fondatrici della ragione occidentale attraverso un linguaggio dionisiaco in cui «essere e apparenza, verità e simulacro sono ormai una sola e medesima cosa»<sup>35</sup>, e in cui la proliferazione differenziale dei significati e dei segni garantisce la possibilità di spodestare l'egemonia del sapere occidentale<sup>36</sup>.

Le ricerche di argomento letterario portano tuttavia Foucault ad esplorare altre possibilità teoriche distinte da questa linea ispirata dal Nietzsche del tragico e del dionisiaco, pur se non completamente slegate da quest'ultima. Se ne possono distinguere, in particolare, due, sviluppate in una serie di riflessioni dedicate rispettivamente alle opere di Bataille e di Blanchot, che compongono in realtà un medesimo percorso di ricerca in divenire sulla natura della parola letteraria.

Per ciò che concerne la prima, Foucault rintraccia, in Bataille, l'articolazione di un'esperienza in grado di costituire una trasgressione dei limiti empirici e storici della condizione umana senza per questo evocare alcuna alterità metafisica. La sua scrittura interroga, infatti, le limitazioni imposte dalla nostra finitudine attraverso un'esperienza eccessiva che si pone lo scopo non di oltrepassarle, ma di mostrarle in tutta la loro consistenza, provocando un incontro con il limite che non prende la forma di una semplice constatazione razionale, quanto di un agonismo parossistico in grado di restituire «un'esperienza dell'essere stesso del limite», ossia «di ciò che fa sì che la nostra esperienza sia

---

<sup>32</sup> Si veda, tra le tante ricostruzioni disponibili di questa evoluzione concettuale, quella proposta da Revel: J. Revel, *Foucault, Une pensée du discontinu*, Mille et une nuits, Paris 2010, pp. 118 ss.

<sup>33</sup> Cfr. M. Foucault, *La prose d'Actéon*, in id., *Dits et écrits*, op. cit., vol. I., pp. 354-365.

<sup>34</sup> Cfr. id., (*Sans titre*), in ivi, vol. I., pp. 321-353 (si tratta di una postfazione all'edizione tedesca de *La tentation de saint Antoine*).

<sup>35</sup> P. Chevallier, *Foucault et le christianisme*, op. cit., p. 274.

<sup>36</sup> Per una ricostruzione complessiva delle influenze nietzscheane di questo periodo della speculazione foucaultiana si veda S. Righetti, *Foucault interprete di Nietzsche. Dall'assenza d'opera all'estetica dell'esistenza*, Mucchi, Modena 2014.

limitata»<sup>37</sup>. Trasgressione e limite sono insomma legati, scrive Foucault, da un «rapporto a spirale di cui nessuna effrazione semplice può venire a capo»<sup>38</sup>. Bataille può così rappresentare, com'egli sostiene nello stesso testo, una definitiva integrazione del criticismo kantiano<sup>39</sup>, in un'argomentazione che svela l'origine dell'interesse foucaultiano per la sua figura riconducendola alle motivazioni teoriche che conosciamo: una possibilità dischiusa, tuttavia, non tanto dalla riflessione filosofica propriamente detta, quanto da una certa esperienza di cui solo la letteratura sembra avere l'accesso.

Tale possibilità viene ulteriormente indagata in alcuni scritti immediatamente successivi, dove tuttavia subisce un'inflexione sensibilmente diversa. Nell'importante saggio *La pensée du dehors*, Foucault prende le mosse da Blanchot per indagare una forma di espressione letteraria di cui indica le origini in autori classici come Mallarmé e Sade e che vede ripresa e reinterpretata da alcuni dei più importanti interpreti dell'avanguardia letteraria francese dell'epoca, da Sollers a Robbe-Grillet e Laporte. Le opere di questi autori elaborano, secondo Foucault, un'esperienza dell'«essere bruto»<sup>40</sup> del linguaggio in cui esso perde ogni potere significante per rivelare, nella sua pura datità messa infine a nudo, l'essere anonimo e privo di positività da cui proviene, un *fuori* come «oscillazione indefinita tra l'origine e la morte»<sup>41</sup> che fonda, ritraendosi, la possibilità del senso: ed è precisamente grazie a tale esperienza che la letteratura può indicare uno spazio trascendentale a fondamento delle datità empiriche e tuttavia privo di riferimenti ad un soggetto fondatore o a qualunque forma di essenzialismo. Essa, come si vede, non si configura più in questi scritti come impatto trasgressivo con il limite, quanto piuttosto come segno verso un'origine che si sottrae senza posa: se è sempre la letteratura a poter completare la filosofia, il riferimento di Foucault sembra tuttavia spostarsi qui da Nietzsche ad Heidegger, del cui pensiero queste pagine conservano echi evidenti,

---

<sup>37</sup> P. Chevallier, *Foucault et le christianisme*, op. cit., p. 251, corsivo dell'autore. Si veda anche, su questo punto, la lettura elaborata da Simons: J. Simons, *Foucault and the political*, Routledge, London-New York 1995, pp. 68 ss.

<sup>38</sup> M. Foucault, *Préface à la transgression*, in id., *Dits et écrits*, op. cit., vol. I., p. 265.

<sup>39</sup> Cfr. *ivi*, vol. I, pp. 266 ss.

<sup>40</sup> Id., *La pensée du dehors*, in *ivi*, vol. I, p. 547.

<sup>41</sup> J. Revel, *Foucault, une pensée du discontinu*, op. cit., p. 131.

costituendo in effetti il momento di massima vicinanza di Foucault alle tesi di quest'ultimo<sup>42</sup>.

Se è vero che tale insieme di proposte concettuali influenza in modo complesso gli studi archeologici, questi ultimi se ne distinguono tuttavia nettamente, configurandosi come l'alveo principale della riflessione foucaultiana di questi anni. È infatti in essi che il proposito teorico, espresso nell'introduzione all'*Antropologia*, di fornire un trattamento non antropologico del tema del trascendentale assume la forma specifica e distintiva che caratterizzerà nella sua interezza il successivo itinerario concettuale di Foucault: quella della ricerca, nell'efficace formulazione di Veyne, di un *trascendentale radicalmente storico*<sup>43</sup>. Tale scelta teorica determina inevitabilmente il rapido abbandono delle ipotesi precedentemente abbozzate negli scritti di argomento letterario e nell'indagine sulla follia, che non ne impedirà

---

<sup>42</sup> Si veda, su questo punto, soprattutto P. Chevallier, *Foucault et le christianisme*, op. cit., pp. 257 ss. La presenza di Heidegger, e in particolare del suo testo dedicato a Kant (cfr. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1979, trad. it. *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 1981) è in realtà evidente già nell'*Introduzione all'Antropologia*, come notato fra gli altri dallo stesso Chevallier (cfr. P. Chevallier, *Foucault et le christianisme*, op. cit., pp. 277-283) e da Nigro (cfr. R. Nigro, *Foucault e Kant: la critica della questione antropologica*, in M. Galzigna (a cura di), *Foucault, oggi*, op. cit., pp. 278-292). In tale testo, tuttavia, è l'influenza di un certo Nietzsche ad apparire, come s'è visto, decisamente preponderante: non possiamo dunque che distanziarci dall'interpretazione proposta da Iofrida e Melegari, che vedono nell'*Introduzione* un testo sostanzialmente heideggeriano, in cui la critica del trascendentale antropologico sarebbe propedeutica ad un suo superamento nella forma di una sovrapposizione singolare tra un'ontologia heideggeriana e una nietzscheana (cfr. M. Iofrida, D. Melegari, *Foucault*, op. cit., pp. 55-60). In realtà, come ha ben illustrato Chevallier, l'influenza di Heidegger nell'*Introduzione* si accompagna ad una critica piuttosto esplicita delle sue posizioni, e in particolare della prospettiva di una «ontologizzazione dell'a priori»: ipotesi della quale, secondo Chevallier, «Foucault non vuole sentir parlare» (P. Chevallier, *Foucault et le christianisme*, op. cit., p. 282). In questo quadro, la riflessione sul fuori rappresenta senza dubbio un avvicinamento più sostanziale di Foucault alle tesi heideggeriane, per quanto effimero e puntuale. Sul rapporto tra Foucault e Heidegger si veda soprattutto R. Nichols, *The world of freedom: Heidegger, Foucault, and the politics of historical ontology*, Stanford University Press, Stanford 2014.

<sup>43</sup> Cfr. P. Veyne, *Le dernier Foucault et sa morale*, Critique, 471-472 (1986), pp. 933-941, trad. it. *L'ultimo Foucault e la sua morale*, in id., *Michel Foucault. La storia, il nichilismo e la morale*, ombre corte, Verona 1998.

tuttavia, come vedremo, una loro problematica e parziale permanenza nelle ricerche foucaultiane successive.

In quanto segue, non ripercorreremo le argomentazioni e le ampie ricostruzioni storiche di *Nascita della clinica* e de *Le parole e le cose*, concentrandoci piuttosto su ciò che risulta più interessante per i nostri scopi, vale a dire lo sviluppo teorico del paradigma dell'archeologia.

Con l'analisi archeologica, com'è noto, Foucault si pone l'obiettivo di studiare i saperi nella loro natura materiale di discorsi effettivamente detti, cioè di eventi, e di ricavare le condizioni storiche che presiedono alla loro apparizione, prendendo in questo modo le distanze sia dallo strutturalismo – in ragione della natura storica, e non strutturale, delle condizioni di cui va in cerca l'archeologia – sia dall'ermeneutica e dalla fenomenologia – poiché i discorsi vengono analizzati come eventi autonomi e anonimi, senza fare alcun riferimento ai soggetti che li avrebbero prodotti.

La soluzione foucaultiana opera una serie di spostamenti fondamentali rispetto all'impianto del criticismo. Innanzitutto, se l'obiettivo di quest'ultimo era lo studio delle condizioni di possibilità trascendentali dell'esperienza, l'archeologia pone piuttosto il problema delle condizioni storiche di emergenza dei saperi: in questo modo, scrive Han, «Foucault inverte al contempo il senso dell'impresa critica e il significato dell'esperienza: laddove Kant cercava di anticipare sulla possibilità di ogni conoscenza prescrivendo a quest'ultima [...] le sue leggi, egli intende partire da conoscenze già costituite per definire retrospettivamente ciò che le ha rese possibili»<sup>44</sup>. In secondo luogo, mentre le condizioni trascendentali kantiane hanno un valore normativo poiché legittimano a priori la possibilità della conoscenza in quanto tale, le condizioni d'emergenza dell'archeologia, in quanto storiche, ne risultano necessariamente prive<sup>45</sup>.

Tali condizioni trovano la loro sistematizzazione teorica nel concetto, dagli echi inconfondibilmente kantiani, di a priori storico, che costituisce la ridefinizione del trascendentale operata dall'archeologia e rappresenta dunque il cardine del nuovo paradigma. Non a caso, Foucault torna a più riprese sul suo statuto, proponendone almeno tre definizioni

---

<sup>44</sup> B. Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, op. cit., p. 74.

<sup>45</sup> Cfr. *ivi*, p. 75.

diverse che risulta necessario, per la nostra ricostruzione, analizzare nel dettaglio.

La prima occorrenza del concetto di a priori storico è contenuta in *Nascita della clinica*. I fondamenti del metodo archeologico, nonché la natura singolare del suo statuto, vi sono già espressi con chiarezza: innanzitutto, l'archeologia delle scienze mediche ivi intrapresa «comporta [...] il deliberato progetto di essere critica, nella misura in cui si tratta, al di là di ogni intenzione prescrittiva, di determinare le condizioni di possibilità dell'esperienza medica quale l'ha conosciuta la nostra epoca»<sup>46</sup>. Essa supera, inoltre, il concetto kantiano di critica, la cui necessità e possibilità «erano connesse, attraverso certi contenuti scientifici, al fatto che c'è conoscenza», poiché sostiene che tale connessione non debba rimandare più alle condizioni trascendentali della facoltà di conoscere e dunque ad una soggettività trascendentale, quanto piuttosto – sulla scorta di Nietzsche «il filologo», il cui riferimento continua a organizzare il progetto foucaultiano di trasformazione del kantismo – «al fatto che c'è linguaggio e che, nelle innumerevoli parole pronunciate dagli uomini [...] ha preso corpo un senso che ci sovrasta»<sup>47</sup>. Le condizioni che regolano la possibilità della critica saranno di conseguenza necessariamente storiche: esse ci ricordano, in altre parole, che «siamo votati storicamente alla storia, alla paziente costruzione del discorso sul discorso, al compito d'intendere quel che è già stato detto»<sup>48</sup>.

Esse sono rappresentate appunto da un «a priori storico e concreto»<sup>49</sup>, di cui Foucault fornisce una definizione non sistematica ma sufficientemente chiara. Esso identifica, in generale, «la struttura comune che ritaglia e articola ciò che si *vede* e ciò che si *dice*»<sup>50</sup>, o, in altre parole, una organizzazione storicamente contingente del rapporto tra sguardo e linguaggio: «una certa ripartizione del visibile e del dicibile [...] che determina le differenti tappe della costituzione del sapere medico»<sup>51</sup>. Avremo allora, come illustra Foucault nella sua ricostruzione, una

---

<sup>46</sup> M. Foucault, *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, PUF, Paris 1963, trad. it. *Nascita della clinica. Una archeologia dello sguardo medico*, Einaudi, Torino 1998, p. 13.

<sup>47</sup> Ivi, pp. 9-10.

<sup>48</sup> Ivi, p. 10.

<sup>49</sup> Ivi, p. 207.

<sup>50</sup> Ivi, p. 13, corsivi dell'autore.

<sup>51</sup> B. Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, op. cit., p. 80.

medicina delle specie ancora aristotelica in cui la relazione tra i due poli è nettamente sbilanciata a favore del secondo, e in cui il corpo del malato non è che il luogo in cui riconoscere la presenza di un malattia definita a prescindere dall'osservazione del caso singolo<sup>52</sup>; una medicina clinica che stabilisce un'inedita equivalenza tra visibile e dicibile, e in cui ogni sintomo patologico è al contempo manifestazione corporea della malattia e segno che la descrive<sup>53</sup>; infine, un'anatomia patologica in cui il corpo visibile scompare nell'analisi di meccanismi e fattori completamente sottratti allo sguardo e che, ciò nonostante, restituiscono la verità esprimibile della patologia<sup>54</sup>.

In questo contesto, l'a priori storico sembra indicare una struttura storicamente determinata della percezione, avvicinandosi pericolosamente a tematiche fenomenologiche e presentando di conseguenza uno statuto che risulta fortemente problematico in relazione ai suoi stessi presupposti teorici. In particolare, il riferimento alla dimensione della percezione non può non implicare la presupposizione di un soggetto percipiente che, tuttavia, l'analisi archeologica sembrava escludere per definizione, poiché avrebbe finito per dare del trascendentale una versione ancora chiaramente antropologica. Come ha ben riassunto Han, «*Nascita della clinica* si trova [...] senza una reale base teorica, facendo implicitamente riferimento ad una teoria fenomenologica della percezione [...] alla quale non potrebbe in ogni caso sottoscrivere»<sup>55</sup>.

Di qui, senza dubbio, l'accezione sensibilmente diversa che Foucault assegna allo stesso concetto in *Le parole e le cose*. In quest'ultimo testo, infatti, esso non individua più un'organizzazione variabile del rapporto tra visibile e dicibile, quanto un' «esperienza nuda dell'ordine»<sup>56</sup> come struttura fondamentale della relazione tra parole e

---

<sup>52</sup> Cfr. M. Foucault, *Nascita della clinica. Una archeologia dello spazio medico*, op. cit., pp. 15 ss.

<sup>53</sup> Cfr. *ivi*, soprattutto pp. 100 ss.

<sup>54</sup> Cfr. *ivi*, pp. 161 ss.

<sup>55</sup> B. Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, op. cit., p. 86. Mentre Dreyfus e Rabinow sembrano non notare le implicazioni fenomenologiche di *Nascita della clinica*, classificandola piuttosto come una peculiare forma di strutturalismo, Iofrida e Melegari rintracciano con precisione, nel testo, le influenze evidenti dell'opera di Merleau-Ponty. Cfr. rispettivamente H. L. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics* (1982), University of Chicago Press, Chicago 1983 (seconda ed.), pp. 12-15; M. Iofrida, D. Melegari, *Foucault*, op. cit., pp. 67 ss.

<sup>56</sup> M. Foucault, *Le parole e le cose*, op. cit., p. 11.



cose, o tra linguaggio ed essere, in un momento storico dato. Si tratta, in altri termini, di «una regione mediana» posta «fra lo sguardo già codificato e la conoscenza riflessiva», e che però, specifica Foucault, «nella misura in cui manifesta i modi d'essere dell'ordine, può [...] darsi come la più fondamentale: anteriore alle parole, alle percezioni e ai gesti [...]; più salda, più arcaica, meno dubbia, sempre più “vera” delle teorie che tentano di dare a quelli una forma esplicita, un'applicazione esaustiva, o un fondamento filosofico»<sup>57</sup>. A fronte di tale slittamento concettuale, le caratteristiche definitorie dell'indagine archeologica restano invariate, pur se riformulate di conseguenza: tale esperienza dell'ordine, «nel suo essere massiccio e primo», sarà ciò che permetterà all'archeologia di esercitare «una funzione critica»<sup>58</sup>, a partire da un trascendentale che evita ogni riferimento antropologico e che si vuole risolutamente storico.

Sullo statuto di tale «essere grezzo dell'ordine»<sup>59</sup> il dibattito critico è stato ampio. L'interpretazione più diffusa vi ha visto una flagrante quanto problematica adesione di Foucault ai dettami teorici dello strutturalismo: in tali letture, infatti, esso coinciderebbe da un lato con una struttura oggettiva le cui differenti configurazioni possibili, poste al di qua della distribuzione dei saperi di un'epoca, determinerebbero l'organizzazione complessiva di questi ultimi; dall'altro, però, esso presenterebbe un carattere storico, finendo per rendere l'intera operazione teorica del testo foucaultiano sostanzialmente aporetica<sup>60</sup>. Questo tipo di interpretazione prende di fatto le mosse dai primi giudizi critici ricevuti dall'opera, che vi videro un testo emblematico del movimento strutturalista all'epoca in piena ascesa: assegnazione per altro parzialmente confermata da Foucault stesso<sup>61</sup>.

Altri commentatori hanno invece colto, in questa versione dell'apriori storico, un inconfessato e tuttavia altrettanto contraddittorio

---

<sup>57</sup> Ibidem.

<sup>58</sup> Ibidem.

<sup>59</sup> Ivi, p. 10.

<sup>60</sup> Cfr. H. L. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics*, op. cit., pp. 16 ss.

<sup>61</sup> Cfr. M. Foucault, *La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est "aujourd'hui"*, op. cit. Sulla ricezione strutturalista de *Le parole e le cose*, si veda F. Dosse, *Histoire du structuralisme, I: le champ du signe (1945-1966)*, La Découverte, Paris 1992, pp. 368-397.

riferimento ad un'ontologia di tipo heideggeriano: per questi autori, l'idea foucaultiana di ordine sarebbe di fatto sovrapponibile a quella di *Sein*, salvo che essa sarebbe dotata di una consistenza positiva del tutto incompatibile con quest'ultimo<sup>62</sup>.

Infine, è stato anche sostenuto che, a prescindere da questa nuova teoria dell'a priori, nel testo di Foucault sarebbero ancora rintracciabili echi di quell'ontologia vitalista e dionisiaca ben presente, come abbiamo visto, in alcuni testi foucaultiani di pochi anni prima<sup>63</sup>.

Tuttavia, che *Le parole e le cose* presupponga un'ontologia strutturalista, heideggeriana o nietzscheana, il carattere problematico della sua posizione in relazione agli obiettivi dell'archeologia rimane il medesimo: essa sembra in ogni caso poggiare il trascendentale su un fondamento ontologico che non può che contraddire il suo carattere storico-empirico, riproducendo quella sovrapposizione aporetica tra empirico e trascendentale che pure, come s'è visto, Foucault attribuisce in questo stesso testo alle tradizioni della filosofia post-kantiana da cui intende prendere le distanze<sup>64</sup>.

Non a caso, *L'archeologia del sapere* si caratterizza come tentativo sistematico di superare ogni residuo fenomenologico o ontologico nello statuto del metodo dell'archeologia, assumendo, come scrive Foucault, una prospettiva esplicitamente positivista<sup>65</sup>. Egli elimina, di conseguenza, ogni riferimento a strutture originarie della percezione o del rapporto tra parole e cose, restringendo l'analisi archeologica ad una disamina dei discorsi colti nella loro natura di eventi e mobilitando, a tal fine, una pletora di nuovi concetti teorici in grado di definire il nuovo campo di indagine nella sua autonomia.

Due, in particolare. In primo luogo, quello di formazione discorsiva, che tratta un determinato discorso o sapere come «sistema di dispersione»<sup>66</sup> che presenta regolarità nella definizione dei suoi oggetti,

---

<sup>62</sup> Cfr. B. Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, op. cit., pp. 93-102.

<sup>63</sup> Hanno sostenuto, in modi diversi, una posizione di questo tipo Chevallier e Gros: cfr. rispettivamente P. Chevallier, *Foucault et le christianisme*, op. cit., pp. 286-288; F. Gros, *Michel Foucault*, PUF, Paris 1996.

<sup>64</sup> Cfr. B. Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, op. cit., pp. 90-91.

<sup>65</sup> Cfr. M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969, trad. it. *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano 1980, p. 168.

<sup>66</sup> Ivi, p. 52.

delle sue modalità enunciative, dei suoi concetti e delle sue strategie<sup>67</sup> – senza dunque presupporre alcun tipo di unità in grado di definirlo in anticipo e astruendo dalla sua pura concretezza storica; in secondo luogo, quello di enunciato, che della formazione discorsiva costituisce l'unità elementare, configurandosi in altri termini come un evento singolo di discorso<sup>68</sup>.

Una volta isolato in questo modo l'ambito in cui si dovrà esercitare l'analisi archeologica, Foucault procede ad una conseguente ridefinizione del concetto di a priori storico: esso, in questo nuovo quadro, identificherà semplicemente una «condizione di realtà per degli enunciati», ovverosia l'insieme delle «condizioni di emergenza degli enunciati, la legge della loro coesistenza con altri, la forma specifica del loro modo di essere, i principi in base ai quali sussistono, si trasformano e scompaiono», in altre parole le «regole che caratterizzano una pratica discorsiva»<sup>69</sup>.

Tale depurazione dell'archeologia da presupposti inconfessati e ingiustificabili, tuttavia, non riesce nell'intento di risolverne le difficoltà interne, rendendole anzi, se possibile, ancora più evidenti. Le regole il cui intreccio costituisce un a priori storico dato, infatti, presentano un doppio statuto contraddittorio: esse sembrano da un lato *descrivere delle regolarità puramente empiriche nelle formazioni discorsive*, e dall'altro *costituirne una determinazione causale*. L'archeologia non può così che ricadere, per l'ennesima volta, nella stessa «confusione empirico-trascendentale per cui i contenuti empirici sono assimilati alle loro proprie condizioni di possibilità»<sup>70</sup>. Tale aporia risulta, inoltre, aggravata da una moltiplicazione dei piani della spiegazione che sembra quasi effetto del superamento di una fondazione ontologico/fenomenologica dell'analisi: come se, una volta tolto il problematico terreno su cui il concetto di a

---

<sup>67</sup> Cfr. *ivi*, pp. 55-93.

<sup>68</sup> Cfr. *ivi*, pp. 105 ss.

<sup>69</sup> *Ivi*, p. 170.

<sup>70</sup> B. Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, op. cit., p. 113. Si veda anche H. L. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics*, op. cit., pp. 79 ss., nonché T. Lemke, *Eine kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*, Argument Verlag, Hamburg 1996, trad. ing. *A critique of political reason. Foucault's analysis of modern governmentality*, Verso, London-New York 2019, pp. 40 ss. Per una critica recente di questa interpretazione ormai classica, si veda T. Tiisala, *Keeping it implicit: a defense of Foucault's Archeology of knowledge*, *Journal of the American Philosophical Association* 1, 4 (2015), pp. 653-673.

priori storico poggiava nei lavori precedenti, la ricerca delle condizioni trascendentali tendesse irresistibilmente verso il regresso all'infinito. Essa passa infatti dall'episteme come condizione di possibilità del sapere (qui definito in relazione al piano delle formazioni discorsive)<sup>71</sup> a quello di a priori storico come condizione di esistenza degli enunciati che lo compongono, per finire con quello di archivio, che sembra identificare un livello di organizzazione ulteriore degli a priori storici<sup>72</sup>, distinguendo così diverse dimensioni più o meno trascendentali dai confini non chiari e problematici che non fanno che ripetere, tuttavia, un medesimo nucleo aporetico<sup>73</sup>.

Il progetto di un'archeologia del sapere come riformulazione della questione critica kantiana appare così segnato, nel suo complesso, da un'impasse che non può risolvere con gli strumenti concettuali di cui dispone, neanche nella sua versione meno ingenua e più rigorosa di cui dà conto il testo foucaultiano del 1969: la storicizzazione del trascendentale attraverso il concetto di a priori storico non può in nessun modo evitare di confondere trascendentale ed empirico in modo incongruo, privando così l'impresa critica di qualunque legittimità.

Tale difficoltà è senz'altro all'origine di quella che è solitamente considerata la prima grande svolta dell'itinerario teorico foucaultiano, e che segue immediatamente la pubblicazione de *L'archeologia del sapere*. Nonostante Foucault non abbandoni mai l'utilizzo del termine archeologia, infatti, egli procede, a partire dalla fine degli anni Sessanta, ad una profonda riconfigurazione dei presupposti metodologici del suo lavoro: l'esito è costituito naturalmente dalla delineazione del nuovo paradigma genealogico, di cui sarà questione nel prossimo paragrafo.

## 1.2. Il paradigma genealogico e l'analitica del potere

Con lo sviluppo della genealogia, Foucault risolve le aporie del metodo archeologico attraverso un'operazione teorica che trasforma, al

---

<sup>71</sup> Cfr. M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, op. cit., pp. 250 ss.

<sup>72</sup> Cfr. *ivi*, pp. 172 ss.

<sup>73</sup> Cfr. B. Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, op. cit., pp. 102 ss.

contempo, la natura del suo rilancio dell'impresa critica, in un unico movimento concettuale di cui è ora necessario districare i tratti.

La genealogia non si pone più il problema di individuare un a priori storico come condizione di esistenza dei saperi in grado di costituire una nuova dimensione trascendentale: il suo obiettivo è piuttosto risalire da una pratica discorsiva o non discorsiva verso quelle che Foucault, in un famoso testo programmatico del 1971 che pone le basi del nuovo metodo d'indagine attraverso una peculiare rilettura del Nietzsche della *Genealogia della morale*, denomina *Herkunft* e *Entstehung*. Il primo termine, traducibile con stirpe o provenienza, identifica quell'insieme di eventi disparati che giacciono all'origine di una pratica e che pregiudicano irrimediabilmente il riconoscimento, in essa, di una qualche identità stabile e sottratta allo spessore del divenire storico: «seguire la trafilata complessa della provenienza», in altre parole, significa

mantenere ciò che è accaduto nella dispersione che gli è propria: è ritrovare gli accidenti, le minime deviazioni – o al contrario i rovesciamenti completi – gli errori, gli apprezzamenti sbagliati, i cattivi calcoli che hanno generato ciò che esiste e vale per noi; è scoprire che alla radice di quel che conosciamo e di quel che siamo – non c'è la verità e l'essere, ma l'esteriorità dell'accidente.<sup>74</sup>

Il secondo, che rimanda piuttosto all'idea di emergenza e nascita, indica invece il campo di forze in conflitto nel contesto del quale una certa pratica ha visto la luce, il «luogo di scontro»<sup>75</sup>, di lotta violenta per la dominazione che ne ha determinato storicamente la configurazione specifica.

Il metodo genealogico riporta così gli oggetti del suo studio alla dimensione irriducibilmente conflittuale ed evenemenziale che ne ha determinato la comparsa, *che corrisponde, per Foucault, allo spazio delle relazioni di potere da cui originano*. Se l'archeologia, pur non dissociando mai i saperi dalle pratiche non discorsive ad essi legate<sup>76</sup>,

---

<sup>74</sup> M. Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in id., *Dits et écrits*, op. cit., vol. I pp. 1004-1024, trad. it. *Nietzsche la genealogia, la storia*, in id., *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino 1977, p. 35.

<sup>75</sup> Ivi, p. 39.

<sup>76</sup> Diversi critici hanno sentito la necessità di sottolineare questo punto, contro una certa tendenza semplificante a vedere nel passaggio dall'archeologia alla genealogia un mero spostamento dell'analisi dallo studio delle pratiche discorsive a quelle non discorsive:

riconduceva entrambi ad una dimensione trascendentale ancora epistemologica data dalle loro condizioni di esistenza storiche, la genealogia scorge piuttosto, in essi, l'esito contingente di un diagramma di rapporti di potere-sapere che studia nella sua inestricabilità. Essa si chiede, in altre parole, «come si sono formate, attraverso, a dispetto o coll'appoggio» di determinati «sistemi di costrizione», delle «serie di discorsi»<sup>77</sup> e gli effetti di potere che hanno a loro volta determinato, in una circolarità esplicitamente rivendicata:

Bisogna [...] ammettere che il potere produce sapere (e non semplicemente favorendolo perché lo serve, o applicandolo perché è utile); che potere e sapere si implicano direttamente l'un l'altro; che non esiste relazione di potere senza correlativa costituzione di un campo di sapere, né di sapere che non supponga e non costituisca nello stesso tempo relazioni di potere.<sup>78</sup>

Tale operazione teorica comporta una profonda riconfigurazione della questione critica nel suo complesso. La natura epistemologica delle ricerche archeologiche lascia infatti il posto ad un modello di critica che, ponendo al centro la dimensione del potere, si configura come risolutamente «polemico»<sup>79</sup> e, più propriamente, politico. La sua delineazione è accompagnata, non a caso, dall'eliminazione dei riferimenti kantiani dell'archeologia, sostituiti da un'evidente quanto rivendicata ispirazione nietzscheana. In realtà, come abbiamo già avuto modo di notare, la figura di Nietzsche ha sempre costituito, per Foucault, il riferimento principale della sua opera di ripensamento della critica

---

cfr. ad es. J. Oksala, *Foucault on freedom*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, pp. 95 ss.; V. Sorrentino, *Il pensiero politico di Foucault*, Meltemi, Roma 2008, pp. 47 ss.

<sup>77</sup> M. Foucault, *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris 1971, trad. it. *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino 1972, p. 46. Quest'ultimo testo rappresenta, in realtà, una fase di transizione nello sviluppo concettuale della genealogia, in cui i meccanismi di potere sono concepiti da un lato come immanenti alle pratiche discorsive (manifestandosi come operazioni di esclusione e rarefazione) e, dall'altro, in termini puramente negativi: presupposizioni ancora legate al metodo archeologico, e che Foucault abbandonerà rapidamente. Cfr. in particolare T. Lemke, *A critique of political reason. Foucault's analysis of modern governmentality*, op. cit., pp. 45-48.

<sup>78</sup> M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris 1975, trad. it. *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1993, p. 31.

<sup>79</sup> B. Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, op. cit., p. 151.

kantiana: è necessario, dunque, descrivere in modo più preciso i termini di questa svolta.

Essa non implica affatto di vedere nel passaggio dall'archeologia alla genealogia un completo superamento, da parte di Foucault, dell'orizzonte kantiano della sua riflessione filosofica. Non soltanto perché esso tornerà evidente nell'ultima fase del suo lavoro, ragion per cui difendere in sede interpretativa una tesi del genere implicherebbe approfondire in maniera incongrua le faglie, pur presenti, della ricerca di Foucault e vedere nel periodo genealogico una discontinuità troppo radicale in rapporto ai suoi lavori successivi; ma, soprattutto, perché la ridefinizione genealogica della critica è caratterizzata propriamente da un gioco di distanza e prossimità con il riferimento a Kant, continuando a rilanciarne il progetto nello stesso gesto con cui vi si contrappone.

Si tratterà, piuttosto, di riconoscere nella genealogia una diversa e inedita articolazione del gioco di riferimenti kantiani e nietzscheani di Foucault: in essa, non è più questione di integrare Kant attraverso una dimensione vitalista di originarietà dionisiaca improntata al Nietzsche della *Nascita della tragedia*, come in *Storia della follia* e in una parte considerevole delle ricerche giovanili, ma di utilizzare un altro Nietzsche, storico e genealogista. Come sintetizza Chevallier,

tagliando in due l'opera nietzscheana, ormai divisa tra le opere che oppongono l'*Ursprung* all'*Herkunft* (come la *Genealogia della morale*) da quelle che le confondono ancora (come *Umano troppo umano*), Foucault sbarra la strada ad ogni ricerca di un cominciamento, compreso quello che si donerebbe come pura negatività, ulteriormente ricoperta dal dispiegamento nella storia umana di un'estetica e di un sapere cosciente.<sup>80</sup>

È precisamente l'utilizzo di questo Nietzsche a permettere a Foucault il passaggio da una critica di tipo ancora epistemologico ad una critica politica, poiché schiude la possibilità di una storicizzazione radicale della conoscenza e della verità che, riconoscendo una volontà di verità e di sapere dietro alla loro apparente neutralità, svela la coappartenenza tra sapere e potere e schiude la possibilità della critica genealogica. È insomma mettendo in questione «il rapporto volontà-

---

<sup>80</sup> P. Chevallier, *Foucault et le christianisme*, op. cit., pp. 292-293.

conoscenza-verità»<sup>81</sup>, che Nietzsche permette di eludere «la trappola tesa a ogni critica della conoscenza»<sup>82</sup> da Kant, l'idea, cioè, che «o ciò che si dice sulla conoscenza è vero, ma ciò non può che darsi dall'interno della conoscenza. Oppure si parla fuori dalla conoscenza, ma niente consente di affermare che ciò che si dice è vero»<sup>83</sup>: egli mostra, infatti, che «alla radice della conoscenza, nel punto storico della sua irruzione, c'è un desiderio», che non ha con la conoscenza «alcuna parentela», in quanto si conosce «per dominare, per prevalere, non per conoscere»<sup>84</sup>. Rimuovendo, così, «l'appartenenza tra verità e conoscenza»<sup>85</sup> attraverso la nozione di volontà, Nietzsche indica la strada di una nuova critica, che permette di illuminare «sotto la storia dei discorsi veri [...] la storia di una certa volontà del vero e del falso, la storia di una certa volontà di porre il sistema solidale del vero e del falso», e di «articolare questa volontà di sapere, che ha preso la forma di una volontà di verità, non certo su un soggetto o su una forza anonima, ma sui sistemi reali di dominio»<sup>86</sup>.

Ora, è proprio questa messa a punto del metodo genealogico come modello di critica politica a permettere a Foucault di integrare l'archeologia attraverso l'introduzione della variabile del potere, risolvendo la sovrapposizione contraddittoria tra trascendentale ed empirico da cui essa, come abbiamo visto, era segnato. La genealogia, infatti, non solo individua nelle relazioni di potere quel trascendentale storico la cui ricerca costitutiva, come sappiamo, lo sfondo della riflessione foucaultiana, ma presenta una natura strategica e situata che ne impedisce, per ciò stesso, ogni ontologizzazione<sup>87</sup>.

Riportando le determinazioni di una congiuntura storica specifica alle relazioni di potere da cui scaturiscono, infatti, essa riconduce il reale ad uno statuto di assoluta contingenza e politicità, che implica naturalmente la contingenza e la politicità del suo stesso gesto critico: la

---

<sup>81</sup> M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France (1970-1971)*, Gallimard-Seuil, Paris 2011, trad. it. *Lezioni sulla volontà di sapere. Corso al Collège de France (1970-1971)*, Feltrinelli, Milano 2015, p. 38.

<sup>82</sup> Ivi, p. 40.

<sup>83</sup> Ivi, p. 39.

<sup>84</sup> Ivi, p. 38.

<sup>85</sup> Ivi, p. 39.

<sup>86</sup> Ivi, p. 16.

<sup>87</sup> Cfr. P. Veyne, *Foucault révolutionne l'histoire*, in id., *Comment on écrit l'histoire* (1971), Éditions du Seuil, Paris 1978 (seconda ed.), trad. it. *Foucault rivoluziona la storia*, in id., *Michel Foucault. La storia, il nichilismo e la morale*, op. cit.



genealogia è, in altri termini, una critica «storicamente, socialmente, culturalmente specifica, e pragmatica più che universale e a-storica»<sup>88</sup>. Al limite, essa è una finzione, scrive provocatoriamente Foucault: non perché essa sia “fuori dalla verità”, ma perché la sua “verità” è, nel senso appena esplicitato, immediatamente politica. Grazie alla genealogia, in altri termini, «si “producono finzioni [on fictionne]” della storia a partire da una realtà politica che la rende vera, si “producono finzioni [on fictionne]” di una politica che non esiste ancora a partire da una verità storica»<sup>89</sup>.

Com’egli riassume in un passo particolarmente significativo,

ciò che voglio fare, e qui risiede la difficoltà del tentativo, consiste nell’elaborazione di un’interpretazione, di una lettura di un certo reale tale per cui, da un lato, questa interpretazione possa produrre effetti di verità e che, dall’altro, questi effetti di verità possano divenire strumenti in seno a lotte possibili. Dire la verità perché essa sia attaccabile. Decifrare uno strato di realtà in maniera tale che ne emergano le linee di forza e di fragilità; i punti di resistenza e i punti di attacco possibili, le vie tracciate e i cammini di traverso. È una realtà delle lotte possibili che cerco di far apparire. [...] L’effetto di verità che cerco di produrre risiede in questa maniera di mostrare che il reale è polemico.<sup>90</sup>

È precisamente in ragione di questo quadro che, come sintetizza Lemke, le relazioni di potere non costituiscono nessun tipo di «schema sovra-storico», esibendo al contrario un «obiettivo teoretico-strategico concreto»: vale a dire, quello di «intraprendere una “sistematica riduzione del valore” al fine di evitare il problema della verità o della legittimità di un determinato approccio»<sup>91</sup>.

Per lo stesso motivo, la genealogia riproduce la medesima mancanza di fondamenti normativi che avevamo visto caratterizzare l’archeologia, ma la sposta su un altro piano. Mentre infatti in quest’ultima l’assenza di normatività derivava dalla natura storica delle condizioni di esistenza degli enunciati e dei saperi che essa metteva in

---

<sup>88</sup> A. Allen, *The politics of our selves. Power, autonomy, and gender in contemporary critical theory*, op. cit., p. 44.

<sup>89</sup> M. Foucault, *Les rapports de pouvoir passent à l’intérieur des corps* (intervista con L. Finas), in id., *Dits et écrits*, op. cit., vol. II, p. 236.

<sup>90</sup> Id., *Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques* (intervista con P. Pasquino), in *ivi*, pp. 633-634.

<sup>91</sup> T. Lemke, *A critique of political reason. Foucault’s analysis of modern governmentality*, op. cit., p. 93.

luce, nella critica genealogica essa dipende piuttosto dalla sua natura politica, che, riportando le pratiche al loro statuto di assoluta contingenza, elimina necessariamente ogni riferimento normativo, compreso quello che potrebbe motivare la critica di una certa disposizione di potere-sapere.

La risoluzione delle aporie dell'archeologia passa così, in ultima analisi, da una esplicitazione delle implicazioni politiche che in quest'ultima erano lasciate, come sappiamo, nettamente in secondo piano. Come conseguenza di questo nuovo contesto teorico, la questione critica consisterà da un lato in un'analisi del funzionamento concreto delle relazioni di potere-sapere, e dall'altro nel mettere in luce le possibilità di opporvi una resistenza: ed è precisamente riguardo al rapporto tra potere e resistenza che la ricerca foucaultiana incontrerà una nuova difficoltà, che implicherà un ulteriore ripensamento delle sue categorie e dei suoi strumenti. Prima di dedicarci a quest'ultima, analizziamo separatamente le due dimensioni appena menzionate.

Com'è noto, Foucault elabora, nella prima metà degli anni Settanta, una concezione complessa e straordinariamente innovativa dei fenomeni di potere, di cui fornisce, in *Sorvegliare e punire* e ne *La volontà di sapere*, la formalizzazione definitiva. I tratti caratteristici di quella che egli stesso definisce *analitica del potere* costituiscono probabilmente i contenuti più noti della sua intera opera filosofica, e li ripercorriamo brevemente.

Per potere, scrive Foucault in un passo celeberrimo, bisogna intendere in generale «il nome che si dà ad una situazione strategica complessa in una società data»<sup>92</sup>: ciò significa, in primo luogo, che esso non è un possesso, ma un insieme di relazioni, «non è qualcosa che si acquista, si strappa o si condivide, qualcosa che si conserva o che si lascia sfuggire», ma al contrario qualcosa che «si esercita a partire da innumerevoli punti»<sup>93</sup>. Tali relazioni, in secondo luogo, «non sono in posizione di exteriorità nei confronti di altri tipi di rapporti (processi economici, rapporti di conoscenza, relazioni sessuali), ma [...] sono loro immanenti»<sup>94</sup>; infine, esse non sono riducibili ad alcun tipo di «opposizione binaria e globale fra i dominanti ed i dominati», ma compongono un campo di «rapporti di forza molteplici» che percorre

---

<sup>92</sup> M. Foucault, *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris 1976, trad. it. *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 2014, p. 83.

<sup>93</sup> Ibidem.

<sup>94</sup> Ibidem.

«l'insieme del corpo sociale»<sup>95</sup>, e che, pur cristallizzandosi ovviamente in una tendenza, in una «linea di forza generale che attraversa gli scontri locali e li collega» e che costituisce «grandi dominazioni» come «effetti egemonici sostenuti continuamente dall'intensità di tutti questi scontri», permette di definire le relazioni di potere come «intenzionali e non soggettive»<sup>96</sup>.

Esse sono, dunque, onnipresenti: «il potere è dappertutto; non perché inglobi tutto, ma perché viene da ogni dove»<sup>97</sup>; non solo, ma esse, lungi dall'essere un'istanza puramente repressiva, risultano al contrario essenzialmente produttive. «Il potere», scrive Foucault in un passo celebre, «produce; produce il reale; produce campi di oggetti e rituali di verità», ma soprattutto fabbrica letteralmente i soggetti, che vengono costituiti all'interno di questa rete pervasiva di dispositivi di potere: «l'individuo e la conoscenza che possiamo assumerne derivano da questa produzione»<sup>98</sup>.

Tale analitica è sviluppata in una serie di ricerche genealogiche su alcuni ambiti nodali del funzionamento del potere nelle società contemporanee, ossia la prigione, gli ospedali psichiatrici e la sessualità, di cui non interessa qui ripercorrere i tratti; più interessante, per i nostri scopi, è invece soffermarci brevemente sulle due forme di potere che, nel loro intreccio, connotano secondo Foucault la nostra attualità storica e politica, ossia le *discipline* e la *biopolitica*.

L'insieme complesso di strumenti, tecnologie e istituzioni che compongono il potere di tipo disciplinare comincia a diffondersi in Europa tra la fine del XVII e l'inizio del XVIII secolo. Esso è definito da un inedito investimento del corpo degli individui che Foucault definisce, coerentemente, una vera e propria anatomia politica, e che si configura appunto come un disciplinamento parossisticamente calcolato dei suoi gesti e dei suoi comportamenti anche più minuti al fine di indirizzarne la forza e l'efficacia verso un fine stabilito: «il momento storico delle discipline, è il momento in cui nasce un'arte del corpo umano», grazie alla quale

---

<sup>95</sup> Ivi, pp. 83-84.

<sup>96</sup> Ivi, p. 84.

<sup>97</sup> Ivi, p. 82.

<sup>98</sup> Id., *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, op. cit., p. 212.

il corpo [...] entra in un ingranaggio di potere che lo fruga, lo disarticola e lo ricompone. Una “anatomia politica”, che è anche una “meccanica del potere”, va nascendo. Essa definisce come si può far presa sui corpi degli altri non semplicemente perché facciano ciò che il potere desidera, ma perché operino come esso vuole, con le tecniche e secondo la rapidità e l’efficacia che essa determina. La disciplina fabbrica così corpi sottomessi ed esercitati, corpi “docili”.<sup>99</sup>

Istituzioni nuove o profondamente riconfigurate come l’esercito, la scuola, l’ospedale o la fabbrica capitalista, e tecniche come l’esame e altri metodi di sorveglianza costituiscono così una rete di dispositivi che rivoluzionano profondamente il corpo sociale su cui agiscono, producendo uno sconvolgimento economico, politico, sociale e culturale senza precedenti nella storia europea. Tre aspetti fondamentali completano la definizione del nuovo potere.

Esso risulta, innanzitutto, strettamente complementare alla formazione del modo di produzione capitalista. La creazione di individui al contempo efficienti e sottomessi risponde alle mutate esigenze economiche implicate dalla nascita del capitalismo, fornendo a quest’ultimo una sorta di accumulazione originaria dei corpi strettamente necessaria al suo sviluppo: «le discipline», riassume Lemke, «risposero all’incremento di popolazione e alla crescita dell’apparato produttivo del diciottesimo secolo; esse resero disponibili tecniche per “allineare” l’accumulazione del capitale e l’accumulazione di esseri umani»<sup>100</sup>.

In secondo luogo, esso si pone in un rapporto complesso con le forme del potere politico propriamente dette, ossia quelle della sovranità classica delle grandi monarchie amministrative e in seguito della sovranità popolare, e incentrate sull’azione dell’apparato legislativo. Da un lato, infatti, le discipline agiscono indipendentemente dalla legge, in ambiti su cui essa non ha pertinenza diretta, e utilizzando un principio, quello della norma come calcolo del funzionamento “naturale” di un corpo, ad essa contrapposto<sup>101</sup>; dall’altro, tuttavia, esse hanno costituito il corollario fondamentale della transizione alle moderne democrazie parlamentari, fornendo a queste ultime un supporto al controllo e alla gestione degli individui che accompagna funzionalmente l’allargamento

---

<sup>99</sup> Ivi, p. 150.

<sup>100</sup> T. Lemke, *A critique of political reason. Foucault’s analysis of modern governmentality*, op. cit., p. 70.

<sup>101</sup> M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, op. cit., pp. 194-202.

contestuale dei diritti politici da esse realizzato, tanto che Foucault può scrivere, provocatoriamente, che sono proprio i «Lumi che hanno scoperto le libertà» ad aver «inventato le discipline»<sup>102</sup>.

Infine, il potere disciplinare, come tutti i poteri, produce sapere: in questo caso, quello delle scienze umane, esito dell'oggettivazione senza precedenti dell'essere umano prodotta dalle sue tecnologie e al contempo fondamentale strumento di rilancio e di intensificazione della sua azione, in particolare attraverso la definizione delle norme che descrivono i meccanismi biologici e i comportamenti ordinari degli individui<sup>103</sup>.

Questa anatomia politica del corpo individuale comincia presto ad essere affiancata da una forma di potere ad essa eterogenea e però complementare, e che agisce al contrario sulla massa aggregata dei corpi singoli, assumendo cioè, come suo oggetto, le popolazioni. La biopolitica completa l'azione disciplinare attraverso la messa a punto di una serie di tecniche senza precedenti finalizzate alla gestione ed alla regolazione di fenomeni statistici quali la natalità, la mortalità, le epidemie, la composizione demografica di un territorio, la salute pubblica. Così facendo essa «fa entrare la vita e i suoi meccanismi nel campo dei calcoli espliciti e fa del potere-sapere un agente di trasformazione della vita umana»<sup>104</sup>, provocando uno stravolgimento della tradizione politica dell'Occidente che Foucault descrive, in una delle sue formulazioni più celebri, come segue: «per millenni l'uomo è rimasto quel che era per Aristotele: un animale vivente ed inoltre capace di un'esistenza politica; l'uomo moderno è un animale nella cui politica è in questione la sua vita di essere vivente»<sup>105</sup>.

L'intersezione tra discipline e biopolitica, tra un'«anatomo-politica del corpo umano» e una «bio-politica della popolazione»<sup>106</sup> è ciò che definisce, secondo Foucault, il funzionamento del potere nelle società occidentali contemporanee, «società in cui si intersecano, secondo un'articolazione ortogonale, la norma della disciplina e la norma della

---

<sup>102</sup> Ivi, p. 242.

<sup>103</sup> Cfr. ivi, pp. 202-212.

<sup>104</sup> Id., *La volontà di sapere*, op. cit., p. 126.

<sup>105</sup> Ivi, p. 127.

<sup>106</sup> Ivi, p. 123.

regolazione»<sup>107</sup>, e in cui dunque «la funzione più importante» ricoperta ormai dal potere «non è forse più di uccidere ma d'investire interamente la vita»<sup>108</sup>.

Se dunque questo è il quadro politico restituito dalle ricerche genealogiche che culminano nei grandi studi sulla prigione e sulla sessualità, che ne è della possibilità di una resistenza? Come è possibile, in altre parole, sfuggire alla presa combinata dei meccanismi disciplinari e delle regolazioni biopolitiche? E, più in generale, come pensare il soggetto politico all'interno di questa analitica del potere? Foucault fornisce, a queste domande, una risposta complessa e non univoca, e che è qui necessario districare con attenzione.

Nel suo corso al Collège de France del 1975-1976, egli fornisce una definizione significativa del modo in cui egli ha pensato, nelle ricerche genealogiche condotte sino a quel momento, le relazioni di potere e dunque il rapporto tra potere e resistenze, parlando di «ipotesi di Nietzsche»: l'idea, cioè, che «la base del rapporto di potere sarebbe lo scontro bellicoso delle forze»<sup>109</sup>, che la sua matrice di intelligibilità sarebbe insomma la *guerra*. E, tuttavia, tale immagine subisce, specie nei testi pubblicati da Foucault in questo periodo, una inflessione che tende a sostituire, all'immagine dell'affrontamento tra due avversari, quella di un movimento unidirezionale di produzione totalizzante dei soggetti da parte del potere. L'analitica del potere sembra in altre parole schiacciarsi senza residui sul potere disciplinare e sulla sua efficacia assoluta, finendo per sovrapporre potere e disciplinamento e lasciandosi strutturare dal «modo di funzionamento delle discipline»<sup>110</sup>: a tal proposito Lemke ha parlato, molto opportunamente, di un processo complessivo di disciplinamento dell'analisi del potere, in ragione del quale «la genealogia rimane focalizzata sui processi disciplinari; di conseguenza, la disciplina fornisce

---

<sup>107</sup> Id., *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France (1975-1976)*, Gallimard-Seuil, Paris 1997, trad. it. *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France (1975-1976)*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 218.

<sup>108</sup> Id., *La volontà di sapere*, op. cit., p. 123.

<sup>109</sup> Id., *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France (1975-1976)*, op. cit., p. 23.

<sup>110</sup> T. Lemke, *A critique of political reason. Foucault's analysis of modern governmentality*, op. cit., p. 109.

il modello del potere *par excellence*, e la genealogia funziona soprattutto come la “microfisica del potere”»<sup>111</sup>.

In seno a tale involuzione *microfisica* della genealogia, lo statuto della resistenza sembra ridursi a quello di una materialità corporea refrattaria all’azione del potere disciplinare e che però può opporre, a quest’ultimo, soltanto l’inerzia della sua presenza concreta, della sua passività problematica: dal corpo dell’isterica<sup>112</sup> al mostro o al bambino masturbatore<sup>113</sup>, passando per figure della devianza criminale come Pierre Rivière<sup>114</sup> fino ad arrivare alle oscure esistenze degli uomini infami<sup>115</sup>, Foucault sembra comporre una sorta di arcipelago di punti di inceppo della società disciplinare, momenti in cui i suoi meccanismi si fanno particolarmente evidenti poiché l’obiettivo della loro azione, resistendo, produce un ingolfamento, una piega, un attrito. Le figure della resistenza che Foucault individua in questi anni rappresentano, in altri termini, diverse forme di un «materialismo recalcitrante»<sup>116</sup>, corpi che, investiti con inaudita violenza dalle procedure dell’incasellamento disciplinare, oppongono a quest’ultimo un’ostinata quanto sterile indocilità.

A tale quadro rimanda, di fatto, la formalizzazione definitiva dell’analitica del potere di questa fase del pensiero foucaultiano, contenuta in *La volontà di sapere*. «Dove c’è potere c’è resistenza»<sup>117</sup>, sostiene, com’è noto, Foucault: ma, se è così, significa che quest’ultima «non è mai in posizione di esteriorità rispetto al potere»<sup>118</sup>. Come

---

<sup>111</sup> Ibidem.

<sup>112</sup> Cfr. M. Foucault, *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France (1973-1974)*, Gallimard-Seuil, Paris 2003, trad. it. *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-1974)*, Feltrinelli, Milano 2015

<sup>113</sup> Cfr. id., *Les anormaux. Cours au Collège de France (1974-1975)*, Gallimard-Seuil, Paris 1999, trad. it. *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, Feltrinelli, Milano 2000.

<sup>114</sup> Cfr. id. (a cura di), *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère. Un cas de parricide au XIX siècle*, Gallimard-Juilliard, Paris 1973, trad. it. *Io, Pierre Rivière, avendo sgozzato mia madre, mia sorella e mio fratello...un caso di parricidio nel XIX secolo*, Einaudi, Torino 1978.

<sup>115</sup> Id., *La vie des hommes infâmes*, in id., *Dits et écrits*, op. cit., vol. II, pp. 237-253.

<sup>116</sup> La definizione è stata proposta da M. Tazzioli: cfr. M. Tazzioli, *The departure from categories and the temporality of norms. Working through political epistemology with Foucault and Butler*, *Materiali Foucaultiani*, II, 4 (2013), p. 197.

<sup>117</sup> M. Foucault, *La volontà di sapere*, op. cit., p. 84.

<sup>118</sup> Ivi, pp. 83-84.

pensarne, dunque, lo statuto? Non si tratta di dire che si è «necessariamente “dentro” il potere, che non gli si “sfugge,” che non c’è, rispetto ad esso, un’esteriorità assoluta», ma, piuttosto, di riconoscere il carattere irriducibilmente relazionale dei rapporti di potere, i quali «non possono esistere che in funzione di una molteplicità di punti di resistenza»<sup>119</sup>. Tale relazionalità tende tuttavia a configurarsi come un piano d’immanenza il cui movimento essenziale è un gioco a somma zero, in cui la possibilità della resistenza sembra scaturire dalla mera necessità logica di pensare che, se un potere effettivamente viene esercitato, è perché qualcosa resiste alla sua presa, qualcosa motiva questo dispendio di energia, pur non essendo ad esso esterno. Coerentemente, allora, ciò che potrà opporsi all’azione del potere non sarà che un insieme composito e frammentato di micro-resistenze puntuali, di punti di attrito che, increspando la superficie liscia del corpo sociale, segnalano la presenza di un’azione coercitiva<sup>120</sup>. Siamo, insomma, nel punto di massima elaborazione teorica di quella materialità recalcitrante che appare in definitiva come una passività riottosa, respingente e però incapace di articolare un’azione politica vera e propria.

È stato soprattutto Chevallier a mostrare la presenza, a fianco di questo quadro, di un contrappunto costante che tende a sfrangiarlo, a sfumarlo, a metterlo in discussione, affiorando prepotentemente in alcuni passaggi isolati e restituendo l’immagine di un’oscillazione essenziale della riflessione foucaultiana. Egli ha infatti mostrato la presenza di una sorta di linea sotterranea che contrasta con l’interpretazione microfisica della genealogia, e che tende, per così dire, a dare tutto il suo peso all’ipotesi Nietzsche, fino a cambiarne, di fatto, la natura. In essa, Foucault sembra effettivamente teorizzare una dimensione di guerra e di affrontamento che costituirebbe, del potere, non solo il *modello analitico*, ma anche l’*origine*, ossia la sua manifestazione più pura, il limite che è necessario scorgere come possibilità costante al di sotto del suo funzionamento ordinario. Tale dimensione, che Chevallier denomina *battaglia*, può così illuminare la natura del potere e rappresentarne, al contempo, una forma estremamente singolare di debordamento: essa è «l’“altro” del potere, che allo stesso tempo lo sottende e lo mette in

---

<sup>119</sup> Ivi, p. 84.

<sup>120</sup> Cfr. ivi, p. 85.



pericolo»<sup>121</sup>, poiché ricorda come «sotto le forme regolate dell'esercizio del potere» non c'è che «un affrontamento continuo, un disordine non controllabile, i lampi vivi ma effimeri delle battaglie», in grado di travalicare «il semplice gioco delle azioni e reazioni inerente all'esercizio del potere»<sup>122</sup>.

Questa inflessione particolarmente *polemologica* dell'analitica è dunque ciò che fa comparire, in maniera intermittente nel corso delle ricerche genealogiche dei primi anni Settanta, non tanto una concezione alternativa della resistenza, quanto la possibilità di uno spazio connotato in termini di originarietà e che sembrerebbe in grado, al limite, di annullare le relazioni di potere attraverso un movimento che le esacerba fino a confonderne i tratti. Un caos intrattabile che assume i tratti tragici e vitalisti del dionisiaco e che appare dunque, in ultima analisi, come una sorta di residuo di quell'opzione teorico-politica già scartata da Foucault in precedenza, ma nondimeno ancora presente come tentazione, o come contrappunto, della sua riflessione. Il Nietzsche della *Nascita della tragedia* sembra insomma, in questi anni, continuare a insidiare la genealogia dall'interno, rischiando di stravolgerne i tratti.

Così, nel corso del 1972-73, i fenomeni di resistenza al disciplinamento capitalista sembrano configurare la manifestazione di una vita indifferenziata, sfuggente, anarchica e distruttiva. Nell'illegalismo della dissipazione<sup>123</sup>, Foucault identifica quei fenomeni di rivolta operaia che assumono la forma di una negazione della propria forza lavoro in quanto tale: ozio, rifiuto del lavoro, irregolarità, nomadismo, festa, rifiuto della famiglia, dissolutezza; ma anche l'altra grande forma dell'illegalismo operaio individuata da Foucault, quella del depredamento, consiste in fenomeni di distruzione nichilistica e luddista dei mezzi di produzione<sup>124</sup>. Entrambi sembrano fare segno verso un caos presociale e prerazionale, uno stato di guerra civile permanente che non solo soggiace ad ogni società politica, ma costituisce la minaccia originaria che la insidia da ogni lato: «la guerra civile è la matrice di tutte le lotte di potere, di tutte le strategie di potere e, di conseguenza, anche la

---

<sup>121</sup> P. Chevallier, *Le pouvoir et la bataille* (2004), PUF, Paris 2014 (seconda ed.), p. 13.

<sup>122</sup> Ivi, p. 49.

<sup>123</sup> Cfr. M. Foucault, *La société punitive: Cours au Collège de France (1972-1973)*, Gallimard-Seuil, Paris 2013, trad. it. *La società punitiva. Corso al Collège de France (1972-1973)*, Feltrinelli, Milano 2015, pp. 203 ss.

<sup>124</sup> Cfr. ivi, pp. 171 ss.

matrice di tutte le lotte intorno e contro il potere»<sup>125</sup>. Stato che soggiace, secondo Chevallier, alle forme della verità giudiziaria analizzate da Foucault nelle conferenze di Rio del 1973<sup>126</sup>, dove «non si tratta di ritrovare, sotto una forma attuale, una forma antica della produzione della verità, ma di riconoscere che la lotta è sempre al cuore dell'investigazione la più scientifica e razionale, come al cuore di ogni relazione di potere»<sup>127</sup>, e a cui rimanda la figura della possessione analizzata del corso del 1974-1975<sup>128</sup>.

Essa compare, d'altro canto, anche sullo sfondo dei testi per eccellenza della microfisica, a conferma della complessità dell'oscillazione teorica e politica di Foucault intorno all'ipotesi Nietzsche: dietro all'onnipresenza e all'estensione pervasiva dell'infrastruttura disciplinare è necessario, egli scrive nelle ultime righe di *Sorvegliare e punire*, «discernere il rumore sordo e prolungato della battaglia»<sup>129</sup>, mentre appare riconducibile a tale dimensione quella «vita» indifferenziata che «sfugge [...] senza posa» alla regolazione biopolitica nella formulazione che di quest'ultimo concetto è fornita in *La volontà di sapere*, e che costituirà il punto di partenza di una serie importante di interpretazioni, soprattutto italiane, del significato politico dell'opera foucaultiana<sup>130</sup>.

---

<sup>125</sup> Ivi, p. 25.

<sup>126</sup> Cfr. id., *La vérité et les formes juridiques*, in id., *Dits et écrits*, op. cit., vol. I, pp. 1421-1438. In questa forma, il tema della battaglia appare chiaramente rintracciabile anche nell'analisi del processo di appropriazione statale della giustizia contenuta nel corso al Collège de France del 1971-1972: cfr. M. Foucault, *Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France (1971-1972)*, Gallimard-Seuil, Paris 2015, trad. it. *Teorie e istituzioni penali. Corso al Collège de France (1971-1972)*, Feltrinelli, Milano 2019.

<sup>127</sup> P. Chevallier, *Le pouvoir et la bataille*, op. cit., p. 46.

<sup>128</sup> Cfr. M. Foucault, *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, op. cit., p. 179-206 e P. Chevallier, *Le pouvoir et la bataille*, op. cit., p. 60.

<sup>129</sup> M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, op. cit., p. 340.

<sup>130</sup> Non possiamo, in questa sede, dilungarci sul dibattito italiano intorno al concetto di biopolitica, anche perché esso ha largamente travalicato i confini del commento e dell'interpretazione del testo foucaultiano. È tuttavia interessante e suggestivo notare come le due interpretazioni del concetto di biopolitica che hanno diviso il dibattito filosofico-politico italiano degli ultimi decenni, da un lato quella negriana che oppone una biopolitica affermativa e vitalista all'azione del biopotere, e dall'altro quella di Agamben che vede piuttosto nella biopolitica un'inevitabile tendenza a farsi tanatopolitica, presa integrale e mortifera del potere sulla vita, sembrano riconducibili

La battaglia sembra, infine, riapparire ancora in alcune riflessioni abbozzate da Foucault sul concetto di plebe nel 1977, nel pieno di quel processo febbrile di ripensamento radicale dell'analitica del potere di cui ci occuperemo nel prossimo paragrafo: essa contrassegna non una «realtà sociologica», e nemmeno «un'esteriorità in rapporto alle relazioni di potere», ma «il loro limite, il loro inverso, il loro contraccollo», un «movimento centrifugo, l'energia inversa, la fuga» rispetto al potere<sup>131</sup>.

Tale dimensione risulta dunque, in questi anni, «conservata come modello-limite della ricerca, che borda e deborda costantemente l'analisi»<sup>132</sup>. Non si tratta naturalmente, come specifica Chevallier, di discernere in Foucault la presenza di «due storie parallele, l'una secondo il modello della battaglia, l'altra secondo quello del potere», quanto di notare una «tensione costitutiva»<sup>133</sup> che scava dall'interno le genealogie di questo periodo della sua ricerca. E, tuttavia, si tratta di una opzione che Foucault finisce implicitamente per abbandonare, senza per altro averle mai donato la sistematizzazione rigorosa che egli fornisce all'inflessione microfisica dell'analitica del potere: essa «sembra essere stata scartata dal filosofo per ragioni di metodo, restia com'è, per essenza, ad ogni

---

rispettivamente all'accezione polemologica e a quella microfisica dell'analitica del potere foucaultiana e della sua teoria della resistenza: come se esse approfondissero l'uno o l'altro dei due corni di un'ambivalenza effettivamente presente nel testo foucaultiano. Si noti, per altro, come tale ambivalenza sia per certi versi sovrapponibile a quella illustrata da Esposito nell'altra, importante interpretazione della biopolitica elaborata in ambito italiano, sebbene essa risulti basata su una lettura filologica dell'itinerario concettuale di Foucault distinta da quella qui presentata. Per una panoramica generale del dibattito italiano sulla biopolitica si rimanda alla ricostruzione storica e filologica proposta da Gentili, ormai considerata paradigmatica sull'argomento: Cfr. D. Gentili, *Italian theory. Dall'operaismo alla biopolitica*, il Mulino, Bologna 2012, in particolare pp. 167-224. Si veda però anche lo studio di Bazzicalupo, basato invece su un approccio di tipo tematico-concettuale: cfr. L. Bazzicalupo, *Biopolitica. Una mappa concettuale*, Carocci, Roma 2010. Sull'interpretazione negriana della biopolitica si vedano in generale la quadriglia con M. Hardt già citata, nonché A. Negri, *Marx and Foucault*, Polity Press, Cambridge 2017; per ciò che concerne Agamben, cfr. naturalmente la serie *Homo Sacer*, anch'essa già menzionata nell'introduzione di questo lavoro; per la lettura proposta da Esposito, infine, si veda R. Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004.

<sup>131</sup> M. Foucault, *Pouvoirs et stratégies* (intervista con J. Rancière), in id., *Dits et écrits*, op. cit., vol. II, p. 421. Cfr. P. Chevallier, *Le pouvoir et la bataille*, op. cit., p. 60.

<sup>132</sup> P. Chevallier, *Le pouvoir et la bataille*, op. cit., p. 42.

<sup>133</sup> Ivi, p. 61.

regolazione»<sup>134</sup>: più in particolare, è forse necessario vedere, in essa come nel suo abbandono, la persistenza e il lento lavoro di superamento di quell'infatuazione teorica per un altro Nietzsche, sotto il cui sole la riflessione foucaultiana aveva, come sappiamo, visto la luce.

Se è questo l'esito di tale accezione polemologica dell'analitica e della resistenza, la sua versione microfisica mostra, a sua volta, delle difficoltà teorico-politiche fondamentali, che condurranno Foucault ad una vera e propria crisi concettuale e ad un'importante revisione del suo paradigma d'analisi dei fenomeni di potere.

La teorizzazione, in seno a tale analitica, della resistenza come inerzia appare infatti al contempo l'esito inevitabile e la conferma più evidente della sua *essenziale incapacità di fornire una teoria convincente del soggetto politico*. L'esistenza stessa di quest'ultimo, infatti, appare in essa costitutivamente preclusa da una nuova forma di «circolarità»<sup>135</sup> della teoria, non più di ordine *epistemologico* com'era nel caso dell'archeologia, ma di natura *politica*: se il potere produce attivamente il soggetto, infatti, la possibilità di concepire un soggetto politico in grado di opporsi alla sua azione sembra inevitabilmente impedita dal fatto che tale soggetto è al contempo il prodotto di quello stesso potere che intenderebbe combattere. Nella microfisica, in altre parole,

il soggetto e la sua matrice costitutiva non sono concepiti come esterni l'uno all'altra, ma sono piuttosto considerati come significativamente continui e intrecciati in modi complessi attraverso l'idea di un dispositivo costitutivo. Il potere/sapere, interpretato come una rete di pratiche, non è ontologicamente distinto dal soggetto. Al contrario, l'emergenza di qualunque tipo di soggetto è dipendente da e ontologicamente legata all'esistenza della rete di potere/sapere: essa costituisce il soggetto fornendo le condizioni storicamente variabili della sua emergenza.<sup>136</sup>

Questo «schema monocausale di spiegazione»<sup>137</sup> del soggetto e della sua natura ha costituito senza dubbio uno degli argomenti critici più importanti mossi contro Foucault. In una delle principali analisi femministe del suo pensiero, McNay ha sostenuto l'impossibilità di ricavare, dall'analitica foucaultiana, una qualsivoglia teoria di un corpo

---

<sup>134</sup> Ivi, p. 42.

<sup>135</sup> J. Oksala, *Foucault on freedom*, op. cit., p. 106.

<sup>136</sup> Ibidem.

<sup>137</sup> T. Lemke, *A critique of political reason. Foucault's analysis of modern governmentality*, op. cit., p. 108.

capace di opporre una resistenza attiva ai dispositivi di potere, risultando per ciò stesso un pensiero altamente problematico per una proposta politica femminista<sup>138</sup>; nell'ambito della teoria critica francofortese, è stato in particolare Honneth a puntare l'attenzione su questo aspetto, notando come in Foucault non sia possibile rintracciare la presenza di alcuna teoria del soggetto politico, con la conseguenza paradossale che, «sebbene tutto nella sua critica dell'età moderna appaia concentrato sulla sofferenza del corpo umano sottoposto all'azione disciplinare del moderno apparato di potere, non c'è niente *nella* sua teoria che potrebbe articolare questa sofferenza *in quanto* sofferenza»<sup>139</sup>; da parte marxista, infine, appare particolarmente significativa la critica mossa da Poulantzas, tra i primissimi a polemizzare con l'analitica foucaultiana del potere in ragione dell'impossibilità di pensare, al suo interno, le possibilità di una resistenza e sottolineando, di conseguenza, gli esiti sostanzialmente contraddittori raggiunti da Foucault in questa fase del suo pensiero<sup>140</sup>.

Queste difficoltà dell'analitica del potere conducono Foucault alla più significativa crisi concettuale della sua carriera. Essa diviene patente già nel corso del 1976 e in particolare dopo la pubblicazione de *La volontà di sapere*, motivando un ripensamento profondo dei suoi strumenti concettuali di cui proponiamo, nei paragrafi che seguono, un'analisi dettagliata.

### 1.3. La prima definizione di governamentalità e il reportage in Iran

In un intervento della fine del 1982, Foucault ammette, con uno sguardo retrospettivo spesso adottato negli ultimi anni della sua produzione e finalizzato ad assegnare al suo itinerario una coerenza a

---

<sup>138</sup> Cfr. L. McNay, *Foucault and feminism*, Polity Press, Cambridge 1992.

<sup>139</sup> A. Honneth, *Foucault and Adorno: two forms of the critique of modernity*, in id., *The fragmented world of the social: essays in social and political philosophy*, a cura di C. W. Wright, SUNY Press, New York 1995, p. 131, corsivi dell'autore. Si veda anche id., *Kritik der macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988, trad. it. *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, Dedalo, Bari 2002.

<sup>140</sup> Cfr. N. Poulantzas, *L'État, le pouvoir, le socialisme*, PUF, Paris 1978.

posteriori, di aver «forse troppo insistito», nelle sue ricerche degli anni Sessanta e in quelle successive fino alla *Volontà di sapere*, «sulle tecniche di dominazione e di potere»<sup>141</sup>. L'eufemismo, anch'esso tipico di quei momenti di retrospettiva sul suo lavoro – in particolare riguardo alla descrizione delle scansioni che lo hanno marcato –, fatica a nascondere la significatività della crisi attraversata da Foucault e della revisione teorica intrapresa di conseguenza, i cui prodromi sono già evidenti nel corso del 1975-1976 al Collège de France.

In esso, Foucault esordisce sottoponendo l'ipotesi Nietzsche ad una autocritica insolitamente esplicita. Proprio mettendo in atto tale schema di analisi, egli confessa, è «stato spinto a reconsiderarlo, sia perché su tutta una serie di punti è ancora insufficientemente elaborato – direi anzi che è ancora del tutto privo di elaborazione –», sia perché la nozione di guerra deve essere modificata o addirittura, al limite, abbandonata<sup>142</sup>. «In ogni caso», continua Foucault, è ormai necessario

esaminare in maniera più approfondita l'ipotesi [...] secondo la quale ciò che risuona e funziona, dietro il potere politico, è essenzialmente e prima di tutto un rapporto bellicoso. [...] Per analizzare il funzionamento del potere è proprio della guerra che dobbiamo parlare? A questo scopo, sono valide le nozioni di “tattica”, di “strategia”, di “rapporto di forza”? Ed eventualmente, in che misura lo sono? Il potere è semplicemente una guerra continuata con altri mezzi rispetto alle armi e alle battaglie?<sup>143</sup>

Il corso, tuttavia, non fornisce una replica a tali questioni, dilungandosi invece in una ricostruzione storica dei discorsi che hanno interpretato il potere in termini di guerra e che hanno più in generale considerato quest'ultima lo sfondo permanente di ogni organizzazione sociale<sup>144</sup>. L'esitazione è chiaramente dovuta al fatto che Foucault non ha ancora a disposizione una risposta soddisfacente, tant'è che *La volontà di sapere*, completata dopo la fine di queste lezioni, continua a basarsi, come

---

<sup>141</sup> M. Foucault, *Les techniques de soi*, in id., *Dits et écrits*, op. cit., vol. II, p. 1604.

<sup>142</sup> Id., *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France (1975-1976)*, op. cit., p. 24.

<sup>143</sup> Ivi, pp. 24-25.

<sup>144</sup> Cfr. ivi, pp. 43 ss.

abbiamo visto, sul paradigma dell'analitica del potere e dunque sull'ipotesi qui messa in questione<sup>145</sup>.

È nel contesto di una riconsiderazione del concetto di biopolitica che Foucault troverà finalmente una via d'uscita dalle aporie dell'analitica: esso lo porterà alla messa a punto di un paradigma nuovo, centrato sul concetto di governamentalità, che lo metterà in grado di risolvere la circolarità tra soggetto e potere in cui si incagliava la sua precedente postura teorica e di porre le basi di una concezione finalmente soddisfacente del funzionamento del secondo e delle possibilità politiche del primo.

Tale elaborazione, cominciata subito dopo l'uscita del primo volume della *Storia della sessualità*, mette capo ad una prima formulazione, ancora provvisoria, del paradigma governamentale di cui Foucault dà conto nel corso al Collège de France del 1977-1978 e in alcuni scritti coevi. È tuttavia solo durante il suo controverso reportage nell'Iran sconvolto dalla rivoluzione Khomeinista, sul finire del 1978, che egli si rende pienamente conto delle potenzialità del nuovo strumento teorico: in esso, Foucault getta le basi per la sistematizzazione definitiva del nuovo paradigma, di cui darà conto nei due corsi immediatamente successivi al Collège de France e che strutturerà nella sua interezza l'ultimo periodo della sua riflessione.

Gli scritti sull'Iran non rappresentano, tuttavia, soltanto una tappa fondamentale nello sviluppo del nuovo quadro interpretativo sui fenomeni di potere e sulla natura del soggetto politico: essi costituiscono anche il più esplicito tentativo foucaultiano di porre la questione del divenire collettivo di quest'ultimo. Le aspre critiche ricevute dalla sua cronaca della rivoluzione Khomeinista saranno il motivo per cui esso rimarrà sostanzialmente isolato, continuando a costituire un punto cieco della sua riflessione politica. Il reportage occupa dunque una posizione centrale nella riflessione dell'ultimo Foucault, anticipandone le linee di sviluppo e le impasse a cui continuerà a rimanere vulnerabile.

Nel presente paragrafo, ci dedichiamo ad una ricostruzione della prima formulazione del paradigma governamentale, soffermandoci poi con attenzione sul reportage iraniano per mostrare come esso tracci la

---

<sup>145</sup> Cfr. P. Patton, *From resistance to government. Foucault's lectures 1976-1979*, in C. Falzon, T. O'Leary, J. Sawicki (a cura di), *A companion to Foucault*, Wiley-Blackwell, Hoboken, 2013, p. 181.

strada delle successive ricerche foucaultiane e al contempo sia all'origine della sostanziale assenza, in esse, di una teoria dell'articolazione comunitaria del soggetto politico.

Come abbiamo anticipato, il processo di ripensamento delle categorie fondamentali della filosofia politica di Foucault prende le mosse dal concetto di biopolitica: e il motivo, sul piano teorico, è da ricercarsi nella natura *esorbitante* ed *eccedente* di quest'ultima in relazione al quadro della microfisica. Il bersaglio della sua azione, la popolazione, mostra infatti uno statuto che non appare paragonabile al corpo plasmato e messo in forma dalle discipline. Come Foucault non tarda a riscontrare, infatti, se il corpo disciplinare altro non è che una materialità riottosa in grado di opporre un attrito all'azione del potere, una forma di resistenza che, come abbiamo visto, non può non apparire passiva, la vita biologica delle popolazioni che la biopolitica cerca di regolare e potenziare mostra al contrario un dinamismo intrinseco e una capacità di azione di ben altra portata. Il potere biopolitico trova in altre parole di fronte a sé una materia che è dotata di gradi di libertà ineliminabili; il suo scopo, di conseguenza, non è più la completa messa in forma di quest'ultima e la sua conseguente eliminazione quasi totale, ma piuttosto il suo controllo e la sua regolazione. In altri termini, la biopolitica funziona assumendo come presupposto la libertà degli oggetti su cui si esercita e predisponendo una serie di strumenti complessi in grado di indirizzarne il dinamismo intrinseco, la loro mobilità propria, la cui repressione equivarrebbe all'impossibilità dell'esercizio stesso del potere<sup>146</sup>.

Tuttavia, per quanto la biopolitica renda evidente uno spazio di libertà oggettivamente intrattabile nel quadro dell'analitica del potere, ne *La volontà di sapere* questa eccedenza non provoca una riconfigurazione più generale del paradigma di analisi, centrato ancora, come abbiamo visto, sull'ipotesi Nietzsche. Come riassume Lemke,

questo passo iniziale non andava ancora abbastanza lontano, nella misura in cui l'espansione del campo dell'analisi non era accompagnata da nessun riorientamento concettuale. Anche dopo aver introdotto la problematica del biopotere, Foucault continua a interpretare i processi di potere primariamente in termini di dominazione e di assoggettamento. Egli utilizza gli stessi strumenti analitici che aveva applicato alle

---

<sup>146</sup> Cfr. M. Foucault, *La volontà di sapere*, op. cit., pp. 123 ss. Cfr. su questo punto J. Revel, *Foucault, une pensée du discontinu*, op. cit., pp. 203-220.



istituzioni disciplinari, cercando soltanto di esaminare una tecnologia di potere distinta dalle tecniche disciplinari, che funziona con altri mezzi e segue obiettivi differenti.<sup>147</sup>

È durante il corso del 1977-1978 al Collège de France che Foucault intraprende il lavoro di revisione delle proprie categorie concettuali reso necessario dalla scoperta della biopolitica. In esso, l'analisi procede ad una netta separazione di quest'ultima dal potere disciplinare, allargando in maniera esplicita la faglia storica che le separa. Nonostante Foucault sottolinei come il passaggio da un regime di potere di tipo disciplinare a un regime biopolitico non abbia implicato la scomparsa dei dispositivi e delle istituzioni che caratterizzavano il primo<sup>148</sup>, la biopolitica non appare più in questa sede come approfondimento e ampliamento dell'azione anatomopolitica delle discipline, ma come una nuova modalità di esercizio del potere che segna una discontinuità storica fondamentale. Per definirlo, Foucault propone di utilizzare il concetto di *gouvernementalité*: esso identifica, in primo luogo e in generale, quella forma di potere che consiste non nella sottomissione completa dei soggetti o nella loro completa messa in forma, ma nella gestione della loro condotta libera, nell'indirizzamento di alcune dinamiche che ne contraddistinguono l'azione. Egli definisce dispositivi di sicurezza le sue modalità di esercizio, e specifica, inoltre, come le pratiche di governo abbiano nella popolazione il loro obiettivo principale e nell'economia politica la loro forma di sapere privilegiata. Il concetto di biopolitica viene dunque, in questo modo, compiutamente riconfigurato e inserito in un quadro teorico ben più ampio, come si evince dalla prima definizione organica di *gouvernementalité*:

Con la parola "gouvernementalité" intendo tre cose. [Primo,] l'insieme di istituzioni, procedure, analisi e riflessioni, calcoli e tattiche che permettono di esercitare questa forma specifica e assai complessa di potere, che ha nella popolazione il bersaglio principale, nell'economia politica la forma privilegiata di sapere e nei dispositivi di sicurezza lo strumento tecnico essenziale. Secondo, per "gouvernementalité" intendo la tendenza, la linea di forza che, in tutto l'Occidente e da lungo tempo, continua ad affermare la preminenza di questo tipo di potere che chiamiamo "governo" su tutti gli

---

<sup>147</sup> T. Lemke, *A critique of political reason. Foucault's analysis of modern governmentality*, op. cit., p. 141.

<sup>148</sup> Cfr. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, Seuil-Gallimard, Paris 2004, trad. it. *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2017, pp. 19 ss.

altri - sovranità, disciplina [...]. Infine, per “governamentalità” bisognerebbe intendere il processo, o piuttosto il risultato del processo, mediante il quale lo stato di giustizia del Medioevo, divenuto stato amministrativo nel corso del XV e XVI secolo, si è trovato gradualmente “governamentalizzato”.<sup>149</sup>

In questa prima formulazione del concetto, Foucault concepisce dunque la governamentalità come una modalità storica assunta dalle pratiche di potere in Occidente: siamo di fronte con ogni evidenza ad una fase di transizione, in cui, per quanto la nozione «sia connessa ad alcune acquisizioni metodologiche estremamente importanti che [...] in parte coerentizzano e in parte già superano l’orizzonte dell’analitica del potere»<sup>150</sup>, l’impianto teorico dei lavori precedenti è mantenuto sostanzialmente impregiudicato. L’identificazione nella biopolitica come governamentalità di una forma inedita e distinta di esercizio del potere, infatti, da un lato comporta un chiaro ridimensionamento teoretico della centralità del potere disciplinare, interrompendo quella tendenza alla sovrapposizione tra potere e disciplinamento e dunque tra analitica e microfisica che abbiamo visto caratterizzare una larga parte delle genealogie foucaultiane dei primi anni Settanta; dall’altro, però, esclude ancora la possibilità di una sua generalizzazione a paradigma complessivo dell’analisi.

Sia nelle lezioni di *Sicurezza, territorio, popolazione* che in alcuni scritti immediatamente successivi, tuttavia, è possibile già riscontrare alcuni segnali dell’incipiente riconfigurazione complessiva dell’analitica, nella forma di ipotesi appena abbozzate, provvisorie e sperimentali sia intorno allo statuto delle resistenze, sia a quello, più generale, delle relazioni di potere. Si tratta, in effetti, di un unico movimento concettuale complesso, che restituisce bene la magmaticità di questo momento dell’itinerario foucaultiano.

È in particolare nel contesto di una ricerca sulle origini storiche della governamentalità moderna che Foucault propone un’immagine della resistenza già chiaramente distinta rispetto al quadro dell’analitica. Nel corso del 1977-1978, com’è noto, egli identifica la matrice storica del concetto di governo in una forma di potere dalla storia lunghissima, elaborata dapprima nell’ambito delle istituzioni ecclesiastiche del Cristianesimo: è l’idea di *potere pastorale*, «la forma di potere più strana

---

<sup>149</sup> Ivi, p. 88.

<sup>150</sup> M. Iofrida, D. Melegari, *Foucault*, op. cit., p. 221.

e caratteristica dell'Occidente, che ha goduto la fortuna più ampia e duratura»<sup>151</sup>, caratterizzato dalla pretesa di indirizzare la condotta degli uomini verso la salvezza e la vita eterna attraverso «un'arte del condurre, del dirigere, dell'accompagnare, del guidare, del prendere per mano, del manipolare gli uomini, del seguirli passo a passo»<sup>152</sup>. Si tratta di un potere minuzioso e pervasivo, che aspira a regolare la vita quotidiana degli uomini in ogni ambito moralmente rilevante, e che, sull'esempio del pastore biblico, non fa differenza qualitativa tra la condotta del singolo e quella del gruppo di cui fa parte: esso si applica, come scrive Foucault, *omnes et singulatim*, su tutti e su ciascuno<sup>153</sup>. In questo quadro, la nascita della governamentalità moderna coincide, secondo Foucault, con il lungo e fondamentale processo storico di traduzione, in ambito politico, dei concetti e delle forme di esercizio del potere elaborate inizialmente nell'ambito delle istituzioni pastorali del cristianesimo: ed è precisamente riflettendo sulle peculiari forme di resistenza al potere pastorale che egli conia la nozione di *controcondotta*. Utilizzando come esempio principe la grande stagione di contestazione teologica, politica e morale del pastorato della Chiesa Cattolica culminata con la Riforma Protestante, Foucault descrive queste rivolte come caratterizzate dalla ricerca, individuale e collettiva, di forme di condotta alternative a quelle codificate dal potere pastorale<sup>154</sup>. Pur sottolineando come le controcondotte non mirassero alla distruzione completa del pastorato, ma ad una sua radicale trasformazione e ridefinizione<sup>155</sup> – conservando così l'idea che le relazioni di potere non siano contestabili da un fuori assoluto rispetto ad esse, ma infinitamente riconfigurabili attraverso uno spostamento e un riequilibrio dei rapporti di forza che ne determinano la natura –, esse manifestano la possibilità di una costruzione attiva di spazi e modi di vivere di cui il vecchio concetto di resistenza non era in grado di rendere conto compiutamente. Si tratta di un'acquisizione teorica d'importanza fondamentale, per quanto rappresenti, come vedremo, una fase interlocutoria nel processo di revisione in corso.

---

<sup>151</sup> M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, op. cit., p. 104.

<sup>152</sup> Ivi, p. 124.

<sup>153</sup> Cfr. ivi, p. 103.

<sup>154</sup> Cfr. ivi, pp. 142 ss.

<sup>155</sup> Cfr. ivi, pp. 163-164.

Qualche mese dopo, in una famosa conferenza intitolata *La philosophie analytique de la politique*, Foucault propone una caratterizzazione delle relazioni di potere che sembra già trarre conclusioni ben più generali dalle nuove nozioni appena elaborate, e che comporta un chiaro, per quanto implicito e ancora abbozzato, superamento dell'ipotesi Nietzsche. Il lessico strategico-militare di quest'ultima, infatti, lascia il posto a un lessico che potremmo definire strategico-ludico, in cui il funzionamento del potere assume la forma di una lotta tra strategie contrapposte, misure e contromisure, tattiche e spostamenti: un *gioco* continuo da cui lo spazio politico e sociale trarrebbe continuamente la sua forma contingente. È questa la nuova direttrice di ricerca intrapresa dal suo lavoro, com'egli ammette in un passo che vale la pena citare per intero:

Per analizzare o per criticare le relazioni di potere, non si tratta di assegnare loro una qualificazione peggiorativa o lodativa massiva, globale, definitiva, assoluta, unilaterale; non si tratta di dire che le relazioni di potere non possono fare che una cosa, vale a dire costringere e forzare. Non bisogna nemmeno immaginare che si possa sfuggire alle relazioni di potere in un colpo solo, globalmente, massivamente, per una sorta di rottura radicale o per una fuga senza ritorno. Le relazioni di potere [...] si giocano [cela se joue]; sono dei giochi di potere che bisognerebbe studiare in termini di tattica e di strategia, in termini di regole e caso, in termini di scopo e di obiettivo. È in questa linea che da un po' di tempo ho cercato di lavorare.<sup>156</sup>

Ora, è nel contesto di questo vasto cantiere di ricerca che Foucault, nel Settembre del 1978, decide di partire per l'Iran. La situazione politica del paese mediorientale aveva già suscitato il suo interesse l'anno precedente, quando, insieme a Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir e altri intellettuali francesi, aveva firmato un manifesto di solidarietà a favore dell'Associazione Iraniana degli Scrittori: l'importante circolo culturale del paese era infatti riuscito a organizzare, sfidando il clima di censura e repressione del regime Pahlavi, un ciclo di letture pubbliche di poesia persiana contemporanea presso l'Istituto Goethe di Teheran, un evento unanimemente considerato come l'inizio della Rivoluzione iraniana e primo, importantissimo episodio di

---

<sup>156</sup> Id., *La philosophie analytique de la politique*, in id., *Dits et écrits*, op. cit., vol. II, p. 542. Si veda anche id., *Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme*, in ivi, pp. 605-606.

contestazione del governo dello Scià<sup>157</sup>. Le così dette Dieci Notti, dimostrando la possibilità di una critica pubblica della figura dello Scià e della violenza della sua polizia segreta, la famigerata Savak, innescarono un'ondata di proteste che, durante il corso del 1978, acquisirono una dimensione imponente e si diffusero in tutto il paese. L'8 Gennaio del 1978 il regime repressivo nel sangue delle manifestazioni in difesa dell'imam Khomeini presso Qom, la città santa dell'Islam sciita, a seguito di un articolo ingiurioso nei suoi confronti pubblicato da un giornale filo-governativo: è a partire da questo momento che, in maniera graduale, la figura di Khomeini, fino a quel momento dissidente piuttosto marginale del regime e in esilio in Iraq dal 1963, comincia ad acquisire importanza nel composito movimento di contestazione. Le manifestazioni di cordoglio per i martiri dell'8 Gennaio, organizzate ogni quaranta giorni in ottemperanza alle consuetudini religiose sciite, cadenzarono di fatto la rivolta, costituendo sempre più degli importanti momenti di organizzazione strategica e politica. Nell'agosto dello stesso anno, l'incendio di un cinema stracolmo di spettatori ad Abadan, un attentato la cui natura non fu mai chiarita ma che venne fin da subito considerato una provocazione dei servizi di sicurezza dello Scià al fine di intimidire le proteste, provocò 377 morti e, oltre ad esacerbare definitivamente il clima politico nel paese, attirò l'attenzione internazionale sugli eventi in Iran.

È a seguito di questa tragedia che Foucault, a cui il *Corriere della Sera* aveva appena chiesto di tenere una rubrica regolare, propone un ciclo di reportage a metà tra la cronaca giornalistica e la riflessione filosofico-politica, e decide di partire per l'Iran per curare il primo, dedicato proprio al movimento rivoluzionario persiano<sup>158</sup>. Per la verità, la direzione del quotidiano avrebbe preferito una serie di articoli di argomento prettamente culturale; dietro la controproposta di Foucault il suo biografo sospetta la volontà di «scappare da Parigi, dopo quello che egli considerava il fallimento de *La volontà di sapere*»<sup>159</sup>. Ad ogni modo, Foucault si reca in Iran, fermandosi una prima volta dal 16 al 24 Settembre del 1978, e una seconda, due mesi più tardi, dal 9 al 15 Novembre. Egli atterra a Teheran per la prima volta una settimana dopo

---

<sup>157</sup> Cfr. B. Ghamari-Tabrizi, *Foucault in Iran. Islamic Revolution after the Enlightenment*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London, 2016, p. 29.

<sup>158</sup> Cfr. D. Eribon, *Michel Foucault* (1989), Flammarion, Paris 2011 (terza ed.), pp. 448 ss.

<sup>159</sup> Ivi, p. 448.

gli eventi gravissimi del Venerdì Nero, quando l'esercito aveva sparato sui manifestanti a Teheran provocando, a seconda delle diverse stime disponibili, da duemila a quattromila morti, per poi dichiarare la legge marziale.

Per comprendere le complesse riflessioni di Foucault sugli eventi iraniani, è necessario a questo punto chiarire alcuni tratti del contesto politico che egli si trovò di fronte, e che abbiamo in parte già menzionato<sup>160</sup>. In primo luogo, come già detto, nel Settembre del 1978 il movimento rivoluzionario appariva estremamente multiforme, composto da varie posizioni politicamente molto distanti tra loro ma unite, provvisoriamente, dal comune odio verso il sanguinario regime dello Scià: importante era la partecipazione di vari gruppi di ispirazione marxista, tra cui il principale era indubbiamente il Tudeh, il partito comunista iraniano, filo-sovietico ed egemone nel paese prima del colpo di stato del 1953 contro il primo ministro Mossadeq. Ad essi si affiancavano alcuni movimenti legati al clero sciita, organizzati per la verità in maniera molto più informale, riuniti sotto la guida carismatica dell'imam Khomeini. Oltre a denunciare la natura dittatoriale del regime dei Pahlavi, la corruzione endemica e la violenza della repressione e della polizia politica, entrambe le anime della rivoluzione accusavano lo Scià di aver perseguito una politica filo-americana che aveva di fatto subordinato il paese agli interessi industriali e strategici degli Stati Uniti, rendendolo di fatto parte integrante della sfera d'influenza americana in Medio Oriente: per i militanti di ispirazione religiosa queste politiche del regime

---

<sup>160</sup> Nel presentare questa succinta descrizione della situazione politica iraniana immediatamente prima della rivoluzione, così come degli eventi principali di quest'ultima, ci rifacciamo principalmente alla ricostruzione dettagliata proposta da Ghamari-Tabrizi: cfr. B. Ghamari-Tabrizi, *Foucault in Iran. Islamic Revolution after the Enlightenment*, op. cit., pp. 19 ss. Per una panoramica generale, i testi di riferimento sono considerati quelli di Kapuściński (una lucida cronaca in presa diretta del movimento rivoluzionario) e le ricostruzioni storiche più ampie di Abrahamian e Arjomand; per quanto riguarda invece la storia concettuale delle diverse posizioni ideologiche e politiche che animarono la rivoluzione, si possono utilmente consultare le opere di Dabashi. Cfr. rispettivamente R. Kapuściński, *Szachinszach*, Czytelnik, Warsaw 1982, trad. it. *Shah-in-Shah*, Feltrinelli, Milano 2001; E. Abrahamian, *A history of modern Iran*, Cambridge University Press, Cambridge 2008; S. A. Arjomand, *The turban for the crown: the islamic revolution in Iran*, Oxford University Press, Oxford 1989; H. Dabashi, *Theology of discontent. The ideological foundations of the islamic revolution in Iran* (2006), Routledge, London-New York 2017 (nuova ed.).

Pahlavi avevano provocato, inoltre, un'insopportabile occidentalizzazione degli stili di vita e una vera e propria colonizzazione culturale che si trattava in tutti i modi di respingere.

In questo contesto, la figura di Khomeini costituiva, per il movimento, più un importante riferimento simbolico che un leader politico propriamente detto, in grado di dettare una strategia e delineare una proposta politica strutturata per il futuro post-rivoluzionario del paese, tanto da riscuotere il favore di una larga parte degli stessi gruppi di matrice comunista. Per lungo tempo Khomeini, esule all'epoca da oltre vent'anni, fu in altre parole soltanto la prova vivente della ferocia con cui il regime dello Scià si abbatteva sui suoi oppositori, nonché il rappresentante di un vago riferimento ad una giustizia sociale interpretata attraverso i fondamenti teologici dell'Islam sciita, e violata in maniera flagrante dal regime. Il movimento, infine, mancava di una qualunque forma di rappresentanza politico-istituzionale, esprimendo piuttosto un rifiuto complessivo delle istituzioni del regime e degli spazi di contestazione legale, del resto ristrettissimi, che esse prevedevano.

Questa è, dunque, la situazione politica e sociale che si presenta davanti agli occhi di Foucault: una situazione complessa, ambivalente e, soprattutto, impossibile da comprendere con il solo utilizzo dei paradigmi di analisi politica validi per gli spazi politici dell'Occidente. Intuendo questa difficoltà specifica, prima di partire Foucault aveva intrapreso uno studio della ridotta bibliografia disponibile in Francia sulla teologia e sul pensiero filosofico sciiti, soffermandosi in particolare sulle opere di Massignon e del suo discepolo più famoso, Corbin. Le opere di questi importanti iranisti, che tendevano a enfatizzare l'importanza e il peso del misticismo e del sufismo nella tradizione teologica sciita, costituirono una lente interpretativa fondamentale per il filosofo, informando in maniera determinante la sua comprensione dell'Islam e delle sue peculiari espressioni politiche<sup>161</sup>. Egli dichiara, inoltre, di essersi interessato per la prima volta agli eventi iraniani a seguito della lettura del celebre testo di Ernst Bloch *Il principio speranza*, che egli considerava uno degli studi più approfonditi sul «problema del nesso tra rivoluzione politica ed [...]»

---

<sup>161</sup> Cfr. B. Ghamari-Tabrizi, *Foucault in Iran. Islamic Revolution after the Enlightenment*, op. cit., pp. 55 ss.; L. Cremonesi, O. Irrera, D. Lorenzini, M. Tazzioli, *Foucault, the Iranian uprising and the constitution of a collective subjectivity*, in idd. (a cura di), *Foucault and the making of subjects*, Rowman and Littlefield, London-New York, 2016, pp. 15 ss.

escatologia religiosa»<sup>162</sup>. Quest'ultimo dettaglio, oltre a chiarire meglio il complesso di riferimenti che influenzarono la lettura foucaultiana della rivoluzione khomeinista, ci fornisce una prima prova della continuità dell'esperienza iraniana con il lavoro di riflessione filosofica in cui Foucault era immerso in quel momento, e che abbiamo appena descritto. Egli dichiara, infatti, di aver letto il libro di Bloch nell'estate del 1978, durante un breve periodo di convalescenza<sup>163</sup>, vale a dire subito dopo la fine del corso al Collège de France in cui per la prima volta aveva delineato il concetto di controcondotta e si era interessato in particolare ai movimenti politico-religiosi che originarono la Riforma Protestante: è facile intuire, allora, l'ordine di pensieri che portò Foucault a interessarsi al testo di Bloch e in generale al problema dei rapporti tra movimenti rivoluzionari e religione.

Ora, sono essenzialmente due i grandi nuclei tematici articolati dalle appassionante riflessioni di Foucault sulla rivoluzione iraniana, corrispondenti alle due «singolarità»<sup>164</sup> che quest'ultima mostra ai suoi occhi: da un lato, il suo impressionante carattere di massa, e la peculiare natura di questo soggetto politico collettivo; dall'altro, il peculiare rapporto tra politica e religione che esso manifesta, per cercare di spiegare il quale Foucault ricorre ad un'espressione che si rivelerà estremamente importante per le sue future ricerche e che sarà, tuttavia, fonte di infinite polemiche e fraintendimenti: quella di *spiritualità politica*<sup>165</sup>.

Per ciò che concerne il primo punto, Foucault nota a più riprese, innanzitutto, la straordinaria capacità di mobilitazione del movimento rivoluzionario. Quest'ultimo appare diffuso capillarmente su tutto il

---

<sup>162</sup> M. Foucault, *There can't be societies without uprisings* (intervista con F. Sassine), *ivi*, p. 26.

<sup>163</sup> Cfr. *ivi*, p. 25.

<sup>164</sup> P. Chevallier, *La nozione di "spiritualità politica" nell'opera di Michel Foucault*, in E. Stimilli (a cura di), *Teologie e politica. Genealogie e attualità*, Quodlibet, Macerata 2019, p. 324.

<sup>165</sup> Anche Lemke identifica gli stessi nuclei tematici all'opera negli scritti foucaultiani sull'Iran, nel contesto tuttavia di una ricostruzione decisamente più sommaria di quella qui proposta, e con esiti piuttosto differenti. Cfr. T. Lemke, *A critique of political reason. Foucault's analysis of modern governmentality*, *op. cit.*, pp. 329 ss. Conclusioni in parte simili alle nostre sono raggiunte inoltre da McCall: cfr. C. McCall, *Ambivalent modernities: Foucault's iranian writings reconsidered*, *Foucault Studies*, 15 (2013), pp. 27-51.



territorio del paese e in tutti gli strati della popolazione, mostrando un carattere spiccatamente interclassista e intergenerazionale:

Il rigetto del regime è in Iran un fenomeno sociale massiccio. Il che non significa affatto che sia confuso, affettivo, poco consapevole di sé. Al contrario si propaga, in modo singolarmente efficace, dagli scioperi alle manifestazioni, dai bazar alle università, dai volantini alle prediche, attraverso il relais di commercianti, di operai, di religiosi, di professori e di studenti [...] esso costituisce [...] una volontà collettiva perfettamente unificata. È sorprendente vedere questo paese immenso, con una popolazione sparpagliata attorno a due grandi altipiani desertici, che ha potuto offrirsi le ultime sofisticazioni della tecnica accanto a forme di vita immobili da un millennio; questo paese, imbrigliato dalla censura e dalla assenza di libertà pubbliche, e che dà prova, nonostante tutto, di una così formidabile unità. La stessa protesta, la stessa volontà vengono espresso da un medico di Teheran, da un mollah di provincia, da un operaio del petrolio, da un impiegato delle poste e da una studentessa sotto il velo. Questa volontà ha qualcosa di sconcertante.<sup>166</sup>

È a causa della sua mole che, aggiunge per altro Foucault, il ricorso all'utilizzo dell'esercito e della forza delle armi è stato fin da subito precluso allo Scià e al suo regime: «la rivolta di una società intera ha soffocato», di fatto, «la guerra civile»<sup>167</sup>. «Volontà collettiva unificata», «rivolta di una società intera»: sono definizioni estremamente forti, certamente dovute anche al genuino stupore di Foucault di fronte ad una situazione politica così singolare, che rendono l'idea dell'interesse del filosofo per questo strano soggetto politico di massa. In un'intervista di qualche mese successiva, egli esprime lo stesso concetto in maniera più riflessa ed estremamente significativa, astraendo dagli entusiasmi del racconto in presa diretta:

Tra le cose che caratterizzano questo evento rivoluzionario, c'è il fatto che fa apparire – e si tratta di qualcosa che pochi popoli hanno avuto occasione di fare nella storia – una volontà assolutamente collettiva. La volontà collettiva, è un mito politico con il quale i giuristi o i filosofi provano ad analizzare, a giustificare, le istituzioni ecc., è uno strumento teorico: la “volontà collettiva”, non si è mai vista, e personalmente

---

<sup>166</sup> Cfr. M. Foucault, *Le chef mythique de la révolte de l'Iran*, in id., *Dits et écrits*, op. cit., trad. it. in id., *Taccuino persiano*, a cura di R. Guolo e P. Panza, Guerini e Associati, Milano 1998, pp. 57 ss.; si veda inoltre pp. 51 ss., dove il filosofo descrive con vividezza uno sciopero generale partecipato sia da alcuni tra i professionisti più ricchi del paese, come gli equipaggi della compagnia di bandiera Iran Air, sia dagli operai delle raffinerie di Abadan, all'epoca le più grandi del mondo. Si veda anche pp. 44 ss.

<sup>167</sup> Ivi, p. 43.

pensavo che la volontà collettiva fosse come Dio, come l'anima, cose che non si incontrano mai. Non so se siete d'accordo con me, ma noi abbiamo incontrato, a Teheran e in tutto l'Iran, la volontà collettiva di un popolo. [... Essa] ha fatto irruzione nella storia.<sup>168</sup>

Non sono tuttavia soltanto le dimensioni e la coesione del movimento iraniano a suscitare l'interesse di Foucault. Queste caratteristiche, anzi, sono subordinate – e rese ancor più sorprendenti – dalla natura radicalmente anti-politica del movimento, sia in quanto privo di rappresentanze politiche istituzionali o di un partito egemone in grado di dettarne la strategia o di controllarne le mosse, sia in quanto espressione di un rifiuto totale delle istituzioni politiche in quanto tali. Foucault nota, con un'espressione a tal proposito indicativa, che la rivolta iraniana rappresenta un gigantesco sciopero politico, o meglio

[uno] sciopero nei confronti della politica. E questo in due sensi: rifiuto di far sopravvivere comunque sia il sistema esistente, di farne funzionare gli apparati, l'amministrazione, l'economia. Ma rifiuto anche di far posto a una battaglia politica sulla futura costituzione [...]. Rizzati i suoi aculei, il popolo iraniano fa l'istrice: la sua volontà politica è di non dare spazio alla politica.<sup>169</sup>

Il movimento non si è in effetti mai dato un programma politico preciso, né obiettivi a lungo termine, se si eccettua quello, minimo, di cacciare lo Scià Pahlavi e la sua famiglia dal paese. Esso ha manifestato, inoltre, un'intransigenza ostinata verso qualunque forma di mediazione politica, incarnata soprattutto dalle fazioni religiose e in particolare dallo stesso Khomeini: di qui il rifiuto di un referendum sul mantenimento della dinastia, opzione ventilata in extremis da Reza Pahlavi contestualmente alla proposta di insediare un governo di transizione nelle ultime fasi della rivoluzione. Si tratta di una questione, quella della natura antipolitica del movimento rivoluzionario iraniano, su cui Foucault si sofferma spesso, sottolineando la distanza che, su questo, lo separa dalle esperienze politiche dell'Occidente: «il problema è di sapere quando e come la volontà di tutti cederà il posto alla politica, se lo vuole e se deve farlo. È il problema pratico di tutte le rivoluzioni, e quello teorico di tutte le filosofie politiche. Ammettiamo che noi occidentali saremmo in una

---

<sup>168</sup> Id., *L'esprit d'un monde sans esprit*, in id., *Dits et écrits*, op. cit., vol. II, p. 746.

<sup>169</sup> Id., *Taccuino persiano*, op. cit., pp. 44-45.

posizione difficile per dare, su questo punto, un consiglio agli iraniani»<sup>170</sup>. Egli giunge addirittura a collegare, paradossalmente, quest'intransigenza alla coesione del movimento stesso: «è una legge della storia: più la volontà di un popolo è semplice, più il compito degli uomini politici è complesso. Probabilmente perché la politica non è quel che pretende di essere – l'espressione di una volontà collettiva respira bene soltanto là dove questa volontà è molteplice, esitante, confusa e oscura a se stessa»<sup>171</sup>.

Queste caratteristiche della rivolta iraniana spingono Foucault sostenere la tesi secondo la quale essa rappresenti una forma del tutto non-occidentale di rivoluzione: egli rispondeva così, in maniera non scontata, alla domanda sulla natura rivoluzionaria o meno degli eventi in Iran, che era, naturalmente, uno dei punti principali del dibattito che in quel periodo si svolgeva in Europa sulla questione. Secondo Foucault, le due dinamiche politiche che solitamente identificano una rivoluzione propriamente detta, almeno per come viene tradizionalmente pensata nella riflessione politica occidentale, sono del tutto assenti nel paese persiano: da un lato, non esiste alcuna contraddizione generale, di classe, in grado di spiegare la composizione degli schieramenti, nessuna faglia che, attraversando la società da parte a parte, permetta di spiegare la formazione di un blocco rivoluzionario; dall'altro, nessuna avanguardia politica ha preso in mano le sorti del movimento<sup>172</sup>. Ciò nonostante, siamo di fronte senza dubbio ad un fenomeno rivoluzionario, anche solo perché, banalmente, «si tratta della sollevazione di una nazione intera contro un potere che la opprime»<sup>173</sup>. La rivolta iraniana sfugge, insomma, alla concezione marxista di rivoluzione, ed è forse questo il motivo per cui essa risulta così poco maneggiabile dagli analisti europei; essa è sicuramente un tentativo di liberarsi dall'ingerenza americana nel paese, e in questo senso è configurabile come lotta anti-imperialista o, impropriamente, come un fenomeno di decolonizzazione, ma solo in quanto parte e come conseguenza di un più generale rifiuto della mediazione politica tout-court: «è un movimento per svincolarsi sia dalla dominazione dell'esterno sia dalla politica all'interno»<sup>174</sup>. Questo aspetto

---

<sup>170</sup> Ivi, p. 45.

<sup>171</sup> Ivi, p. 44.

<sup>172</sup> Cfr. id., *L'esprit d'un monde sans esprit*, op. cit., p. 744.

<sup>173</sup> Ibidem.

<sup>174</sup> Id., *Taccuino persiano*, op. cit., p. 59.

entusiasmo a tal punto Foucault da fargli utilizzare toni addirittura trionfalistici, quando sostiene che il rifiuto assoluto della politica da parte degli iraniani costituisce in un certo senso una forma nuova, la più pura e radicale, di rivoluzione:

Partito dall'Iran, la domanda postami senza tregua è stata naturalmente questa: "è la rivoluzione?" [...] Non ho risposto. Ma avevo voglia di dire: non è una rivoluzione, nel senso letterale del termine: un modo per mettersi in piedi e raddrizzarsi. È l'insurrezione di uomini dalle mani nude che vogliono sollevare il peso formidabile che grava su ciascuno di noi, ma, più particolarmente, su di loro [...]: il peso dell'ordine del mondo intero. È forse la prima grande insurrezione contro i sistemi planetari, la forma più folle e più moderna di rivolta.<sup>175</sup>

Ma qual è l'obiettivo di questa rivolta antipolitica così inafferrabile? Che cosa *vogliono*, dopo tutto, gli iraniani? È questa l'altra grande questione affrontata da Foucault nel suo reportage, per rispondere alla quale si dedica ad un'indagine approfondita del rapporto singolare tra sentimento religioso e militanza politica espresso in maniera chiara dai rivoltosi delle strade di Teheran. Ad una prima approssimazione, dietro alla partenza della famiglia Pahlavi e alla fine del regime si nota, scrive Foucault, una volontà politica indefinita e però generale:

Si tratta sempre di una stessa cosa, e ben precisa: la partenza dello Scià. Ma quest'unica cosa, per il popolo iraniano, vuol dire "tutto": la fine della dipendenza, la scomparsa della polizia, la redistribuzione del reddito petrolifero, la caccia alla corruzione, la riattivazione dell'islam, un altro modo di vita, nuovi rapporti con l'Occidente, coi paesi arabi, con l'Asia eccetera. Un po' come gli studenti europei degli anni '60, gli iraniani vogliono "tutto".<sup>176</sup>

Tra questa pletora di obiettivi, alcuni spiccano per la loro capacità di inglobare gli altri e dare loro una forma: la rivolta cerca di costruire un altro *modo di vita*, attraverso una riattivazione dell'islam.

D'altronde, è lo stesso Khomeini a capirlo rapidamente, quando comincia a indicare nella creazione di un "governo islamico" lo scopo della sollevazione popolare di cui è il rappresentante simbolico. Con tale definizione il movimento cerca soprattutto di rendere l'idea di questa palingenesi generale, di questa trasformazione radicale della loro forma di

---

<sup>175</sup> Ibidem. Si veda anche pp. 61 ss.

<sup>176</sup> Ivi, p. 58.

vita, da ottenersi con la cacciata del regime. Scrive a tal proposito Foucault:

Un fatto deve essere chiarito: per “governo islamico”, nessuno in Iran intende un regime politico nel quale il clero svolga un ruolo di guida o di inquadramento. Mi è sembrato che l’espressione fosse usata per designare due ordini di cose. “Un’utopia”, mi hanno detto certuni, senza sfumatura peggiorativa. “Un ideale”, mi ha detto la maggioranza.<sup>177</sup>

La fede religiosa, e in particolare quella sciita, appaiono dunque in grado di interpretare la volontà di cambiamento generale della popolazione iraniana: non, tuttavia, fornendo il modello di un altro sistema politico teocratico da sostituire a quello attuale, ma piuttosto indicando un’ideale di giustizia che, nel medesimo tempo, implica la militanza attiva contro tutti i soprusi che lo offendono e lo macchiano. Lo sciismo è, in altri termini, una fede immediatamente politica, poiché ispira e anzi impone ai propri fedeli di combattere attivamente contro chi si dimostra un rappresentante indegno del potere politico.

Foucault individua nella natura messianica dello sciismo l’origine della sua peculiare forma di rapporto tra politica e religione: in quanto gli sciiti, a differenza delle varie confessioni sunnite, credono che il vero Islam verrà fatto regnare sulla terra solo con il ritorno del Dodicesimo Imam (*Mahdi*), tutti coloro che rappresentano in sua vece il potere politico o religioso sono soggetti ad una sorta di vigilanza continua da parte dei fedeli, vigilanza che costituisce un preciso dovere e, soprattutto, rende legittima ogni sollevazione in nome di questo ideale superiore di giustizia. Come riassume il filosofo: «lo sciismo di fronte a un potere costituito, arma i suoi fedeli di una continua impazienza. Ispira loro un ardore che è, unitamente, politico e religioso»<sup>178</sup>. Lo sciismo, dunque, non è per Foucault riducibile all’invocazione di una tradizione arcaica e obsoleta da contrapporre alla modernizzazione forzata della dinastia Pahlavi; ed esso non è nemmeno, come una certa vulgata marxista cercava di far credere in Europa durante le prime fasi della rivolta, un insieme di simboli e di parole d’ordine vuote da accettare provvisoriamente e a fini propagandistici. La fede sciita, scrive Foucault in una delle analisi più penetranti del suo reportage,

---

<sup>177</sup> Ivi, p. 37.

<sup>178</sup> Ivi, p. 31-32.

è molto più di un semplice vocabolario attraverso il quale debbano passare aspirazioni che non hanno trovato altre parole. Essa è oggi quello che è stata più volte in passato: la forma che la lotta politica assume non appena questa mobilita i ceti popolari. Essa fa, delle insoddisfazioni infinite, degli odi, delle miserie, delle disperazioni, una forza. E ne fa una forza perché rappresenta una forma di espressione, un modo di relazione sociale.<sup>179</sup>

Egli conclude poi, in maniera ironica ma significativa: «sorprendente destino quello della Persia. Agli albori della storia, essa ha inventato lo Stato e l'amministrazione: essa ha rivelato all'islam i suoi segreti [...]. Ma da questo stesso islam essa ha fatto derivare una religione che non ha cessato, attraverso i secoli, di dare una forza irriducibile a tutto ciò che, dal fondo di un popolo, può opporsi al potere dello Stato»<sup>180</sup>.

Secondo Foucault, dunque, non solo il legame tra politica e religione nella rivoluzione iraniana non è estemporaneo e strumentale, ma essenziale e definitorio del movimento stesso (a differenza di quanto sostenuto da analisti e militanti di matrice marxista), ma esso, inoltre, sancisce, e non pregiudica, la natura rivoluzionaria di quest'ultimo (a differenza di quanto sostenuto dalle posizioni di tipo liberale, laicista, e da un certo femminismo<sup>181</sup>). Tale carattere rivoluzionario non è, tuttavia, da ricercarsi nei contenuti dottrinali dello sciismo politico; a tal proposito Foucault è d'altronde estremamente esplicito: «non abbelliamo le cose. Il clero sciita non è una forza rivoluzionaria. Dal XVII secolo il clero inquadra la religione ufficiale [...]. I mollah non sono assolutamente "rivoluzionari", nemmeno nel senso populista del termine»<sup>182</sup>. Esso piuttosto sta, come dicevamo poc'anzi, nella capacità dello sciismo di articolare un sentimento di giustizia che si accompagna ad un'insoddisfazione e un sospetto continui per il potere. E, al limite, lo scopo di questo movimento, di questa tensione, corrisponde a ciò che il concetto indistinto di governo islamico, prima che esso prendesse la forma istituzionale di una teocrazia feroce, rappresentava: e cioè una vera

---

<sup>179</sup> Ivi, p. 33.

<sup>180</sup> Ibidem.

<sup>181</sup> Cfr., sulla questione femminile nel movimento iraniano e sull'incontro-scontro tra le femministe del paese e alcune tra le più importanti militanti e teoriche del femminismo europeo e americano (in particolare, Simone De Beauvoir e Kate Millett), B. Ghamari-Tabrizi, *Foucault in Iran. Islamic revolution after the Enlightenment*, op. cit., pp. 113 ss.

<sup>182</sup> M. Foucault, *Taccuino persiano*, op. cit., p. 32.

e propria «escatologia»<sup>183</sup>, nella forma della realizzazione terrena di una forma di vita completamente permeata da quell'ideale irraggiungibile di giustizia proposto dal messianismo sciita. In altre parole, scrive Foucault, «con governo Islamico le persone, in quanto massa, erano in cerca di, stavano pensando a, qualcosa che era essenzialmente e in ultima analisi una forma non-politica di coesistenza, una maniera di vivere assieme, che in nessun modo assomigliasse a ciò che potremmo chiamare una struttura politica Occidentale»<sup>184</sup>: una sorta di «società senza stato»<sup>185</sup> che potesse corrispondere a quella trasformazione radicale di se stessi e di tutto un modo di vivere rappresentato dallo Scià<sup>186</sup>.

Attraverso questo peculiare sentimento religioso messianico, lo sciismo indica dunque una eticizzazione del politico – o una politicizzazione dell'etico – come trasfigurazione radicale del sé e della comunità: ed è per descrivere questa corrispondenza, questa sovrapposizione, che Foucault conia la nozione di spiritualità politica<sup>187</sup>. Vale la pena di riportare i passaggi, concettualmente densissimi e di cui è evidente la natura di abbozzo, di tentativo, financo di sperimentazione, in cui Foucault ricorre all'espressione:

[Il movimento rivoluzionario] permetterebbe di introdurre nella vita politica una dimensione spirituale: [...] che questa vita politica non sia, come sempre, l'ostacolo della spiritualità, ma il suo ricettacolo, la sua occasione, il suo fermento[...]. Provo imbarazzo a parlare di governo islamico come idea o anche come ideale. Ma, come “volontà politica”, mi ha impressionato. Mi ha impressionato per il suo sforzo di politicizzare, in risposta a problemi attuali, strutture indissolubilmente sociali e religiose; mi ha impressionato per il suo tentativo di aprire nella politica anche una dimensione spirituale. [...] Ma, a proposito di questa volontà politica, vi è anche un'altra domanda che mi preoccupa [...]. Quale senso ha, per gli uomini che l'abitano, cercare, a prezzo

---

<sup>183</sup> Id., *There can't be societies without uprisings* (intervista con F. Sassine), op. cit., p. 28.

<sup>184</sup> Ivi, p. 29.

<sup>185</sup> Ibidem.

<sup>186</sup> Cfr. su questo punto le penetranti osservazioni di Rambeau: «non è in quanto obbedienza alla legge, ma in quanto aspirazione a un cambiamento radicale della soggettività, che la religione appare come una promessa e una garanzia: quella di una rivoluzione reale nel modo di vita» (F. Rambeau, *La grève de la politique. Foucault et la révolution subjective*, in O. Irrera, S. Vaccaro (a cura di), *La pensée politique de Foucault*, op. cit., p. 20). Si vedano anche le riflessioni elaborate a tal proposito da Sorrentino: cfr. V. Sorrentino, *Il pensiero politico di Foucault*, op. cit., pp. 173-175.

<sup>187</sup> M. Foucault, *Taccuino persiano*, p. 39.

della loro stessa vita, [...] una *spiritualità politica*? Sento già degli europei ridere; ma io, che so ben poco dell'Iran, so che hanno torto.<sup>188</sup>

Come hanno ben riassunto, commentando questo passo, i curatori di un'intervista inedita rilasciata da Foucault sul suo reportage in Iran,

per Foucault, "spiritualità" non era da intendersi come una semplice copertura ideologica. Al contrario, era un'attitudine capace di produrre effetti concreti, vale a dire una serie di pratiche che articolassero la relazione che si ha con se stessi e la relazione che si ha con gli altri, dando così vita a una soggettività collettiva e a una sollevazione contro un potere oppressivo.<sup>189</sup>

In altre parole, «c'è spiritualità politica quando una sollevazione esteriore, politica, trae la propria forza e la propria ragion d'essere da una sollevazione di sé»<sup>190</sup>.

L'eterogeneità assoluta di questa idea di spiritualità politica non solo rispetto al regime teocratico in cui si concretizzò drammaticamente l'ideale confuso di governo islamico, ma anche rispetto ai dogmi e all'ideologia dello sciismo politico che tanta parte ebbe nel movimento rivoluzionario, dovrebbe risultare a questo punto chiara. Tale nozione, in Foucault, indica infatti, senza ambiguità, il punto di giunzione tra la necessità etica di trasformazione di se stessi e quella, politica, di creare forme di vita collettiva che esprimano e generalizzino tale trasformazione. Per quanto tale sovrapposizione fosse causata, nel movimento iraniano, dagli ideali millenaristi dello sciismo, che suscitò indubbiamente una certa fascinazione in Foucault, quest'ultimo ebbe sempre chiara la differenza tra la causa contingente, per quanto, come abbiamo visto, non estemporanea di tale sovrapposizione e il suo significato in quanto tale: «Ciò che costituiva la parte più interiore e più intensamente vissuta della sollevazione toccava senza intermediazione uno scacchiere politico sovraccaricato. Ma questo contatto non è un'identità. La spiritualità alla quale si riferivano coloro che sarebbero morti è senza comune misura con il governo sanguinario di un clero integralista»<sup>191</sup>.

---

<sup>188</sup> Ivi, pp. 39-40.

<sup>189</sup> L. Cremonesi, O. Irrera, D. Lorenzini, M. Tazzioli, *Foucault, the Iranian uprising and the constitution of a collective subjectivity*, op. cit., p. 16.

<sup>190</sup> P. Chevallier, *La nozione di "spiritualità politica" nell'opera di Michel Foucault*, op. cit., p. 330.

<sup>191</sup> M. Foucault, *Inutile de se soulever?*, in id., *Dits et écrits*, op. cit., vol. II, p. 793.



Lungi dal rappresentare un assurdo tentativo di articolare assieme ideologia politica e sentimento religioso, la nozione di spiritualità politica, in quanto espressione e rivendicazione al tempo stesso di un legame necessario e inscindibile tra etico e politico, tra rapporto con sé e con gli altri, *segna la definitiva comparsa, nell'opera di Foucault, del tema del soggetto politico*. È assistendo in maniera appassionata al movimento rivoluzionario iraniano, e constatando la sua capacità di innestare senza soluzione di continuità un progetto politico di trasformazione della società all'esigenza etica di una trasfigurazione dell'individuo, che la dimensione della soggettività diventa centrale nelle sue riflessioni teoriche. In prima istanza, e ad un livello per così dire elementare, la nozione di spiritualità permette di descrivere il soggetto politico in quanto rende conto dell'esperienza vissuta e individuale della rivoluzione: di quel momento germinale, e su cui Foucault spesso si sofferma nelle sue cronache, in cui «la vita non si scambia più», in cui si accetta di rischiare la morte, di mettere a repentaglio la propria esistenza per sollevarsi contro un potere, quando, insomma, «davanti ai patiboli e alle mitragliatrici, gli uomini si sollevano»<sup>192</sup>. In quanto comporta la possibilità della morte, e presenta dunque uno squilibrio assoluto e apparentemente non riconponibile tra le ragioni che lo potrebbero giustificare e quelle che, invece, porterebbero a escluderlo, il momento della rivolta è per Foucault costitutivamente enigmatico<sup>193</sup>. Capovolgendo la nota tesi di La Boétie, egli ne sostiene, in altri termini, la natura esorbitante, al tempo stesso fuori e dentro la storia<sup>194</sup>: la nozione di spiritualità politica rende conto precisamente di questa drammaturgia dell'esperienza rivoluzionaria, e del suo divenire consapevole. Tuttavia, essa è chiaramente una manifestazione specifica di quella dimensione politica dell'esperienza etica individuale che definisce la nozione<sup>195</sup>.

---

<sup>192</sup> Ivi, p. 791.

<sup>193</sup> Cfr. ivi, p. 792. Si veda anche Id., *There can't be societies without uprisings* (intervista con F. Sassine), op. cit., p. 35.

<sup>194</sup> Cfr. id., *Inutile de se soulever?*, op. cit., p. 791.

<sup>195</sup> Non condividiamo dunque la tesi proposta da Rambeau, il quale, in quello che rimane per altro uno degli interventi più acuti ed esaustivi sulla questione, ha sostenuto che l'esperienza iraniana di Foucault dimostrerebbe l'impossibilità di trarre dalla filosofia di quest'ultimo una qualche teoria del soggetto politico, in quanto in essa «la soggettivazione non può essere una forma collettiva della libertà pratica che a condizione di essere la manifestazione di una libertà altra che politica» (F. Rambeau, *La grève de la politique. Foucault et la révolution subjective*, op. cit., p. 19). Rambeau

Rispondendo, in un'intervista rilasciata poco dopo il suo ritorno in Francia e pubblicata solo di recente, alla domanda su che cosa sia dopotutto la spiritualità politica, Foucault dichiara:

Credo che sia una certa pratica attraverso la quale l'individuo è spostato, trasformato, scosso, fino alla rinuncia alla propria individualità, alla propria posizione di soggetto. Non è più il soggetto che è stato fino ad ora, un soggetto in relazione ad un potere politico, ma anche il soggetto di un certo sapere, il soggetto di un'esperienza, o il soggetto di una credenza. Mi sembra che questa possibilità di sollevarsi a partire dalla posizione di soggetto che è stata fissata da un potere politico, da un potere religioso, da un dogma, da una credenza, da un'abitudine, da una struttura sociale, ecc., sia la spiritualità, sia il divenire altro da ciò che si è, altro da sé.<sup>196</sup>

Del resto, è proprio in alcuni scritti del reportage iraniano che il termine soggettività comincia ad assumere la rilevanza che, da qui in poi, non perderà più nei suoi scritti:

Sollevandosi, gli iraniani si dicevano [...] bisogna cambiare se stessi. Bisogna che la nostra maniera di essere, il nostro rapporto agli altri, alle cose, all'eternità, a Dio, ecc., sia completamente trasformata, e non ci sarà rivoluzione reale che a condizione di questo cambiamento radicale nella nostra esperienza. [...] In rapporto alla forma di vita che era la loro, la religione era per essi come la promessa e la garanzia di trovare di che cambiare radicalmente la loro soggettività. [...] Quando dico che essi cercavano attraverso l'islam un cambiamento nella loro soggettività, ciò è assolutamente compatibile con il fatto che la pratica islamica tradizionale era già lì e assicurava la loro identità; in questa maniera che hanno avuto di vivere come forza rivoluzionaria la religione islamica, [...] c'era la volontà di rinnovare la loro intera esistenza riallacciandosi ad una esperienza spirituale che pensano si trovi al cuore stesso dell'Islam sciita.<sup>197</sup>

In un altro intervento, dal tono particolarmente drammatico poiché pubblicato su *Le Monde* in risposta alle feroci critiche ricevute sulla sua interpretazione dei fatti iraniani a seguito dell'instaurazione del governo

---

commette, a nostro avviso, l'errore di confondere *il rifiuto della mediazione politica* da parte di una soggettività con *la natura antipolitica* di quest'ultima, pervenendo così alla conclusione che essa, nell'opera di Foucault, non possa che ripiegarsi su una dimensione etica, centrata sulla trasfigurazione del sé.

<sup>196</sup> M. Foucault, *Political spirituality as the will for alterity: an interview with the Nouvel Observateur* (a cura di S. Vaccarino Bremner), *Critical Inquiry*, 47 (2020), p. 124.

<sup>197</sup> Id., *L'esprit d'un monde sans esprit*, op. cit., pp. 748-749.

islamico – e su cui sarà importante tornare –, Foucault ribadisce coraggiosamente il punto:

Si ha ragione o no a rivoltarsi? Lasciamo la questione aperta. Ci si solleva, è un fatto; ed è in questo modo che la soggettività (non quella dei grandi uomini, ma quella di chiunque) si introduce nella storia e le dona il suo soffio [...]: è perché ci sono voci di questo tipo che il tempo degli uomini non ha la forma dell'evoluzione, ma quella della "storia", per l'appunto.<sup>198</sup>

Da un lato, la natura del soggetto politico; dall'altro, la natura del suo farsi collettivo, di massa, e delle dinamiche che lo contraddistinguono: sono dunque queste le due grandi questioni che Foucault mette a tema in modo inedito nella sua cronaca della rivoluzione Khomeinista. Come scrive egli stesso: «ciò che ha donato al movimento iraniano la sua intensità è stato un doppio registro. Una volontà collettiva politicamente molto affermata e, dall'altra parte, la volontà di un cambiamento radicale nell'esistenza»<sup>199</sup>.

Risulta a questo punto opportuno sottolineare – anche per giustificare ulteriormente la centralità che gli stiamo attribuendo – la continuità di questi scritti con le ricerche che Foucault andava conducendo in quel momento. In particolare, il concetto di spiritualità politica è espressamente correlato da Foucault alle sue riflessioni coeve sulle controcondotte. Egli traccia, infatti, un parallelo esplicito tra la rivolta iraniana e quelle contro il pastorato cattolico, che dell'idea di controcondotta costituivano, come si ricorderà, l'esempio principe: «ho detto che laggiù ho visto un movimento molto curioso, molto bizzarro, qualcosa che credo non possiamo capire se non attraverso un'analogia con cose che sono successe qui [...] spiritualità politica. Ne si ha un esempio superbo, che non abbiamo completamente dimenticato poiché conserva una certa rilevanza [...] per noi: il Calvinismo»<sup>200</sup>. Si può in effetti dire che Foucault delinea la dimensione della soggettività e della sua natura politica prolungando e problematizzando il concetto di controcondotta attraverso la nozione di spiritualità politica<sup>201</sup>. Rispetto

---

<sup>198</sup> Id., *Inutile de se soulever?*, op. cit., pp. 793-794.

<sup>199</sup> Id., *L'esprit d'un monde sans esprit*, op. cit., p. 754. Vedi anche ivi, p. 745.

<sup>200</sup> Id., *There can't be societies without uprisings* (intervista con F. Sassine), op. cit., pp. 30-31. Cfr. anche id., *Taccuino persiano*, op. cit., p. 39.

<sup>201</sup> Cfr. A. I. Davidson, *In praise of counter-conduct*, *History of the Human Sciences*, 24, 4 (2011), pp. 25-41; D. Lorenzini, *Foucault, la contre-conduite et l'attitude critique*,

alla prima, infatti, con quest'ultima egli «si spinge oltre, perché quella che era semplice indocilità al pastorato si scava dall'interno, si installa in una durata e in una materia che le sono ormai proprie e si impone come lavoro di sé su sé. Da seconda, l'indocilità trasfigurata in lavoro diventa prima e, da tattica, diventa matrice»<sup>202</sup>.

L'appartenenza a pieno titolo degli scritti sull'Iran alla produzione teoretica di Foucault risulta, d'altro canto, provata per contrasto dalla mole di critiche che suscitarono, e che risulterebbero inspiegabili se il reportage fosse stato considerato come uno scritto d'occasione, privo di legami con la riflessione filosofica foucaultiana propriamente detta. Quest'ultimo provocò infatti una polemica furiosa, dapprima in ambito francese e soprattutto a seguito dell'instaurazione del regime Khomeinista, che segnò senza dubbio il suo momento di minima popolarità. In questa sede, riteniamo importante dedicarci ad un'analisi approfondita di questa *querelle*: sosteniamo, infatti, che il clamore suscitato da quest'ultima abbia provocato effetti teorici di importanza fondamentale sulla ricerca foucaultiana successiva.

In un'intervista di poco successiva, Foucault rievoca il momento in questione con queste, significative parole:

Un giorno senza dubbio scriverò uno studio sulle incredibili reazioni dei francesi riguardo alle mie posizioni sull'Iran. Non so come la gente reagì in altri paesi d'Europa, ma in Francia fu tutto abbastanza folle. Fu un esempio di qualcosa che...le persone erano davvero fuori di sé. [...C]he tre giornalisti differenti, che sicuramente non sono mediocri, arrivino a fabbricare cose sui miei stessi testi e poi ad attribuirle a me... e alla fine, inventarono queste cose, con frasi che non avevo mai scritto, con testi che non provenivano da me, con parole che non erano le mie, attribuite a me al fine di dimostrare che approvavo le esecuzioni di ebrei, che si poteva dire che approvavo le azioni dei tribunali islamici, ecc. In giornali rispettabili. Insomma, la gente impazzi<sup>203</sup>.

Nonostante i suoi testi vengano pubblicati in Italia e restino per lungo tempo non tradotti, gli attacchi più o meno virulenti in patria

---

in O. Irrera, S. Vaccaro (a cura di), *La pensée politique de Foucault*, op. cit., p. 48; P. Donatelli, *Infléchir le cours de nos vies. Foucault et Wittgenstein à propos de l'éthique et de la subjectivité*, in P. Gillot, D. Lorenzini (a cura di), *Foucault/Wittgenstein. Subjectivité, politique, éthique*, op. cit., pp. 275 ss.

<sup>202</sup> P. Chevallier, *La nozione di "spiritualità politica" nell'opera di Michel Foucault*, op. cit., p. 334.

<sup>203</sup> M. Foucault, *There can't be societies without uprisings* (intervista con F. Sassine), op. cit., p. 30.

cominciano a susseguirsi sin dal novembre del 1978, ben prima dunque dell'instaurazione effettiva della dittatura islamica. Il primo proviene da una lettrice iraniana residente a Parigi, che lo accusa di sembrare affascinato e commosso dalla spiritualità musulmana, la quale altro non sarebbe che una pericolosa forma di fanatismo religioso. Foucault risponde sottolineando come fosse suo dovere comprendere le idee politiche messe in gioco dal movimento, a prescindere da un qualunque giudizio di valore in merito; egli rivendica, d'altronde, di aver più volte richiamato l'attenzione sugli «elementi [...] poco rassicuranti»<sup>204</sup> che esso manifesta. Continua poi con una precisazione importante, che rende l'idea del clima estremamente teso che circondava in quel momento i suoi reportage: non si sarebbe disturbato a scrivere una risposta ad una critica derivante da un banale errore di lettura, se non vi avesse scorto dietro la tendenza pericolosa a «confondere tutti gli aspetti, tutte le forme, tutte le virtualità dell'Islam in un unico rifiuto per rigettarli in blocco sotto l'accusa millenaria di “fanatismo”», atteggiamento insostenibile di fronte a un problema, quello dell'islam politico, «essenziale per la nostra epoca e per gli anni a venire», per abordare il quale con intelligenza è necessario prima di ogni cosa «non cominciare col metterci dell'odio»<sup>205</sup>. Com'era prevedibile, l'appello di Foucault – a metà tra il lungimirante e l'impaurito – cade nel vuoto, specie quando dall'Iran giungono in Europa le notizie sulle prime esecuzioni sommarie a seguito del ritorno trionfale di Khomeini.

Dapprima Bernard Ullman, giornalista de *L'Express*, gli attribuisce delle frasi e delle posizioni tratte da un testo, questo sì acriticamente entusiasta, sulla rivoluzione iraniana scritto dai due corrispondenti di *Libération* Claire Brière e Pierre Blanchet, giungendo alla rassegnata conclusione che «Foucault non è dopo tutto né il primo né l'ultimo degli intellettuali occidentali a farsi illusioni sull'indomani d'una rivoluzione, che essa sia quella dell'Ottobre del 1917, quella dei Garofani in Portogallo, o quella che ha fatto cadere il trono dei Pahlavi»<sup>206</sup>. Ma è soprattutto dai coniugi Broyelle, ex figure di spicco tra gli intellettuali dell'estrema sinistra francese e famosi in particolare per essere stati degli

---

<sup>204</sup> Id., *Réponse de Michel Foucault à une lectrice iranienne*, in id., *Dits et écrits*, op. cit., vol. II, p. 708.

<sup>205</sup> Ibidem.

<sup>206</sup> B. Ullman, *Iran, la vengeance du prophète*, *L'Express*, n. 1449, 20 Aprile 1979, citato in *ivi*, p. 743.

apologhi della Rivoluzione Culturale maoista, salvo poi ritrattare le loro posizioni in una sorta di *mea culpa* pubblico, che Foucault riceve, qualche mese dopo, l'attacco più violento. Nella sua forma – un *J'accuse* pubblicato sul *Matin de Paris* – e soprattutto nel suo contenuto, esso segna la definitiva esacerbazione del dibattito in corso. I due Broyelle evitano addirittura di concentrarsi sui punti delle argomentazioni foucaultiane e di costruire una critica ragionata: essi accusano Foucault di aver appoggiato Khomeini ciecamente, intimandogli di spiegarsi e di confessare la sua colpa per potersi riabilitare. La risposta di quest'ultimo è sdegnata:

Non risponderò. Perché, sulla “mia vita”, non ho mai preso parte a una polemica. Non conto di cominciare ora. E per un'altra ragione, di principio anch'essa: mi si “intima di riconoscere i miei errori”. L'espressione e la pratica che essa designa mi ricorda qualcosa e molte altre cose. Contro queste ultime, io mi sono battuto. Non mi presterò, nemmeno “a mezzo stampa”, a un gioco la cui forma e i cui effetti mi sembrano detestabili.<sup>207</sup>

Nel frattempo, probabilmente anche per mandare un segnale chiaro, ma indiretto all'opinione pubblica francese, scrive una lettera aperta a Mehdi Bazargan, una figura di spicco del movimento rivoluzionario e sorta di mediatore tra le istanze dei militanti laici e del clero religioso che egli aveva avuto occasione di incontrare durante il suo viaggio in Iran. Nel Febbraio del 1979, Bazargan aveva ricevuto da Khomeini l'ordine di creare il primo governo islamico del paese, sotto il quale le milizie paramilitari fedeli all'ayatollah avevano cominciato a epurare gli oppositori politici del regime. Nella lettera Foucault ricorda al neo-premier le discussioni che avevano tenuto sull'importanza della difesa dei diritti umani nel paese e sulla loro compatibilità con i principi dell'Islam, e gli rivolge un appello appassionato affinché cessino le esecuzioni senza processo nel paese<sup>208</sup>: tuttavia, non solo la lettera non riceverà mai una risposta, ma non servirà nemmeno a placare le polemiche di cui venne fatto oggetto. Foucault decide allora, nel maggio 1979, di esprimersi pubblicamente un'ultima volta sulla sua interpretazione dei fatti iraniani, in un articolo apparso su *Le Monde*<sup>209</sup> a

---

<sup>207</sup> M. Foucault, *Michel Foucault et l'Iran*, in id., *Dits et écrits*, op. cit., vol. II, p. 762.

<sup>208</sup> Cfr. id., *Taccuino persiano*, op. cit., pp. 67-72.

<sup>209</sup> Cfr. id., *Inutile de se soulever?*, op. cit.

seguito del quale egli si chiude definitivamente in un silenzio ostinato intorno alla questione. Se si eccettua un'intervista rilasciata non a caso a un giornale arabo qualche mese dopo, e rimasta per altro a lungo inedita<sup>210</sup>, egli non tornerà mai più sull'argomento. Il motivo è facilmente intuibile: le polemiche intorno al suo reportage lo hanno non solo disgustato e affaticato, ma segnato nel profondo. Come scrive il suo biografo, «numerosi sono quelli che pensano che Foucault sia stato profondamente toccato dalle chiamate in causa e dai sarcasmi che si scatenarono contro di lui dopo questo “errore” sull'Iran. E che abbia fatto fatica a superare questa nuova prova personale che s'aggiungeva alla crisi attraversata dopo [...] *La volontà di sapere*»<sup>211</sup>.

Se gli attacchi subiti, come abbiamo visto, erano per lo più generici e prettamente ideologici, c'è tuttavia un punto delle argomentazioni foucaultiane che ha attirato soprattutto l'attenzione dei suoi critici e intorno al quale si sono concentrate le polemiche più numerose: ed è precisamente la nozione di spiritualità politica<sup>212</sup>. È sicuramente per questo motivo che Foucault sente a più riprese il bisogno di sottolineare che, per parte sua, «non ha mai personalmente aspirato, checché se ne dica, ad una spiritualità politica», né ha mai «sostenuto che la spiritualità politica fosse la soluzione, nemmeno per i problemi dell'Iran», e infine che essa non è mai stata «il paradiso in terra»<sup>213</sup>. E, tuttavia, se da un lato il contenuto religioso della spiritualità politica iraniana era già stato denunciato e respinto chiaramente nelle sue cronache in presa diretta – e in questo senso, Foucault ha certamente ragione nel rivendicare il suo uso della nozione unicamente in quanto strumento di analisi e interpretazione<sup>214</sup> –, l'interesse non solo teoretico, ma etico e politico per la questione non venne meno. Ciò risulterà evidente solo qualche anno più tardi, come avremo largamente modo di vedere, ma non mancano prove a supporto di questa tesi anche in quegli

---

<sup>210</sup> Si tratta dell'intervista con F. Sassine che abbiamo più volte citato in questa ricostruzione.

<sup>211</sup> D. Eribon, *Michel Foucault*, op. cit., pp. 466-467.

<sup>212</sup> Cfr. M. Foucault, *There can't be societies without uprisings* (intervista con F. Sassine), op. cit., p. 30. Come Foucault stesso ricorda, fu in particolare un articolo firmato da Claude Roy su *Le Monde* a inaugurare una lunga serie di fraintendimenti sul concetto di spiritualità politica.

<sup>213</sup> Ivi, pp. 30-31.

<sup>214</sup> Cfr. ibidem.

stessi mesi in cui, in pubblico, Foucault tendeva più a sottolineare la sua estraneità con una qualunque forma di spiritualità politica connotata in senso religioso che a problematizzare e a discutere la nozione di spiritualità politica in quanto tale – sicuramente poiché sfiduciato dal tenore dei dibattiti intorno all'argomento. Un suo amico, Claude Mauriac, ricorda a questo proposito una conversazione avuta con Foucault sul finire del 1978:

Mauriac: Ho letto il tuo articolo sul *Nouvel Observateur*, ma non senza sorpresa, devo dire.

Foucault: Hai riso? Sei tra quelli che già potevo sentire ridere.

Mauriac: No... mi sono solo detto che riguardo alla spiritualità e alla politica, abbiamo visto a cosa ci ha portato.

Foucault: E la politica *senza* la spiritualità, mio caro Claude?<sup>215</sup>

Al termine di questa ricostruzione dell'esperienza iraniana di Foucault e in particolare dei suoi strascichi, è necessario sottolineare innanzitutto un punto che dovrebbe risultare d'altronde già evidente da quanto esposto finora: vale a dire che in nessun modo l'esperienza iraniana può essere considerata come il famigerato "errore" che pregiudicherebbe, più o meno pesantemente, l'opera di Foucault. Non lo fu da un punto di vista interpretativo, poiché la sua lettura degli eventi della rivoluzione Khomeinista spicca al contrario per la lucidità dell'analisi dei tratti peculiari della forma sciita dell'islam politico, e soprattutto delle ambiguità e delle contraddizioni del movimento rivoluzionario, dei suoi tratti controversi – egli non mancò, in particolare, di prevedere i possibili esiti reazionari di una situazione estremamente dinamica, e non fu mai un sostenitore né di Khomeini, né tantomeno del fondamentalismo religioso dei militanti a lui fedeli. E non lo fu da un punto di vista, per così dire, personale: Foucault non considerò mai, in altre parole, il suo reportage come un errore politico o teorico, e ciò dovrebbe risultare evidente dai nessi organici che legano quest'ultimo a tutta la produzione teorica immediatamente precedente – e, come si vedrà, anche a quella successiva.

---

<sup>215</sup> Dialogo citato in J. Afary, K. B. Anderson, *Foucault and the Iranian Revolution: gender and the seduction of islamism*, University of Chicago Press, Chicago 2005, p. 91.



Lungi dunque dal voler interpretare le aspre polemiche che ne seguirono come la causa di un qualche ripensamento fondamentale nella sua attività filosofica, la tesi fondamentale che vorremmo qui sostenere è piuttosto che il loro effetto principale fu di far desistere definitivamente Foucault dal tematizzare esplicitamente la questione della comunità e del soggetto politico collettivo<sup>216</sup>. Più in particolare, il reportage iraniano determina due effetti fondamentali sulla riflessione foucaultiana successiva, che possiamo riassumere come segue: da un lato, la comparsa, attraverso la nozione di spiritualità politica, della dimensione della soggettività è *all'origine della sistematizzazione del nuovo paradigma governamentale e della teoria del soggetto politico che esso implica*; dall'altro, *le controversie da esso provocate determinarono una riduzione al silenzio di quella questione dell'articolazione collettiva del soggetto politico che la nozione di spiritualità politica implicava, e che giaceva al centro della cronaca della rivoluzione khomeinista*. La spiritualità politica degli scritti sull'Iran è insomma «quel concetto in cui si legano [...] per slegarsi subito» una «tattica di sé non spirituale» - quella delle controcondotte – e una teoria del soggetto politico che si origina da essa e che perde, tuttavia, la capacità di porre la questione del suo divenire comunitario<sup>217</sup>.

Nel prossimo paragrafo, ripercorreremo, per così dire, entrambe le eredità concettuali del reportage iraniano, ricostruendo da un lato la sistematizzazione definitiva della nuova concezione del potere e del soggetto politico che inquadra le ultime ricerche foucaultiane, e soffermandoci dall'altro sulle difficoltà di ordine teorico e politico contro cui essa si arresta definitivamente.

---

<sup>216</sup> Si tratta di una tesi espressa recentemente anche da Balibar: egli, tuttavia, vede nel passaggio «dalla Persia (moderna) alla Grecia (antica)» una mera forma di autocritica da parte di Foucault, una spiegazione che non ci sentiamo qui di condividere per motivi che risulteranno chiari nel prosieguo del presente capitolo. Cfr. É. Balibar, *Sulle parrhèsia(e) di Foucault*, Materiali Foucaultiani, VI, 11-12 (2017), p. 68.

<sup>217</sup> P. Chevallier, *La nozione di "spiritualità politica" nell'opera di Michel Foucault*, op. cit., p. 335.

#### 1.4. Il paradigma governamentale e la teoria del soggetto politico

Come anticipato nel precedente paragrafo, nei due corsi al Collège de France che seguono l'esperienza iraniana Foucault completa la riconfigurazione dell'analitica del potere intrapresa già a partire dal 1976 e di cui abbiamo appena ricostruito le fasi iniziali. Seguiamo dunque, innanzitutto, le tappe successive di questa elaborazione concettuale.

Il corso *Nascita della biopolitica* segna l'avvenuta generalizzazione del concetto di governamentalità. In altri termini, assistiamo qui al passaggio dall'idea di governamentalità come fase storica determinata dell'evoluzione delle pratiche di potere occidentali alla sua riconfigurazione come paradigma generale del loro funzionamento<sup>218</sup>. In un passo assolutamente decisivo, Foucault lo dichiara in modo inequivocabile: «lo stesso termine potere non fa altro che designare un [campo] di relazioni interamente da analizzare, e ciò che ho proposto di chiamare governamentalità, vale a dire il modo in cui si guida la condotta degli uomini, non è altro che la proposta di una griglia di analisi per queste relazioni di potere»<sup>219</sup>. La portata generale assunta dal concetto è ulteriormente sottolineata quando egli si sofferma sulle motivazioni metodologiche alla base della sua lunga trattazione delle diverse forme di neoliberalismo contenuta nel corso, dove si nota una volontà esplicita di ricondurre al nuovo quadro teorico analisi e tematiche già affrontate nel suo lavoro:

Si trattava, dunque, di mettere alla prova la nozione di governamentalità e, secondariamente, di vedere in che modo si possa presupporre la validità della griglia della governamentalità allorché si tratta di analizzare la maniera in cui si guida la condotta dei folli, dei malati, dei delinquenti, dei bambini, e in che modo, inoltre, questa griglia possa valere anche quando si devono affrontare fenomeni posti su una scala completamente diversa, come può essere una politica economica, la gestione di un intero corpo sociale, e così via. Ciò che volevo fare, e che costituisce la posta in gioco

---

<sup>218</sup> Come nota, con particolare chiarezza, anche Senellart: cfr. M. Senellart, *Nota del curatore*, in M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, op. cit., pp. 289-291. Cfr. anche J. Oksala, *Foucault, politics, and violence*, Northwestern University Press, Evanston 2012, p. 29.

<sup>219</sup> M. Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, Gallimard-Seuil, Paris 2004, trad. it. *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 154.

dell'analisi, era vedere in che misura sia possibile ammettere che l'analisi dei micropoteri, o delle procedure di governamentalità, non si limita per definizione a un ambito preciso, definito da un determinato settore della scala, ma deve piuttosto essere considerata semplicemente come un punto di vista, un metodo di decifrazione valido per l'intera scala, qualunque sia la sua grandezza.<sup>220</sup>

Tale generalizzazione è, infine, ulteriormente testimoniata da un'esplicita reinterpretazione del potere disciplinare come forma storica specifica di governamentalità<sup>221</sup> – mentre, come si ricorderà, la nozione era stata inizialmente sviluppata proprio in contrapposizione al funzionamento delle discipline – e dal disaccoppiamento, resosi ormai concettualmente necessario, con la nozione di biopolitica, che appare qui come epifenomeno rispetto al processo di formazione della governamentalità liberale<sup>222</sup> a cui Foucault finisce per dedicare gran parte delle lezioni del corso.

La nuova definizione di governamentalità, pur non facendo ancora riferimento esplicito alla dimensione della soggettività, riassume le recenti acquisizioni teoriche foucaultiane: l'idea che il potere sia un modo di guidare la condotta degli uomini implica infatti, al contempo, un superamento ormai acquisito dell'ipotesi Nietzsche e il parallelo riconoscimento di uno spazio d'azione inedito per i soggetti investiti dalla sua azione. È tuttavia solo nel corso al Collège de France dell'anno successivo che Foucault completa il nuovo quadro analitico, introducendo definitivamente, in esso, il tema del soggetto o meglio della soggettivazione attraverso un ritorno inedito alla nozione di verità.

Foucault comincia il corso con una significativa rivendicazione della svolta teorica in atto, ricordando come ormai da due anni abbia sostituito la nozione di potere con quella di governo, che gli appare «molto più operativa»<sup>223</sup>, e indica nella nozione di «governo degli uomini

---

<sup>220</sup> Ibidem.

<sup>221</sup> Foucault riconduce, in particolare, il potere disciplinare ad una fase iniziale dello sviluppo della governamentalità liberale, o, per essere più precisi, alla fase di transizione tra stato di polizia e regime liberale (cfr. *ivi*, p. 26), parlando esplicitamente, a proposito dell' «inquadramento disciplinare», di una «"governamentalità" individualizzante» (*ivi*, p. 215). Cfr. anche *ivi*, p. 69.

<sup>222</sup> Cfr. *ivi*, p. 33.

<sup>223</sup> Id., *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-1980)*, Gallimard-Seuil, Paris 2012, trad. it. *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France (1979-1980)*, Feltrinelli, Milano 2014, p. 24.

attraverso la verità»<sup>224</sup> l'oggetto delle lezioni che seguiranno. Nello spiegare le motivazioni alla base di una tale scelta, egli argomenta che si tratta di completare il superamento del paradigma del sapere-potere su cui per lungo tempo si era basato nelle sue indagini storico-filosofiche: per farlo, è necessario affiancare, alla sostituzione della nozione di potere con quella di governo, un simmetrico passaggio dal concetto di sapere a quello di verità, e articolare assieme i due nuovi poli in un unico paradigma che possa definitivamente soppiantare il precedente<sup>225</sup>. Foucault manifesta insomma l'esigenza di superare definitivamente il paradigma dell'analitica (che non si fa fatica a riconoscere dietro alla nozione di sapere-potere) riconfigurando il concetto di sapere in termini compatibili col nuovo quadro della governamentalità, e il motivo appare evidente: esso postulava infatti un campo discorsivo in grado di plasmare totalmente l'identità dei soggetti e la loro conoscenza di sé non più armonizzabile con quel margine di libertà costitutiva dei soggetti investiti dall'azione governamentale. In altri termini, come la capacità illimitata di assoggettamento del potere descritto dall'analitica era stata sistematicamente ridimensionata col concetto di governo, un'analoga operazione era necessaria per il concetto di sapere: ed è in particolare attraverso la nozione di *governo attraverso la verità* che Foucault si propone di portarla a termine.

Con quest'ultima espressione, Foucault indica l'essenziale associazione che è possibile riscontrare tra l'esercizio del potere e una qualche forma di manifestazione della verità: non, tuttavia, una verità di tipo meramente utilitaristico, una sorta di rivendicazione di competenza o di ottemperanza ad un sapere tecnico che accompagnerebbe l'azione governamentale, ma una verità eccessiva, superflua, e però necessaria al funzionamento del potere stesso. Questa verità è definibile, più accuratamente, nei termini di una sistematica manifestazione delle modalità con cui si pone qualcosa come vero, contrapponendolo a ciò che è falso o fallace: per indicare questa vera e propria drammaturgia della verità, Foucault conia il termine tecnico di *aleturgia*. Com'egli riassume,

mi sembra che l'esercizio del potere [...] si accompagni a un insieme di procedure verbali o non verbali, che possono quindi essere dell'ordine dell'informazione raccolta, dell'ordine della conoscenza [...]. Si tratta quindi di un insieme di procedure,

---

<sup>224</sup> Ivi, p. 22.

<sup>225</sup> Ivi, pp. 22 ss.

verbali e non, con cui si porta alla luce [...] qualcosa che è affermato, o meglio posto come vero, certamente per opposizione a un falso che è stato eliminato [...]. Quindi non direi semplicemente che l'esercizio del potere presupponga in chi [governa] qualcosa come una conoscenza, che sia utile e utilizzabile. Direi che molto spesso l'esercizio del potere si accompagna a una manifestazione di verità intesa in questo senso molto ampio [...]. Si potrebbe chiamare "aleturgia" l'insieme delle procedure possibili, verbali o meno, con cui si porta alla luce ciò che si pone come vero in opposizione al falso, al nascosto, all'indicibile, all'imprevedibile, all'oblio, e si potrebbe dire che non c'è esercizio del potere senza qualcosa come un'aleturgia.<sup>226</sup>

Ora, Foucault aggiorna qui in realtà delle tesi che aveva già sostenuto nel corso del 1973-1974 *Il potere psichiatrico*, dove egli aveva distinto l'idea di verità-dimostrazione (di tipo scientifico) da quella di verità-evento: mentre la prima, caratterizzata dai principi di onnipresenza della verità e dalla possibilità di accesso universale ad essa – a qualunque cosa, non importa quanto infima o superflua, è possibile porre una domanda di verità, e chiunque può porla e pervenire a una risposta –, corrisponde alla modalità propriamente scientifica di intendere la verità, diventata egemone nell'età moderna, la seconda rimanderebbe piuttosto ad una produzione drammatica, impositiva della verità o piuttosto dei parametri e delle procedure che distinguono il vero dal falso, e costituirebbe così un rapporto soggetto-oggetto non di mera conoscenza, ma piuttosto di potere<sup>227</sup>. In quel contesto, l'obiettivo dell'inchiesta foucaultiana era quello di ricondurre la verità-dimostrazione ad una forma storica di verità-evento<sup>228</sup>, in ottemperanza all'obiettivo fondamentale di delineare una «morfologia della volontà di sapere»<sup>229</sup> assegnato da Foucault alle sue ricerche dopo la svolta contrassegnata dalla definizione del metodo genealogico. La ripresa di questi temi in questa fase è conseguente allo scopo dichiarato di superare in maniera definitiva il concetto di potere-sapere: si tratta, in altre parole, di superare quella concezione pervasiva e unidirezionale del rapporto tra sapere e soggetto a cui le analisi genealogiche, e le chiarificazioni metodologiche sulla verità in esse contenute e che abbiamo appena letto, facevano segno. Tale

---

<sup>226</sup> Ivi, pp. 18-19.

<sup>227</sup> Cfr. Id., *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-1974)*, op. cit., pp. 209 ss.

<sup>228</sup> Cfr. ivi, p. 212.

<sup>229</sup> Id., *Lezioni sulla volontà di sapere. Corso al Collège de France (1970-1971)*, op. cit., p. 13

rapporto era dovuto precisamente alla sovrapposizione analitica della dimensione del potere su quella del sapere, tant'è che Foucault sottolinea espressamente che la nozione di governo attraverso la verità permetterà di distinguere e rendere autonomi i due poli: «passando dalla nozione di sapere-potere alla nozione di governo attraverso la verità, si tratta essenzialmente di dare un contenuto positivo e differenziato ai due termini di sapere e potere»<sup>230</sup>.

Il concetto di aleturgia come nuova modalità non analitica di trattare il concetto di verità – che fino a questo momento non era di fatto distinta dal concetto di sapere, o ne costituiva piuttosto un mero fattore interno – è dunque, potremmo dire, lo strumento teorico attraverso il quale Foucault si propone di scindere il nesso sapere-assoggettamento. Con un riferimento molto significativo, ed estremamente consapevole, alla sua stessa opera, egli ne intraprende l'analisi attraverso un'interpretazione dell'*Edipo re*, la tragedia che aveva analizzato anche in occasione del suo primo corso al Collège de France<sup>231</sup>. Non è necessario, in questa sede, ripercorrerne per intero la struttura argomentativa: basterà concentrarsi su alcuni punti essenziali di nostro interesse.

Nel riprendere la tragedia sofoclea, Foucault è interessato a mostrare come la sua struttura narrativa sia costituita dallo scontro e dall'incontro tra diverse forme aleturgiche. Sono due, in particolare, le aleturgie in gioco: da un lato, l'aleturgia religiosa, oracolare, rappresentata da Tiresia, e che rimanda ovviamente ad una verità divina, ad una fondazione teologica del vero; dall'altro, un'aleturgia giudiziaria, che nel testo tragico è quella degli schiavi, e che rimanda al contrario ad una fondazione esclusivamente umana della verità attraverso le procedure tipiche dell'inchiesta giudiziaria – l'interrogatorio, la testimonianza –, di cui per altro Foucault sottolinea qui la novità all'epoca della redazione della tragedia<sup>232</sup>. Il dramma di Edipo consisterà, secondo Foucault, nel suo tentativo di servirsi tirannicamente della verità umana per consolidare il suo potere, tentando di separarla e di renderla completamente autonoma da quella divina: e sarà questo suo uso della verità umana, in opposizione

---

<sup>230</sup> Id., *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France (1979-1980)*, op. cit., p. 24.

<sup>231</sup> Cfr. id., *Lezioni sulla volontà di sapere. Corso al Collège de France (1970-1971)*, op. cit., pp. 245 ss.

<sup>232</sup> Cfr. id., *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France (1979-1980)*, op. cit., p. 49.

e non in armonia con il vero della divinità, a segnare la sua condanna<sup>233</sup>. Ma non è questo ciò su cui dobbiamo porre ora la nostra attenzione, né è in realtà ciò su cui si concentra Foucault.

Quest'ultimo si sofferma, al contrario, sulla peculiare struttura dell'aleurgia giudiziaria, che risulta caratterizzata dalla definizione di un legame fondamentale tra il vero e l'io che lo può dire in quanto ha visto, ha sentito, ne è stato in un qualche modo testimone: in altri termini, da un rapporto inscindibile tra la verità e l'elemento dell'*autòs*, dell'io stesso. Si tratta, a parere di Foucault, della drammatizzazione artistica di un evento fondamentale nella storia delle nostre società: «questa identificazione del dire-il-vero e dell'aver-visto-il-vero, questa identificazione tra colui che parla e la fonte, l'origine, la radice della verità è senza dubbio un processo molteplice e complesso che è stato decisivo per la storia della verità nelle nostre società»<sup>234</sup>. Tale dimensione è in realtà costitutiva delle procedure aleturgiche in quanto tali: non soltanto esse sono, come abbiamo visto, necessariamente legate all'esercizio del potere, ma per poter completarsi devono passare da questa assunzione individuale del vero. Ed è precisamente come definizione di questa dimensione, in questo punto preciso dell'argomentare foucaultiano, che compare il concetto di soggettivazione: «senza questo punto, quindi, di ciò che si potrebbe chiamare la soggettivazione, nella procedura generale e nel ciclo globale dell'aleurgia, la manifestazione della verità resterebbe incompiuta»<sup>235</sup>.

La soggettivazione indica dunque quel processo riflessivo in cui il soggetto definisce la sua identità attraverso l'assunzione di una certa verità: ed è una dimensione irriducibilmente attiva, proprio poiché presuppone una riflessività. Foucault può così riconfigurare compiutamente il rapporto tra potere, sapere e resistenza nei termini di una relazione costitutiva tra governo, soggetto e verità che completa il paradigma governamentale e definisce il nuovo corso delle ricerche foucaultiane, il cui obiettivo teorico da questo momento in poi sarà lo studio dei rapporti tra soggettività e verità all'interno della relazione governamentale, o, in altri termini, «il governo degli uomini attraverso la manifestazione della verità nella forma della soggettività»<sup>236</sup>. Tale ridefinizione costituisce il superamento definitivo della nozione di sapere-

---

<sup>233</sup> Cfr. *ivi*, p. 74.

<sup>234</sup> *Ivi*, p. 58.

<sup>235</sup> *Ivi*, p. 81.

<sup>236</sup> *Ivi*, p. 88.

potere e del paradigma analitico che ne rappresentava l'esito necessario: quest'ultimo produceva in effetti una serie unidirezionale tra azione di potere, creazione di sapere e assoggettamento che rendeva di fatto impossibile concepire la possibilità di una resistenza se non nei termini inerziali su cui ci siamo lungamente soffermati nel secondo paragrafo. La nozione di governo attraverso la verità, che completa e riassume il paradigma governamentale, è caratterizzata al contrario da una serie diversa, che unisce azione di governo, verità e soggettività in una dinamica che smette, finalmente, di essere unidirezionale: sostituendo il sapere con questa nuova concezione della verità è possibile infatti schiudere la dimensione della soggettivazione, sciogliendo il legame essenziale che unendo sapere e potere non poteva che produrre soggetti completamente assoggettati. La verità smette insomma di essere schiacciata sulla dimensione del sapere-potere, ed è per questo che essa può rendere conto, allo stesso tempo, dell'azione di assoggettamento e della possibilità della soggettivazione, in quanto introduce una riflessività che il precedente paradigma non poteva contemplare<sup>237</sup>.

Sono, più in particolare, due gli effetti teorici di tale operazione, che segneranno le direttrici della ricerca sui rapporti tra soggettività e verità che qui Foucault inaugura: da un lato, diviene possibile rendere conto in maniera più puntuale della produzione del soggetto da parte dei dispositivi di potere, in quanto essa avviene, come Foucault aveva già cominciato a intuire riflettendo sulle dinamiche individualizzanti del potere pastorale, attraverso l'obbligo per il soggetto di manifestare, di dire una certa verità su se stesso:

La questione che vorrei porre [...] è questa: com'è possibile che, in una società come la nostra, il potere non possa esercitarsi senza che la verità debba manifestarsi e manifestarsi nella forma della soggettività [...]?[...] Perché, e in che forma, in una società come la nostra, esiste un legame così profondo tra l'esercizio del potere e l'obbligo, per gli individui, di diventare essi stessi attori essenziali nelle procedure di manifestazione della verità [...]?<sup>238</sup>

---

<sup>237</sup> Cfr., su questi temi, le ricostruzioni proposte da Lorenzini e Chevallier: cfr. D. Lorenzini, *Foucault, regimes of truth and the making of the subject*, in L. Cremonesi, O. Irrera, D. Lorenzini, M. Tazzioli (a cura di), *Foucault and the making of subjects*, op. cit., pp. 63 ss.; P. Chevallier, *Vers l'éthique. La notion de "regime de vérité" dans le cours Du Gouvernement des vivants*, op. cit., pp. 53 ss.

<sup>238</sup> M Foucault, *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France (1979-1980)*, op. cit., pp. 83, 88.



Dall'altro, come detto, si apre la possibilità di descrivere la formazione attiva del soggetto da parte di se stesso, i processi di soggettivazione come nuove articolazioni del rapporto soggetto-verità e dunque come ridefinizioni attive del proprio sé. Grazie al concetto di aleturgia diventa dunque possibile tenere assieme la dimensione dell'assoggettamento e della soggettivazione, rendere conto di entrambe, all'interno di una relazione costitutiva con il governo.

La centralità assunta dal concetto di aleturgia per descrivere il processo di soggettivazione provoca un'evoluzione decisiva della dicotomia verità-evento/verità dimostrazione che abbiamo più sopra ricordato, e che siamo ora in grado di specificare con maggiore accuratezza: si tratta di una chiarificazione assolutamente necessaria, poiché è uno spostamento concettuale che sarà gravido di conseguenze per il prosieguo delle ricerche di Foucault. Distinguendo la verità-evento dalla forma scientifica del vero, egli contrapponeva di fatto alla verità dimostrativa della scienza le sue condizioni di asseribilità, vale a dire la creazione dei parametri fondamentali del discorso vero in un certo periodo storico, sottolineando come quest'ultima fosse nietzscheanamente esito di configurazioni contingenti di dispositivi di potere e rapporti di forza. Ciò implicava, tuttavia, che la verità-evento non fosse altro che una specifica articolazione storica del dispositivo di sapere-potere: essa presupponeva dunque, non sorprendentemente, quella sovrapposizione tra sapere e verità che abbiamo visto caratterizzare l'analitica e, di conseguenza, l'impossibilità di pensare soggetti non completamente assoggettati. In altre parole, ricondurre la verità-dimostrazione alla verità-evento significava riportare la verità scientifica alle relazioni di forza che stanno alla base della definizione delle sue condizioni di asseribilità, mostrandone così, in effetti, la discendenza genealogica.

Con l'introduzione del concetto di aleturgia, e di conseguenza di una riflessività fondamentale in grado di creare uno spazio per le soggettivazioni, tale quadro cambia radicalmente. Foucault infatti distingue il vero e la sua capacità di auto-indicizzazione – il fatto che «soltanto la verità può mostrare legittimamente il vero e comunque solo il gioco tra il vero e il falso può dimostrare che cosa è vero»<sup>239</sup> – dalla *forza* del vero, ovvero dalla sua capacità di costringere gli individui a

---

<sup>239</sup> Ivi, p. 103.

determinati atti e obblighi come sua diretta conseguenza<sup>240</sup>. C'è insomma una differenza sostanziale tra il *fatto* della verità, scientifica o di altro tipo, e la sua capacità generica di costrizione:

Sotto ogni ragionamento c'è sempre questa affermazione o professione che consiste nel dire: se è vero, mi inchinerò; è vero, dunque mi inchino; è vero, dunque sono legato. Ma questo “dunque” [...] non è un “dunque” logico, non può appoggiarsi a nessuna evidenza, e d'altronde non è univoco. Se in un certo numero di casi, in un certo numero di giochi di verità, come ad esempio la logica delle scienze, questo “dunque” è talmente implicito che sembra quasi trasparente e non si avverte la sua presenza, resta tuttavia il fatto che, indietreggiando un po' e considerando la scienza come un fenomeno storico, questo “è vero, dunque mi inchino” diventa molto più enigmatico [...]. In questo “tu devi” della verità, c'è qualcosa che non dipende dalla verità stessa, [...] è un problema che la scienza in se stessa non può giustificare.<sup>241</sup>

È precisamente questa nuova distinzione tra il vero e la sua forza che permette di rendere conto sia della capacità di assoggettamento del vero, sia delle possibilità di soggettivazione che esso dischiude, superando così la coppia verità-evento/verità-dimostrazione: poiché attraverso di essa Foucault distingue non più il vero dalle sue condizioni, storiche e impersonali, di apparizione – ossia dalla volontà di verità –, ma dalla forza etico-politica con cui è in grado di legare il soggetto, e tale forza è altrettanto bene quella che impone al soggetto una forma, o quella che il soggetto utilizza attivamente per costruirsi<sup>242</sup>.

Ora, in questo movimento concettuale che costruisce la dimensione della soggettivazione a partire da una riflessione sul legame tra verità e individuo è possibile discernere chiaramente l'influenza di quel tema della spiritualità politica che abbiamo già definito come il primo abbozzo, in Foucault, di una teoria del soggetto politico, tesi che risulterà ora ulteriormente dimostrata. È infatti in quella trasfigurazione dell'individuo in rivolta attraverso la sua completa identificazione con una nuova forma di vita e con un orizzonte valoriale di verità al contempo riottose e promettenti che Foucault vide per la prima volta la possibilità di superare la nozione analitica di resistenza, di cui aveva per altro già

---

<sup>240</sup> Cfr. *ivi*, pp. 107-108.

<sup>241</sup> *Ivi*, pp. 103-104.

<sup>242</sup> Cfr. su questo punto le pertinenti osservazioni contenute in D. Lorenzini, A. Revel, A. Sforzini, *Actualité du “dernier” Foucault*, in *idd.* (a cura di), *Michel Foucault: éthique et vérité (1980-1984)*, op. cit., p. 17.

intuito i limiti, e di conseguenza la possibilità di pensare uno spazio per i processi attivi di soggettivazione<sup>243</sup>. È, del resto, Foucault stesso ad ammetterlo, quando, riassumendo gli obiettivi dei suoi nuovi studi, dichiara che «si tratta di abbozzare una storia della verità che assuma come punto di vista gli atti di soggettività, o anche i rapporti del soggetto con se stesso, intesi non solo come rapporto di conoscenza di sé, ma come esercizio di sé da parte di sé, trasformazione di sé da parte di sé, vale a dire i rapporti tra la verità e ciò che si chiama la spiritualità»<sup>244</sup>. Sappiamo d'altronde per certo che il concetto di spiritualità continuava a rivestire una importanza centrale nelle sue ricerche di quel periodo: proprio di quest'anno è il progetto di un seminario sull'argomento, da accostare significativamente ad un'altra serie di incontri sul concetto di governamentalità, presso l'Università di Berkeley, che tuttavia non ebbe modo di organizzare<sup>245</sup>.

Con questo laborioso itinerario concettuale teso a definire la dimensione della soggettivazione come reale controparte dell'azione di potere, Foucault completa dunque la definizione del paradigma governamentale. Un testo di due anni successivo, che costituisce l'ultima presentazione sistematica della concezione foucaultiana del potere, ne contiene una descrizione complessiva su cui val la pena soffermarsi brevemente: il suo titolo è, non a caso, *Il soggetto e il potere*. In esso, Foucault riassume tutte le acquisizioni concettuali che abbiamo qui ricostruito.

Innanzitutto, le relazioni di potere vengono accuratamente distinte, nel testo, dalla lotta tra avversari, confermando ancora una volta l'autocritica foucaultiana delle sue posizioni precedenti e l'abbandono definitivo dell'ipotesi Nietzsche: «il potere, in fondo, è meno dell'ordine dell'affrontamento tra due avversari o dello scontro tra di essi, che dell'ordine del “governo” [...]. Il modo di relazione proprio al potere non è dunque da cercare dal lato della violenza o della lotta [...]: ma dal lato

---

<sup>243</sup> Si tratta di una tesi espressa, seppur in termini più generali, anche da J. W. Bernauer e M. Mahon: cfr. J. W. Bernauer, M. Mahon, *Michel Foucault's ethical imagination*, in G. Gutting (a cura di), *The cambridge companion to Foucault*, Cambridge University Press, Cambridge 2005 (seconda ed.), pp. 152-153.

<sup>244</sup> M. Foucault, *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France (1979-1980)*, op. cit., pp. 121-122.

<sup>245</sup> Cfr. P. Rabinow, *Foucault's untimely struggle*, in C. Falzon, T. O'Leary, J. Sawicki (a cura di), *A companion to Foucault*, op. cit., p. 198.

di questo modo di azione singolare [...] che è il governo»<sup>246</sup>. Soprattutto, però, nel definire esplicitamente le relazioni di potere Foucault introduce finalmente l'idea di soggetto, dando esito alle conclusioni raggiunte nel corso che abbiamo appena analizzato:

Ciò che definisce una relazione di potere, è un modo di azione che non agisce direttamente e immediatamente sugli altri, ma che agisce sulla loro azione propria [...]. È un insieme di azioni su azioni possibili [...]. Il termine di “condotta”, con la sua stessa equivocità, è forse uno di quelli che permette meglio di cogliere cosa c'è di specifico nelle relazioni di potere. [...] L'esercizio del potere consiste nel “condurre delle condotte”, e a gestirne la probabilità. [...] Governare, in questo senso, è strutturare il campo di azione eventuale degli altri. Quando definiamo l'esercizio del potere come un modo di azione sulle azioni degli altri [...] vi includiamo un elemento importante: quello della libertà. Il potere non si esercita che su dei “soggetti liberi”, e in quanto “liberi”.<sup>247</sup>

Infine, a ulteriore conferma dello scarto rappresentato dal nuovo quadro teorico rispetto al paradigma dell'analitica, Foucault ribadisce, da un lato, la natura di scontro complesso – «appello reciproco, concatenamento indefinito e rivolgimento perpetuo»<sup>248</sup> – tra strategie contrapposte di assoggettamento e soggettivazione, tra azione del potere e libertà dei soggetti, che caratterizza le relazioni governamentali<sup>249</sup>, confermando quel passaggio da un'accezione militare ad un'accezione ludica del termine che ha costituito, come sappiamo, uno degli elementi fondamentali dello sviluppo del concetto di governamentalità; dall'altro, egli distingue le relazioni di potere da quegli stati, come la schiavitù, in cui lo spazio di libertà dei soggetti investiti dall'azione coercitiva è completamente eliminato: in un caso del genere, egli spiega, «non c'è una relazione di potere: lo schiavismo non è un rapporto di potere quando l'uomo è in catene (si tratta allora di un rapporto fisico di costrizione), ma precisamente quando può muoversi e al limite fuggire»<sup>250</sup>. Si tratta di una differenza su cui Foucault tornerà spesso negli ultimi scritti, riconfigurandola come distinzione tecnica tra stati di potere e stati di

---

<sup>246</sup> Id., *Le sujet et le pouvoir*, in id., *Dits et écrits*, op. cit., vol. II, p. 1056. Cfr. P. Patton, *From resistance to government. Foucault's lectures 1976-1979*, op. cit., pp. 183 ss.; T. Lemke, *A critique of political reason. Foucault's analysis of modern governmentality*, op. cit., p. 145 ss.

<sup>247</sup> M. Foucault, *Le sujet et le pouvoir*, op. cit., pp. 1055-1056.

<sup>248</sup> Ivi, p. 1061.

<sup>249</sup> Cfr. ivi, pp. 1060 ss.

<sup>250</sup> Ivi, pp. 1056-1057.

dominio<sup>251</sup>, e che, in seno all'apparato concettuale dell'analitica, sarebbe risultata inevitabilmente precaria.

Ora, la scoperta della dimensione della soggettività e la conseguente ridefinizione complessiva della griglia analitica con cui interpretare i fenomeni di potere segnano nella sua interezza l'ultima produzione teorica foucaultiana<sup>252</sup>. Tutte le ricerche che la compongono saranno dedicate, in particolare, all'esplorazione del rapporto soggettività-verità nella sua costitutiva ambivalenza: da un lato, la storia della produzione di una determinata forma di soggettività, il soggetto occidentale moderno, come fondamentale correlato delle tecnologie di potere che hanno segnato la storia delle relazioni governamentali dell'Occidente; dall'altro, lo studio sistematico delle forme e delle possibilità di soggettivazione attiva, di costruzione e creazione di sé.

La questione del soggetto politico verte dunque sul rapporto tra soggettività e verità: e la sua possibilità è in particolare legata alla determinazione di quelle capacità, di quelle tecniche di costruzione attiva di se stessi e dunque di soggettivazione che si contrappongono frontalmente alle tecniche di assoggettamento e di assegnazione di un'identità agli individui all'interno di relazioni di potere specifiche<sup>253</sup>. Se fin qui abbiamo delineato il modo in cui Foucault costruisce tale spazio di riflessione teorica sulla dimensione della soggettività attraverso il completamento definitivo del paradigma governamentale, resta, ora, da determinare la natura specifica di questa peculiare teoria del soggetto politico.

---

<sup>251</sup> Cfr. id., *"Omnes et singulatim": vers une critique de la raison politique*, in id., *Dits et écrits*, op. cit., vol. II, p. 979; id., *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté* (intervista con H. Becker, R. Fernet-Betancourt, A. Gomez-Müller), in *ivi*, p. 1529.

<sup>252</sup> Il fatto che si tratti di due lati di un «unico movimento» concettuale (J. Revel, *Foucault, une pensée du discontinu*, op. cit., p. 231), qui già più volte sottolineato, dovrebbe rendere evidente, se mai ce ne fosse ancora bisogno, l'insostenibilità della tesi secondo la quale l'ultimo Foucault effettuerebbe una "svolta etica" e un conseguente abbandono della tematica del potere.

<sup>253</sup> L'accento sulle tecniche costituisce un lessico che diventerà via via sempre più presente nelle ultime ricerche di Foucault, tanto che egli arriverà a definire la governamentalità come «l'incontro tra le tecniche di dominazione esercitate sugli altri e le tecniche di sé» (M. Foucault, *Les techniques de soi*, in id., *Dits et écrits*, op. cit., vol. II, p. 1604) - con uno spostamento semantico che tuttavia non determina alcuna trasformazione concettuale rispetto al quadro che abbiamo appena delineato.

Ad entrambi gli insiemi di tecniche che abbiamo menzionato, Foucault associa com'è noto delle approfondite ricerche genealogiche: in particolare, la ricostruzione delle tecniche di produzione del soggetto occidentale moderno passa principalmente dallo studio del cristianesimo delle origini, dell'Antichità classica, nonché di alcune istituzioni ecclesiastiche durante il medioevo e di alcuni snodi filosofici e politici che contrassegnano l'inizio dell'età moderna; per ciò che concerne invece le tecniche di soggettivazione, l'ambito storico privilegiato per ricercarne degli esempi storici è costituito soprattutto dal periodo ellenistico e romano<sup>254</sup>.

Nonostante tali studi costituiscano due aspetti di un'unica genealogia della soggettività occidentale, in quanto segue concentreremo la nostra attenzione principalmente sulle pratiche di soggettivazione

---

<sup>254</sup> È appena il caso di ricordare come questi itinerari teorici costituiscano in larga parte il contenuto dei restanti volumi di quella storia della sessualità che era stata intrapresa da Foucault ne *La volontà di sapere*. La svolta governamentale determina infatti la riconfigurazione della sessualità come uno degli ambiti – o forse l'ambito principale – in cui è possibile studiare questo avvicinarsi di tecniche di soggettivazione e di assoggettamento, poiché da un lato il sesso, come vedremo, è uno dei principali argomenti della problematizzazione etico-morale, e di conseguenza uno dei campi principali della costruzione e della definizione di sé; dall'altro, e conseguentemente, esso è stato anche l'oggetto di una regolamentazione e di una serie di imposizioni che hanno largamente determinato la storia della produzione del soggetto occidentale. In altri termini la storia della sessualità, ripensata in termini governamentali, finisce per diventare uno studio approfondito del rapporto tra soggetto e verità in un ambito specifico, e delle conseguenti tecniche in cui esso si realizza. Per una disamina della prima versione del progetto genealogico foucaultiano si veda A. I. Davidson, *Ethics as ascetics: Foucault, the history of ethics, and ancient thought*, in G. Gutting (a cura di), *The cambridge companion to Foucault*, op. cit., pp. 125 ss., mentre una ricostruzione complessiva delle sue diverse forme è stata recentemente offerta da Elden: cfr. S. Elden, *Foucault's last decade*, Polity Press, Cambridge 2016, pp. 164-190. Sulla travagliata vicenda del secondo volume, che divenne poi il quarto – *Les aveux de la chair*, di recentissima pubblicazione – nella nuova serie, si veda invece l'introduzione di Frédéric Gros a quest'ultimo: Cfr. F. Gros, *Avertissement*, in M. Foucault, *Les aveux de la chair*, Gallimard, Paris 2018, trad. it. *Nota del curatore*, in M. Foucault, *Le confessioni della carne*, Feltrinelli, Milano 2019, pp. 9 ss. Com'è noto, Foucault illustrò la riconfigurazione complessiva della struttura del suo progetto di ricerca in un capitolo introduttivo de *L'uso dei piaceri*, dove è evidente la ridefinizione in termini governamentali che abbiamo appena ripercorso: cfr. id., *L'usage des plaisirs*, Gallimard, Paris 1984, trad. it. *L'uso dei piaceri*, Feltrinelli, Milano 2011, pp. 9 ss.

attiva, in quanto è soprattutto all'interno delle ricerche ad esse dedicate che Foucault sviluppa la sua concezione del soggetto politico.

In un'ulteriore dimostrazione della sua centralità e più in generale dell'importanza delle intuizioni contenute nel suo reportage iraniano per tutta la sua opera successiva, è proprio attraverso il concetto di spiritualità che Foucault introduce la sua genealogia delle tecniche di costruzione del sé. Per comprendere tale passaggio, ripercorriamo brevemente alcuni tratti del processo che ha portato, secondo Foucault, alla nascita del soggetto occidentale e in particolare al rapporto con la verità che lo definisce.

Com'è noto, egli rintraccia le origini della forma moderna di soggettività nell'ermeneutica cristiana del sé, un rapporto tra verità e soggetto basato sull'idea che quest'ultimo nasconda un'interiorità che gli sfugge continuamente, e che costituisce l'ostacolo maggiore sulla via della sua salvezza: di qui la necessità di un'esplorazione inesausta di se stessi, di un'attenzione e di un'allerta continue, nella convinzione che solo producendo continuamente la propria verità di soggetto – attraverso una serie di tecniche specifiche che il cristianesimo elaborerà nel corso dei secoli, tra le quali spicca naturalmente la confessione<sup>255</sup> – sia possibile scongiurare il rischio della perdizione e della caduta<sup>256</sup>.

È in particolare in Agostino che assistiamo, secondo Foucault, alla definitiva sistematizzazione della concezione cristiana della soggettività: egli sviluppa infatti in modo decisivo il soggetto peccatore di Tertulliano e insidiato senza fine dalla tentazione del primo monachesimo, trasformandolo in un soggetto definito da un desiderio inestinguibile: quest'ultimo, contrassegnato dal concetto di libido, è configurato come un'essenziale mancanza di controllo volontario sui propri istinti a seguito della Caduta e del peccato originale, un'impossibilità resa evidente dall'involontarietà dei nostri pensieri impuri e delle nostre reazioni

---

<sup>255</sup> Tra le diverse trattazioni più o meno elaborate che Foucault dedica in questi anni alla pratica cristiana della confessione e alla sua evoluzione storica, cfr. ad es. id., *About the beginning of the hermeneutics of the self: two lectures at Dartmouth*, Political Theory 21, 2 (1993), pp. 198-227, trad. it. *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, Cronopio, Napoli 2015, pp. 61 ss.

<sup>256</sup> Per una delle presentazioni più chiare e concise dell'ermeneutica cristiana del sé fornite da Foucault, cfr. id., *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice. Cours de Louvain, 1981*, Presses Universitaires de Louvain, Leuven 2012, trad. it. *Mal fare, dir vero. Funzione della confessione nella giustizia. Corso di Lovanio (1981)*, Einaudi, Torino 2013, p. 87.

fisiologiche<sup>257</sup>. Attraverso questa fondamentale operazione concettuale di *libidinizzazione del sesso*<sup>258</sup>, l'ermeneutica del sé si trasformerà nella ricerca inesausta delle origini e delle manifestazioni di questo desiderio, di questa verità di sé, mentre l'etica cristiana si configurerà come lotta spirituale contro di esso e quindi contro la propria volontà, come sua riduzione sistematica che assumerà forme diverse – dall'obbedienza assoluta del monachesimo alla sottomissione ad una pastorale molto stringente nella vita secolare. Si tratta, nota Foucault, del paradosso fondante della soggettività cristiana, che lega in modo inedito produzione della verità di sé – una verità legata di qui in avanti strettamente all'esperienza sessuale, un legame che non verrà mai più sciolto, ma solo riconfigurato, dall'Occidente – e rifiuto, rinuncia, mortificazione del sé<sup>259</sup>.

In questo quadro, il passaggio alla modernità risulta caratterizzato da una fondamentale riconfigurazione dell'ermeneutica del sé. Si tratta di un evento le cui infinite ramificazioni restituiscono la figura complessiva della nostra contemporaneità: esso corrisponde alla nascita della governamentalità moderna e alla definitiva traduzione in ambito politico del pastorato, che può finalmente compiersi quando quest'ultimo sostituisce al suo obiettivo tradizionale di garantire la salvezza ultraterrena attraverso una rigida regolamentazione della vita morale improntata alla rinuncia a sé il nuovo scopo di assicurare la salvezza e la salute degli individui sulla terra, nella vita presente, producendone attivamente la forma di soggettività. Di qui tutta l'evoluzione storica delle tecnologie di potere della governamentalità moderna e dei saperi ad esse correlati: ossia, la nascita delle discipline e della biopolitica (nonché delle istituzioni giudiziarie, psichiatriche, mediche, sociali in cui esse si concretizzano, e dei saperi sull'uomo che ne accompagnano lo sviluppo), una «nuova distribuzione», insomma, «di questo tipo di potere individualizzante», caratterizzata da una «moltiplicazione degli obiettivi e degli agenti del potere pastorale [che] ha permesso di centrare lo sviluppo

---

<sup>257</sup> Cfr. id., *Le confessioni della carne*, op. cit., pp. 302 ss.

<sup>258</sup> Cfr. *ivi*, p. 314.

<sup>259</sup> Id., *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France (1979-1980)*, op. cit., pp. 310-311. Sull'interpretazione foucaultiana del cristianesimo si veda il fondamentale studio di Chevallier, da noi per altro già più volte citato: cfr. P. Chevallier, *Michel Foucault et le christianisme*, op. cit.



del sapere sull'uomo attorno a due poli: uno, globalizzante e quantitativo, riguardava la popolazione; l'altro, analitico, riguardava l'individuo»<sup>260</sup>.

Tale evento trova la sua rappresentazione più pregnante nell'evoluzione della riflessione filosofica, e in particolare nell'opera di Descartes. Con Descartes, infatti, l'ermeneutica cristiana del sé viene definitivamente slegata dalla mortificazione del sé, e utilizzata al contrario per fornire una fondazione positiva e indubitabile dell'esistenza del soggetto. In essa, in particolare, la possibilità di essere ingannati – da un genio maligno, nozione in cui Foucault sottolinea la palese persistenza della cultura religiosa cristiana – non conduce più ad un esame continuo e interminabile, ad un sospetto infinito verso i propri moti dell'anima, ma alla fondazione razionalistica del soggetto che, perché possa essere ingannato, è necessario che esista. In questo modo, Descartes «[fa] uscire il “non mi inganno” dal rischio fondamentale dell'essere ingannato, e dall'infinito dubbio spirituale che la pratica cristiana della direzione e dell'esame aveva introdotto nei rapporti tra soggettività e verità»<sup>261</sup>.

Naturalmente, l'operazione concettuale di Descartes è innanzitutto riconducibile a quell'esplosione dei saperi sull'uomo e sulla ricerca di un suo fondamento positivo coesistente alla secolarizzazione del pastorato cristiano e all'inizio della modernità: egli fonda infatti, argomenta Foucault, quella tradizione epistemologica moderna che arriva fino ad Husserl e ad alcune correnti dell'epistemologia contemporanea e che si propone di fondare la teoria del sapere su una concezione peculiare del soggetto di conoscenza<sup>262</sup>. Più in generale, tuttavia, essa è, come detto, il segno di una trasformazione gravida di conseguenze dei rapporti tra soggetto e verità che getta le basi per quell'ermeneutica positiva del sé che caratterizza tuttora la soggettività occidentale moderna, infinitamente individualizzata a vari livelli da dispositivi disciplinari e biopolitici e oggettivata da una serie pressoché inesauribile di saperi che la assoggettano e la legano ad una verità positiva e apparentemente ineludibile di se stessa.

---

<sup>260</sup> M. Foucault, *Le sujet et le pouvoir*, op. cit., pp. 1048-1049.

<sup>261</sup> Id., *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France (1979-1980)*, op. cit., p. 305.

<sup>262</sup> Cfr. id., *Les techniques de soi*, op. cit., p. 1608; id., *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, op. cit., pp. 33-34, p. 91.

Ora, Foucault propone di caratterizzare questo «momento cartesiano»<sup>263</sup> nei termini di una separazione definitiva della filosofia dalla spiritualità, se intendiamo con la prima «la forma di pensiero che cerca di determinare le condizioni e i limiti entro cui può avvenire l'accesso del soggetto alla verità»<sup>264</sup> e con la seconda, come del resto già sappiamo, «la ricerca, la pratica e l'esperienza per mezzo delle quali il soggetto opera su se stesso le trasformazioni necessarie per avere accesso alla verità»<sup>265</sup>. Con Descartes, in altri termini, l'accesso alla verità da parte del soggetto avviene esclusivamente per mezzo della conoscenza: non è più necessario alcun lavoro su se stessi – che nel cristianesimo prendeva la forma di una macerazione tendenzialmente infinita del sé – per rendersi atti a tale rapporto con il vero. Ma ciò significa, d'altro canto, che la verità smette di essere strumento per la costruzione possibile del soggetto, e non solo nella forma assoggettante e individualizzante propria delle tecniche pastorali cristiane, ma anche in quella opposta di tecniche di soggettivazione attiva e consapevole che necessitano di un rapporto spirituale con la verità, vale a dire di una assunzione soggettiva del vero in quanto operatore di modificazioni e trasformazioni nel sé. L'atto fondativo dell'epistemologia moderna, legando la verità alla sola conoscenza, formalizza i fondamenti del nascente metodo scientifico, ma al contempo fonda una nuova ermeneutica del sé che lega il soggetto al sapere – in quanto il primo è fondamento epistemologico del secondo, e in quanto il secondo restituisce al primo la sua verità – in un modo nuovo e finalmente positivo che getta le basi per gli effetti oggettivanti e assoggettanti delle forme di sapere e di potere della modernità. Lo spazio per una soggettivazione attiva di sé attraverso l'assunzione di una certa verità – vale a dire, per quelle attività riconducibili alla nozione foucaultiana di spiritualità – è, così, definitivamente chiuso. Come riassume Foucault,

Se definiamo la spiritualità come la forma che possiedono quelle pratiche le quali postulano che il soggetto, così come esso è, non è capace di verità, ma che la verità, come e in quanto tale, è capace di trasfigurare e salvare il soggetto, potremo

---

<sup>263</sup> Id., *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, Gallimard-Seuil, Paris 2001, trad. it. *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Feltrinelli, Milano 2016, p. 16.

<sup>264</sup> Ivi, p. 17.

<sup>265</sup> Ibidem.

allora dire che l'età moderna dei rapporti tra soggetto e verità è iniziata il giorno in cui abbiamo stabilito come postulato che, così come esso è, il soggetto è capace di verità, e che la verità, così com'è, non è capace di salvare il soggetto.<sup>266</sup>

È a fronte di tale contesto, in relazione a questa ricostruzione genealogica della soggettività occidentale, che Foucault si mette in cerca di un'alternativa, vale a dire di un modo per concepire la possibilità di una soggettivazione attiva, di un'uscita dall'ermeneutica cristiana e da quella moderna: ed essa passa, a suo avviso, da una riconnessione tra spiritualità e filosofia, tra spiritualità e verità, che non prenda tuttavia la forma della spiritualità cristiana, di un assoggettamento basato sulla rinuncia a sé, ma piuttosto di una costruzione attiva e consapevole del sé.

Com'è noto, egli individua un esempio particolarmente significativo di questo diverso rapporto con il proprio sé nelle tecniche di cura di sé dell'Antichità classica ed ellenistica, proponendone uno studio il cui obiettivo non consiste, naturalmente, nel proporre una riattualizzazione anacronistica da contrapporre frontalmente alle forme di soggettivazione della modernità, ma piuttosto nel mostrare la natura storica e contingente di queste ultime e di aprire la possibilità di una loro trasformazione<sup>267</sup>.

---

<sup>266</sup> Ivi, p. 21. È significativo notare come questa critica del soggetto cartesiano sia notevolmente diversa rispetto a quella proposta da Foucault in *Storia della follia* e oggetto della famosa disputa con Derrida. Lo scarto tra le due critiche riassume in effetti in modo significativo non solo l'evoluzione della posizione di Foucault sulla questione, ma più in generale quella del suo itinerario concettuale: se infatti in *Storia della follia* il soggetto cartesiano è posto sotto accusa in quanto fondato sull'esclusione della follia dal novero della ragione, qui esso è piuttosto responsabile di una ridefinizione del rapporto tra soggetto e verità che preclude la possibilità delle pratiche spirituali di costruzione e trasformazione del sé; al contempo, dove la prima critica rimandava ad uno spazio dionisiaco come altro della Ragione e sua possibile sovversione, la seconda fa piuttosto segno verso la possibilità di una soggettivazione attiva da contrapporre all'azione assoggettante dei dispositivi di potere. Su questo aspetto della polemica tra Foucault e Derrida si rimanda ai riferimenti già forniti nel primo paragrafo di questo capitolo; in merito alle trasformazioni subite dal rapporto tra Foucault e l'opera cartesiana, si vedano P. Guenancia, *Foucault/Descartes: la question de la subjectivité*, Archives de Philosophie 65, 2 (2002), pp. 239-254; J.-C. Monod, *La méditation Cartésienne de Foucault*, Les Études Philosophiques 106 (2013), pp. 345-358; D. Lorenzini, *Philosophical discourse and ascetic practice: on Foucault's readings of Descartes' Meditations*, Theory, culture & society, 2021.

<sup>267</sup> Cfr. ad es. M. Foucault, *À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours*, in id., *Dits et écrits*, op. cit., vol. II, p. 1205.

Il principio della cura di sé identifica, secondo Foucault, l'idea che sia necessario occuparsi di se stessi, vale a dire costituirsi come soggetti di una costruzione attiva di sé che passa dall'assunzione di un atteggiamento complessivo verso il mondo, gli altri e se stessi, e da una serie di tecniche, di pratiche di sé specifiche<sup>268</sup>. Esso presuppone, da un lato, l'idea che il soggetto non sia un'entità abitata da un desiderio inestinguibile che si tratterebbe di sorvegliare, interpretare e reprimere senza posa, sorta di profondità sfuggente a cui applicare un'ermeneutica sottile, ma piuttosto un materiale grezzo che necessita di una cura continua perché possa essere plasmato ed elaborato; e, dall'altro, l'idea che tale formazione di sé non passi dall'obbedienza ad un codice religioso, morale o legislativo, ma da una scelta ponderata dei comportamenti, dei gesti e in generale della propria condotta quotidiana che, pur basandosi su alcuni valori generali, ha un carattere fortemente originale e personale, e si configura piuttosto come una stilizzazione etica della propria libertà il cui fine è la costruzione di sé come un'opera d'arte, l'assunzione di una forma riconoscibile. Per questo motivo, Foucault sottolinea come tale principio morale sfoci in una vera e propria *estetica dell'esistenza*, una vera e propria attività artigianale indirizzata continuamente verso se stessi, un insieme di arti dell'esistenza come «pratiche ragionate e volontarie attraverso le quali gli uomini non solo si fissano dei canoni di comportamento, ma cercano essi stessi di trasformarsi, di modificarsi nella loro essenza singola, di fare della loro vita un'opera che esprima certi valori estetici e risponda a determinati criteri di stile»<sup>269</sup>.

In altri termini, Foucault rintraccia, nelle sue indagini sulla cultura greco-romana, una modalità di concepire una soggettivazione attiva, un rapporto tra soggetto e verità che non si configura nei termini di una subordinazione passiva del primo alla seconda con gli effetti di assoggettamento e oggettivazione che abbiamo appena descritto nell'ermeneutica cristiana del sé e nelle sue evoluzioni storiche moderne, ma piuttosto come assunzione attiva della seconda da parte del primo in quanto materiale per una libera costruzione di sé. Più precisamente,

---

<sup>268</sup> Cfr. id., *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, op. cit., pp. 12-13; id., *Le souci de soi*, Gallimard, Paris 1984, trad. it. *La cura di sé*, Feltrinelli, Milano 1985, pp. 41-72.

<sup>269</sup> Id., *L'uso dei piaceri*, op. cit., p. 15-16. Su questo aspetto si veda, in generale, T. O'Leary, *Foucault and the art of ethics*, Continuum, London 2002.

mentre il rapporto tra soggetto e verità presupposto dall'ermeneutica cristiana del sé sfociava nella assegnazione violenta al primo di una verità che lo oggettivava completamente e che fungeva da base per la creazione di una morale a cui egli doveva passivamente conformarsi, nel rapporto tra soggetto e verità che soggiace al principio della cura di sé il primo assume consapevolmente una verità al fine di costruirsi e darsi una forma, non configurandosi dunque come luogo di una verità, ma principio di un'attività<sup>270</sup>, e ridefinendo di conseguenza l'esperienza morale non come la subordinazione a un codice, ma come la creazione di una propria forma etica<sup>271</sup>. È per questo motivo che Foucault, riprendendo un termine greco estremamente significativo, può riferirsi alla cultura del sé come a un insieme di pratiche e di saperi *etopoietici*, in grado cioè di formare e trasformare l'*ethos*, la forma di vita degli individui<sup>272</sup>, di dare cioè una forma al *bios* inteso come vita qualificata, da dotare di un'articolazione razionale<sup>273</sup>.

Lungi dal configurare un ripiegamento solipsistico del sé o ad una forma esasperata di individualismo etico estetizzante, queste tecniche di costruzione del sé risultano inestricabilmente legate alla dimensione politica, realizzando anzi una vera e propria sovrapposizione tra etico e politico. Se, come Foucault non si stanca di ripetere, in esse il rapporto con l'altro – nelle diverse forme assunte dalla figura del maestro o del direttore spirituale – risulta essenziale<sup>274</sup>, questo rapporto con l'altro è inserito a sua volta in una più generale natura sociale delle pratiche della cultura di sé: «la pratica di sé si è insomma legata alla pratica sociale [...], la costituzione di un rapporto di sé con se stessi si connette ormai [...]

---

<sup>270</sup> Cfr. M. Foucault, *Les techniques de soi*, op. cit., p. 1610.

<sup>271</sup> Un agile riassunto di questo quadro generale è fornito da Gros: cfr. F. Gros, *verità, soggettività, filosofia nell'ultimo Foucault*, in M. Galzigna (a cura di), *Foucault, oggi*, op. cit., pp. 293-302.

<sup>272</sup> Cfr. M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, pp. 209 ss.

<sup>273</sup> Cfr. *ivi*, pp. 400 ss. Sul concetto di *bios* si veda soprattutto *id.*, *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France (1980-1981)*, Gallimard-Seuil, Paris 2014, trad. it. *Soggettività e verità. Corso al Collège de France (1980-1981)*, Feltrinelli, Milano 2017, pp. 259 ss., dove Foucault giunge coerentemente a definire il *bios* come la forma greca della soggettività, radicalmente alternativa all'idea di soggetto sviluppata dalla cristianità.

<sup>274</sup> Cfr. *id.*, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, op. cit., pp 111 ss.

alle relazioni di sé con l'Altro»<sup>275</sup>. La cultura del sé è insomma rapporto sociale complessivo, modo generale di relazionarsi con il resto della società, e estende di conseguenza i suoi effetti in tutti gli ambiti della vita quotidiana, tra cui anche l'attività politica<sup>276</sup>.

Esempio principe di questa sovrapposizione tra etico e politico all'interno delle tecniche che compongono la tradizione dell'estetica dell'esistenza è, senza dubbio, la *parresia*, che finisce non a caso per diventare oggetto di studio a sé nelle ultimissime ricerche foucaultiane. In essa, il rapporto etopoietico tra soggetto e verità prende la forma di un discorso vero che segna «la presenza, presso colui che parla, della propria forma di vita resa manifesta, presente, sensibile e attiva come modello»<sup>277</sup>, e che è costitutivamente rivolto all'altro, affinché anch'egli possa costituirsi «come soggetto capace di esercitare una sovranità su se stesso, e come soggetto di veridizione tra sé e se stesso»<sup>278</sup>. La *parresia* rende così del tutto indistinguibili dimensione etica e politica, occupando il punto esatto di giunzione tra governo di sé e degli altri: la sua forma paradigmatica è, non a caso, la denuncia coraggiosa e franca rivolta al potere, sia che esso sia rappresentato da un tiranno o da un monarca, sia che si tratti di rivolgersi in modo veritiero e rischioso ad un'assemblea democratica<sup>279</sup>.

Le pratiche etiche di soggettivazione attiva finiscono così per configurare quella che Foucault denomina una «politica di noi stessi»<sup>280</sup>. Ed è in quest'ultima che egli colloca esplicitamente le possibilità trasformative dell'azione politica, «se è vero», com'egli scrive, «che, dopotutto, non esiste un altro punto, originario e finale, di resistenza al potere politico, che non stia nel rapporto di sé con sé». Continua

---

<sup>275</sup> Ivi, p. 137.

<sup>276</sup> Cfr. T. Lemke, *A critique of political reason. Foucault's analysis of modern governmentality*, op. cit., pp. 295 ss.

<sup>277</sup> M. Foucault, *La parrésia* (1982), in id., *Discours et vérité*, Vrin, Paris 2016, p. 52.

<sup>278</sup> Id., *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, op. cit., p. 331.

<sup>279</sup> All'analisi delle differenti forme storiche assunte dalle pratiche parresiatriche sono dedicati, in particolare, gli ultimi due corsi di Foucault al Collège de France: Cfr. id., *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1983-1984)*, op. cit.; id., *Le courage de la vérité. Cours au Collège de France (1984)*, Gallimard-Seuil, Paris 2009, trad. it. *Il coraggio della verità. Corso al Collège de France (1984)*, Feltrinelli, Milano 2011.

<sup>280</sup> Id., *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, op. cit., p. 92.

Foucault, in un passo che riepiloga per intero la struttura della sua ultima riflessione politica:

Se ricollochiamo la questione del potere, del potere politico, e la ricollochiamo all'interno della questione più generale della governabilità [...] e se inoltre concepiamo tale governabilità come un campo strategico di relazioni di potere, con tutto quello che di mobile, trasformabile, reversibile, esse comportano, in questo caso ritengo che la riflessione su tale nozione debba necessariamente passare, sia da un punto di vista teorico, sia da un punto di vista pratico, attraverso l'elemento costituito da un soggetto che è definito, per l'appunto, dal rapporto di sé con sé. Il che significa [...] che all'interno del tipo di analisi che tento di proporvi [...] risulta evidente che la serie formata da: relazioni di potere –governabilità – governo di sé e degli altri – rapporto di sé con sé, costituisce una catena, una trama, e ritengo che sia proprio attorno a tali nozioni che diventa necessario [...] articolare la questione della politica e quella dell'etica.<sup>281</sup>

Siamo, a questo punto, finalmente in grado di affrontare la questione della concezione del soggetto politico che è possibile ricavare dalle ricerche foucaultiane sulla cura di sé e sull'estetica dell'esistenza. In particolare, ciò significa comprendere in che modo le tecniche di costruzione del sé configurino il rapporto strategico tra soggettivazione e assoggettamento, ossia tra azione del potere e pratiche di libertà, che abbiamo visto essere definitorio del paradigma governamentale.

Per farlo, risulta utile prendere le mosse da una classificazione, recentemente proposta da Revel, delle risposte fornite dalla critica foucaultiana a tal proposito<sup>282</sup>. Quest'ultima distingue, in particolare, due tipi di letture di questo nodo concettuale<sup>283</sup>.

---

<sup>281</sup> Id., *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, op. cit., p. 222.

<sup>282</sup> Cfr. J. Revel, *Between politics and ethics. The question of subjectivation*, in L. Cremonesi, O. Irrera, D. Lorenzini, M. Tazzioli (a cura di), *Foucault and the making of subjects*, op. cit., pp. 166 ss.

<sup>283</sup> Revel enumera in realtà una terza posizione, su cui qui non ci soffermiamo poiché, strettamente parlando, non costituisce una interpretazione dell'opera di Foucault, quanto una proposta teorica autonoma che si pone come suo esplicito sviluppo e superamento: si tratta della posizione secondo la quale la risoluzione del rapporto costitutivo tra soggettivazione e assoggettamento passerebbe da un rifiuto della posizione soggettiva tout-court che si concretizzerebbe in un'apologia della dimensione dell'impersonalità e della desoggettivazione, posizione incarnata secondo Revel da alcuni lavori di Esposito e di Agamben. Cfr. *ivi*, p. 166.

Un insieme di autori, riconducibili in parte alla tradizione operaista e post-operaista italiana, ha sostenuto la necessità di identificare il soggetto politico foucaultiano con una vera e propria eccedenza ontologica della resistenza rispetto al potere, interpretando la prima in termini più o meno chiaramente vitalisti come una produzione ontologica autonoma e il secondo come un'istanza irriducibilmente parassitaria rispetto ad essa. In questo tipo di letture, il soggetto politico si sovrappone insomma a quella potenza vitale che sarebbe espressa dai fenomeni resistenziali in senso lato e di cui costituirebbe la condizione di possibilità. Tra gli esponenti principali di questa posizione sono senza dubbio da annoverare Negri<sup>284</sup>, Lazzarato<sup>285</sup> e la stessa Revel, per quanto si tratti di una linea interpretativa che, come questi autori riconoscono esplicitamente, origina dalla lettura deleuziana di Foucault<sup>286</sup>.

Tra gli interpreti di questa corrente, è stata senza dubbio la stessa Revel a proporre la lettura più articolata. Punto di partenza di quest'ultima è la tesi secondo la quale «il fatto che i rapporti di potere e i punti di resistenza non possano essere dissociati [...] non significa tuttavia che essi siano equivalenti»<sup>287</sup>: la non-equivalenza è sancita, in particolare, dal fatto che la soggettivazione produrrebbe «un surplus non previsto (e non riferito direttamente al potere)»<sup>288</sup>, la cui natura è propriamente ontologica. Anzi, solo quest'ultima sarebbe, in realtà, realmente produttrice, mentre il potere non funzionerebbe che applicandosi a questa produzione incessante<sup>289</sup>. Tale dissimmetria fondamentale corrisponde per Revel, così come per tutti gli esponenti di questa linea interpretativa, con lo scarto tra potere sulla vita e potenza della vita: nonostante Revel ammetta l'ascendenza deleuziana, e non foucaultiana, di tale distinzione<sup>290</sup>, a suo avviso essa sarebbe «attestata [...] nei testi foucaultiani dall'onnipresenza di riferimenti alla creazione e

---

<sup>284</sup> Sull'interpretazione negriana di Foucault si rimanda ai testi già citati in precedenza.

<sup>285</sup> Cfr. M. Lazzarato, *From biopower to biopolitics*, Pli. The Warwick Journal of Philosophy, 13 (2002), pp. 100-110.

<sup>286</sup> Cfr. G. Deleuze, *Foucault*, op. cit.

<sup>287</sup> J. Revel, *Résistance et subjectivation: du "je" au "nous"*, op. cit., p. 33.

<sup>288</sup> Ibidem.

<sup>289</sup> Cfr. *ivi*, p. 34.

<sup>290</sup> Cfr. *id.*, *Identità, natura, vita: tre decostruzioni biopolitiche*, in M. Galzigna, *Foucault, oggi*, op. cit., p. 146.



all'invenzione»<sup>291</sup>, di cui l'idea di estetica dell'esistenza costituirebbe senz'altro l'esempio principe.

Si tratta, a nostro avviso, di una lettura di estremo interesse, ma che finisce per schiacciare Foucault su una linea spinozista-deleuziana che non sembra rendere giustizia alla specificità, senz'altro problematica, del suo pensiero. In particolare, che il potere sia un'istanza parassitaria, che non farebbe che applicarsi ad una produzione che lo precede ontologicamente – sebbene, Revel ha cura di sottolineare, non cronologicamente<sup>292</sup> – appare in contrasto con la natura strategica delle relazioni governamentali, così come la tesi conseguente dell'impossibilità di pensare una soggettivazione etico-politica che non sia condizionata dal diagramma di relazioni di potere in cui essa si forma. Il passaggio dall'analitica alla governamentalità, insomma, non crea le condizioni di un antagonismo fondamentale tra il potere e la libertà – conclusione a cui sembrano tendere irresistibilmente i sostenitori di questa interpretazione – , ma rende finalmente possibile pensarne l'agonismo incessante e, questo sì, unica fonte della produzione storico-ontologica delle determinazioni del reale<sup>293</sup>, nonché presupposto inaggirabile per restituire la teoria foucaultiana del soggetto politico<sup>294</sup>.

L'alternativa consiste, scrive Revel,

nell'affidare alla relazione dialettica tra soggettivazione e desoggettivazione e al loro costante riferirsi l'una all'altra [...] il compito di dirci chi siamo. [...] Essere chi siamo significa prendere in carico la reversibilità permanente del modo in cui costruiamo noi stessi attraverso dispositivi di assoggettamento; e, per converso, significa prendere in carico questi dispositivi di oggettivazione come qualcosa che dobbiamo chiamare per nome: un'identità.<sup>295</sup>

Si tratta, in altri termini, di pensare nella sua perfetta simmetria, o meglio nella costitutiva inscindibilità dei suoi poli, il rapporto strategico tra assoggettamento e soggettivazione, senza presupporre in esso alcuno sbilanciamento – come nel tipo di letture appena menzionate – ma al

---

<sup>291</sup> Ibidem.

<sup>292</sup> Cfr. Id., *Résistance et subjectivation: du "je" au "nous"*, op. cit., pp. 33-34.

<sup>293</sup> Cfr. M. Foucault, *Le sujet et le pouvoir*, op. cit., p. 1057.

<sup>294</sup> Cfr su questo punto anche O. Marzocca, *Biopolitica, sovranità, lavoro. Foucault tra vita nuda e vita creativa*, op. cit., pp. 238-246.

<sup>295</sup> J. Revel, *Between politics and ethics. The question of subjectivation*, op. cit., pp. 166-167.

contempo salvaguardando la possibilità di un'azione politica trasformatrice. Ed è, a nostro avviso, soltanto in questo modo che diventa possibile restituire l'immagine complessa del soggetto politico foucaultiano.

Per questi interpreti, se è vero insomma che «le tecnologie del sé non introducono un soggetto completamente autonomo nel tardo pensiero di Foucault», ciò non significa tuttavia che esse siano «semplici estensioni di tecniche di dominazione mascherate come volontarie»<sup>296</sup>: esse configurano, piuttosto, «un'indipendenza relativa nei riguardi della rete costitutiva del potere/sapere»<sup>297</sup>, o uno statuto di «autonomia relativa»<sup>298</sup>. Si tratterà, allora, di cogliere la specificità di tale spazio, ossia della relazione chiasmatica che lega azione del potere e pratiche di libertà nell'ultimo Foucault.

La risposta, per queste letture, giace in generale nel riconoscimento del carattere radicalmente storico di ogni pratica di libertà, ossia del fatto che queste ultime non costituiscono affatto innovazioni pure, provenienti da una dimensione completamente altra rispetto a quella del potere, ma modificazioni strategiche nei suoi stessi funzionamenti, spostamenti e sbilanciamenti più o meno significativi del suo assetto contingente, la cui forma storica concreta è – proprio in ragione della loro natura situata – esito, senza essere effetto deterministico, delle configurazioni di potere in cui sono poste. Come riassume Lemke,

le “pratiche di assoggettamento” e le “pratiche di libertà” non si riferiscono a materie diverse nella sostanza: passività da un lato e attività dall'altro. Al contrario, i processi di soggettivazione posseggono in ogni caso una doppia determinazione. La soggettivazione non è semplicemente il risultato di un obbligo e di una costrizione; ha luogo all'interno di un campo strategico.<sup>299</sup>

---

<sup>296</sup> J. Oksala, *Foucault on freedom*, op. cit., p. 165.

<sup>297</sup> Ibidem.

<sup>298</sup> T. Lemke, *A critique of political reason. Foucault's analysis of modern governmentality*, op. cit., p. 272.

<sup>299</sup> Ivi, p. 325.

La formazione del sé, in Foucault, è insomma sempre definita «nei termini del suo movimento all'interno della storia», è «una lotta per la libertà entro i confini di una situazione storica»<sup>300</sup>.

Tra questo insieme di letture, quella proposta da Butler presenta senz'altro uno statuto paradigmatico. Quest'ultima vede, nel soggetto politico foucaultiano, «un esercizio di autonomia distinto da vari umanismi»<sup>301</sup>: la sua capacità di azione politica, infatti, «non deriva né da una capacità della ragione come tale né da qualche altro aspetto inerente alla nostra umanità», ma piuttosto «da una distinta e in larga parte contingente accumulazione e formazione storica di convenzioni che producono soggetti i quali, a loro volta, aprono un insieme di possibilità in seno a quell'orizzonte storico o, piuttosto, in virtù di esso»<sup>302</sup>. Il risultato è quello di un soggetto capace di riflettere, pur se da una posizione irriducibilmente situata, sulle determinazioni storiche che lo costituiscono, ossia sulle relazioni di potere che lo hanno prodotto, e di intraprendere pratiche di libertà specifiche con cui formare se stesso e produrre modificazioni del contesto strategico in cui vive:

Questo soggetto è al tempo stesso prodotto e produttore [crafted and crafting], e la linea che separa il suo essere formato dal suo divenire istanza formante non può essere tracciata in maniera netta, se mai può essere tracciata. In effetti, non è che il soggetto venga formato per poi guardarsi attorno e cominciare improvvisamente a darsi una nuova forma. Al contrario, la formazione del soggetto consiste nell'istituzione di quella stessa riflessività che, indistinguibilmente, si assume l'onere della formazione. L'"indistinguibilità" di questa linea è precisamente il punto in cui le norme sociali intersecano le istanze etiche e in cui entrambe vengono prodotte nel contesto di un'auto-costruzione di sé che non comincia mai del tutto autonomamente.<sup>303</sup>

La soggettivazione politica è dunque, in ultima analisi, l'assunzione di un processo di formazione di sé radicalmente storico e situato, e però capace, nondimeno, di produrre effetti politicamente rilevanti: l'ineliminabilità del rapporto tra assoggettamento e

---

<sup>300</sup> J. W. Bernauer, M. Mahon, *Michel Foucault's ethical imagination*, op. cit., pp. 161-162.

<sup>301</sup> J. Butler, *Critique, dissent, disciplinarity*, *Critical Inquiry* 35 (2009), p. 788.

<sup>302</sup> *Ibidem*.

<sup>303</sup> Ead., *What is critique? An essay on Foucault's virtue*, in D. Ingram (a cura di), *The political*, Blackwell, Oxford 2002, pp. 212-228, trad. it. parziale *Invece la critica di Foucault è preziosa*, in E. Ambrosi (a cura di), *Il bello del relativismo. Quel che resta della filosofia nel XXI secolo*, Marsilio, Venezia 2005, p. 169, trad. modificata.

soggettivazione e tra potere e libertà, lungi dal condurre alla neutralizzazione di ogni possibilità di azione politica, è ciò che permette di coglierne la natura concreta, al di là di ogni soggettivismo prometeico e di ogni forma di storicismo.

Ora, è proprio questa concezione del soggetto politico a permettere a Foucault di integrare il quadro genealogico in modo decisivo, in un ritorno estremamente significativo alla questione critica che definisce la sua ultima proposta al contempo filosofica e politica: l'analisi di quest'ultima costituisce, di conseguenza, la conclusione naturale della nostra disamina.

A tal proposito, è innanzitutto significativo notare come, già nel corso del 1979-1980, all'introduzione del concetto di soggettivazione segua una riflessione sulla natura della critica genealogica che ne ribadisce lo statuto politico contrapponendolo, in particolare, alla natura epistemologica della critica marxista (e più specificamente althusseriana) dell'ideologia, e che assegna inoltre al soggetto tutta la centralità che il paradigma dell'analitica non poteva concedergli:

Non si tratta più di dire: essendo dato il legame che mi lega volontariamente alla verità, che cosa posso dire del potere? Ma: essendo dati la mia volontà, decisione e sforzo di sciogliere il legame che mi lega al potere, che ne è allora del soggetto di conoscenza e della verità? Non è la critica delle rappresentazioni in termini di verità o di errore, in termini [...] di ideologia e di scienza [...], che deve servire da indicatore per definire la legittimità del potere o per denunciare la sua illegittimità. È il movimento per liberarsi del potere che deve fare da rivelatore delle trasformazioni del soggetto e del rapporto che mantiene con la verità.<sup>304</sup>

È tuttavia nei celebri testi sull'Illuminismo che Foucault sviluppa la sua nuova posizione in maniera sistematica, ampliando, per così dire, l'orizzonte teorico delle sue riflessioni e inserendosi esplicitamente nel dibattito innescato dai Francofortesi sulla nozione di critica e di modernità.

In essi, la tesi espressa nel corso del 1979-1980 assume termini diversi, adatti alle mutate esigenze polemiche del suo intervento: lungi dal fondarsi su una verità trascendente o universale a partire da cui criticare il potere, la critica, spiega qui Foucault, è al contrario «il movimento

---

<sup>304</sup> M. Foucault, *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France (1979-1980)*, op. cit., p. 85. Si veda anche id., *Table ronde du 20 mai 1978*, in id., *Dits et écrits*, op.cit., vol. II pp. 851-852.

attraverso il quale il soggetto si dà il diritto d'interrogare la verità sui suoi effetti di potere e il potere sui suoi discorsi di verità»<sup>305</sup>. La differenza tra questo modello politico di attività critica e quello epistemologico di cui Habermas, obiettivo polemico evidente del testo foucaultiano, era ed è l'esempio paradigmatico è ricondotta significativamente da Foucault a ciò che egli chiama un *décalage*, all'interno dell'opera kantiana, tra il concetto di critica e quello di Illuminismo. Kant giungerebbe infatti a sovrapporre l'idea di Illuminismo come attività di critica politica – vale a dire, in quanto rifiuto dell'eteronomia della ragione e sforzo di liberazione dalla dipendenza e dall'obbedienza – con una critica intesa come analisi sulla conoscenza e come indagine epistemologica sulla sua legittimità, dando così inizio alla tradizione oggetto della polemica di Foucault:

Mi sembra che questa questione dell'*Aufklärung* a partire da Kant, a causa di Kant, e verosimilmente a causa di questo *décalage* tra l'*Aufklärung* e la critica che egli ha introdotto, sia stata posta essenzialmente in termini di conoscenza, vale a dire partendo da quello che fu il destino storico della conoscenza al momento della costituzione della scienza moderna; vale a dire inoltre, cercando ciò che, già in questo destino, manifestava gli effetti di potere indefiniti ai quali essa sarebbe stata necessariamente legata dall'oggettivismo, dal positivismo, dal tecnicismo, ecc., rapportando questa conoscenza alle condizioni di costituzione e legittimità di ogni conoscenza possibile, e infine cercando come nella storia si era operato il passaggio fuori dalla legittimità (illusione, errore, oblio, insabbiamento, ecc.). In una parola, è la procedura di analisi che mi sembra in fondo essere stata resa possibile dal *décalage* della critica in rapporto all'*Aufklärung* operato da Kant.<sup>306</sup>

Di fronte a tale procedura «che prende la forma di un'inchiesta sulla legittimità dei modi storici del conoscere», la risposta di Foucault consiste per l'appunto nel «prendere come ingresso nella questione dell'*Aufklärung* non il problema della conoscenza, ma quello del potere»<sup>307</sup>. Si tratta, in altri termini, di «percorrere in senso inverso»<sup>308</sup> il movimento di *décalage* dell'Illuminismo in rapporto alla critica: dove la

---

<sup>305</sup> Id., *Qu'est-ce que la critique?*, op. cit., p. 39.

<sup>306</sup> Ivi, p. 50. La constatazione di un *décalage*, nell'opera di Kant, tra il concetto di Illuminismo e quello di critica e dunque tra un modello politico e uno epistemologico di critica è già contenuta, in nuce, nelle lezioni di Lille del 1952-1953 analizzate da Vaccarino Bremner: cfr. S. Vaccarino Bremner, *Anthropology as critique: Foucault, Kant, and the metacritical tradition*, art. cit., p. 337.

<sup>307</sup> M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique?*, op. cit., p. 51.

<sup>308</sup> Ivi, p. 58.

necessità di porre «la questione della conoscenza in rapporto alla dominazione» prende infine le sue mosse «dalla volontà decisoria di non essere governati»<sup>309</sup>.

Tale discorso teorico, in cui Foucault distingue due eredità della critica illuministica – una che «enfattizza la libertà nel rischio» e «esamina le condizioni del cambiamento», e un'altra che sottolinea piuttosto «la stabilità nel consenso» e ricerca «le condizioni per la riproduzione delle istituzioni politiche»<sup>310</sup> –, interpretando così in modo peculiare la nota tesi di Mouffe sulla differenza tra Illuminismo politico e Illuminismo epistemologico<sup>311</sup>, non si limita tuttavia a riformulare la natura politica della critica genealogica. Al contrario, l'introduzione in essa della dimensione della soggettivazione etico-politica attraverso lo sviluppo del paradigma governamentale permette a Foucault di operare una fondamentale integrazione del metodo genealogico, che costituisce in effetti la caratteristica distintiva di quest'«ontologia critica di noi stessi»<sup>312</sup> come approdo finale della sua riconfigurazione della questione critica kantiana: ossia, quella che potremmo definire come una sovrapposizione tra l'idea di critica politica e quella di politica critica.

L'idea di critica sviluppata dall'ultimo Foucault, infatti, prende propriamente la forma di un'attitudine, di un *ethos* militante che «non cerca di rendere possibile la metafisica infine divenuta scienza [...] di rilanciare quanto più lontano e quanto più ampiamente possibile il lavoro

---

<sup>309</sup> Ibidem. Sul carattere politico e non epistemologico dell'ultima versione della critica foucaultiana si rimanda di nuovo a J. Butler, *Invece la critica di Foucault è preziosa*, op. cit. Si vedano tuttavia anche i lavori di D. Owen, in particolare *Orientation and enlightenment: an essay on critique and genealogy*, in S. Ashenden, D. Owen (a cura di), *Foucault contra Habermas*, Sage, London 1999, pp. 21-44, e id., *Kritik und Gefangenschaft. Genealogie und Kritische Theorie*, in A. Honneth, M. Saar (a cura di), *Michel Foucault: zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003, pp. 122-144. Cfr. anche M. Bevir, *What is genealogy?*, *Journal of the Philosophy of History* 2, 3 (2008), pp. 263-275, e M. King, *Clarifying the Foucault-Habermas debate: morality, ethics, and "normative foundations"*, *Philosophy and Social Criticism*, 35, 3 (2009), pp. 287-314.

<sup>310</sup> N. Luxon, *Crisis of authority. Politics, trust, and truth-telling in Freud and Foucault*, op. cit., pp. 245-246.

<sup>311</sup> Cfr. C. Mouffe, *Radical democracy: modern or postmodern?*, in A. Ross (a cura di), *Universal abandon? The politics of postmodernism*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1989, pp. 31-45.

<sup>312</sup> M. Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, op. cit., p. 1394.

indefinito della libertà»<sup>313</sup>; non dunque «una teoria, una dottrina, né tantomeno un corpo permanente di sapere che si accumula», ma «un’attitudine, un *ethos*, una vita filosofica»<sup>314</sup> che si configura come «lavoro di noi stessi su noi stessi in quanto esseri liberi»<sup>315</sup>, lavoro paziente che «dona forma all’impazienza della libertà»<sup>316</sup>. L’immanenza dell’impresa critica – la sua natura situata, locale, strategica – è così necessariamente sovrapposta alla sua natura di agire etico-politico concreto: o, il che è lo stesso, il gesto di rifiuto della critica come «arte di non essere eccessivamente governati»<sup>317</sup> corrisponde all’attività irriducibilmente «sperimentale»<sup>318</sup> della soggettivazione come costruzione e formazione etico-politica del sé, con l’assunzione di se stessi «come oggetto di una elaborazione complessa e dura»<sup>319</sup>, con quella «volontà di “eroicizzare” il presente»<sup>320</sup> e di «inventare se stessi»<sup>321</sup> che Foucault vede incarnata nell’opera di Baudelaire<sup>322</sup>.

L’ontologia critica di noi stessi, ridefinendo la critica come *ethos*, integra dunque la genealogia nello stesso gesto con cui configura i termini di un’opzione etico-politica complessiva: ossia, quelli di una politica radicale che *contrasta indefinitamente la tendenza alla cristallizzazione dei rapporti di potere in una data società, ponendosi lo scopo di riportare questi ultimi ad uno stato di mobilità tale da permettere la loro costante ridefinizione*: è precisamente al progetto di quest’ultima che Foucault fa riferimento quando, nelle rare occasioni in cui si propone di descrivere

---

<sup>313</sup> Ivi, p. 1393.

<sup>314</sup> Ivi, p. 1396.

<sup>315</sup> Ivi, p. 1394.

<sup>316</sup> Ivi, p. 1397.

<sup>317</sup> Id., *Qu’est-ce que la critique?*, op. cit., p. 37.

<sup>318</sup> Id., *Qu’est-ce que les Lumières?*, op. cit., p. 1393.

<sup>319</sup> Ivi, p. 1389.

<sup>320</sup> Ivi, p. 1388.

<sup>321</sup> Ivi, p. 1390.

<sup>322</sup> Su questa lettura dell’*ethos* come politica critica cfr. J. Butler, *Critique, dissent, disciplinaryity*, art. cit., pp. 785 ss.; cfr. anche l’interpretazione affine proposta in questi anni da Saar, particolarmente significativa perché in dialogo critico costante con la tradizione francofortese: cfr. M. Saar, *Die Form der Macht. Immanenz und Kritik*, in M. Rölli, R. Nigro (a cura di), *Vierzig Jahre “Überwachen und Strafen”. Zur Aktualität der Foucault’schen Machtanalyse*, Transcript Verlag, Bielefeld 2017, pp. 157-174, trad. it. *La forma del potere. Immanenza e critica*, Consecutio Rerum, II, 4 (2018), pp. 61-76; id., *Genealogische Kritik*, in R. Jaeggi, T. Wesche (a cura di), *Was ist Kritik?*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2009, pp. 247-265.

esplicitamente la sua proposta, egli parla di una «destabilizzazione apparentemente senza fine» dei rapporti di potere<sup>323</sup>, di un «ipermilitantismo pessimista»<sup>324</sup>, o ancora della necessità di «essere contro la non-consensualità»<sup>325</sup>: o quando sostiene, in uno dei passaggi a tal proposito più significativi, che «la rimessa in questione delle relazioni di potere, e dell' «agonismo» tra relazioni di potere e intransitività della libertà, sono un compito politico incessante, [...] il compito politico inerente a ogni esistenza sociale»<sup>326</sup>.

Nell'ultimo approdo della sua riflessione, Foucault può sovrapporre così senza residui proposta politica e riflessione filosofica nella figura di un pensiero militante che, pur se sempre rivendicato, trova solo qui la sua formulazione definitiva e coerente: esso assume, infine, la forma di una critica politica che è immediatamente *ethos* e processo di soggettivazione etico-politica, e che oppone all'istanza del potere il principio della sua destabilizzazione indefinita, o in altre parole l'arte di rilanciare senza posa, all'interno del campo strategico che definisce lo spessore della contingenza storica, il lavoro necessariamente sperimentale della libertà. Con l'elaborazione della sua ultima proposta teorica, Foucault perfeziona così definitivamente il suo posizionamento all'interno del dibattito filosofico-politico contemporaneo, configurando in esso un'opzione di assoluta peculiarità e originalità.

E tuttavia, essa rimane soggetta a due nodi aporetici fondamentali, che impediscono di scorgere, in esso, la figura coerente di un progetto politico di emancipazione collettiva, ossia una teoria rigorosamente delineata di una comunità politica desiderabile.

Per quanto riguarda il primo, *esso corrisponde alla mancanza, nel modello di critica definito dall'ontologia di noi stessi, di un fondamento normativo in grado di motivare l'azione politica dei soggetti*: anche quest'ultima, in altri termini, mostra la stessa assenza di normatività che abbiamo visto caratterizzare, per motivi diversi, i precedenti modelli di critica sviluppati da Foucault.

Si tratta in effetti dell'obiezione principale sollevata contro la riflessione di quest'ultimo e le sue implicazioni politiche, con argomenti

---

<sup>323</sup> M. Foucault, *La philosophie analytique de la politique*, op. cit., p. 547.

<sup>324</sup> Id., *À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours*, op. cit., p. 1203.

<sup>325</sup> Id., *Politique et éthique: une interview*, in id., *Dits et écrits*, vol. II, p. 1409.

<sup>326</sup> Id., *Le sujet et le pouvoir*, op. cit., p. 1058.



più o meno cogenti: se per autori come Taylor e Rorty, afferenti alla tradizione ermeneutica, in Foucault sarebbe assente persino l'interesse verso una qualunque giustificazione normativa dell'agire politico<sup>327</sup> – un'argomentazione che appare contraddetta palesemente dalla permanente tensione politica che attraversa per intero la sua opera –, ben più articolate e convincenti appaiono le critiche mosse da alcuni importanti esponenti della teoria critica francofortese, il cui esempio paradigmatico è rappresentato naturalmente da Habermas.

Quest'ultimo ha mostrato, infatti, come il problema della speculazione filosofico-politica foucaultiana non consista affatto in un rifiuto deliberato della questione della normatività dell'agire, ma precisamente nel «criptonormativismo»<sup>328</sup> a cui il suo modello di critica appare soggetto, ossia all'incapacità da parte di quest'ultima di «provare i suoi fondamenti normativi», esibendo così una «partitività» che, seppur ben presente, resta del tutto «arbitraria»<sup>329</sup>. Secondo Habermas, in particolare, la genealogia rifiuta coerentemente il ricorso a una fondazione normativa della sua attività critica in ragione della storizzazione radicale di ogni valore che essa presuppone, ponendosi «non più come critica, ma come tattica, come mezzo della strategia contro una formazione di potere normativamente inattaccabile»<sup>330</sup>; per ciò stesso, tuttavia, essa si scopre impossibilitata a giustificare la necessità, che pure manifesta, di una resistenza da opporre all'azione di quest'ultima. Come riassume Habermas,

se [...] si tratta [...] solo della mobilitazione di forze antagoniste, di confronti e di battaglie ricche di finte, sorge la domanda del perché dovremmo opporre resistenza a questo potere onnipotente che circola nel sistema sanguigno del corpo sociale moderno, anziché adattarvi. In quel caso, anche il mezzo di lotta della genealogia del sapere

---

<sup>327</sup> In particolare, secondo Taylor se «le analisi di Foucault sembrano portare i mali alla luce [...]» egli tuttavia vuole «distanziarsi dalla prospettiva che sembrerebbe inevitabile trarne, e cioè che la negazione o il superamento di questi mali promuova il bene»; Rorty, ancora più esplicito, vede in Foucault «uno stoico, un osservatore spassionato dell'ordine sociale presente, piuttosto che il suo critico coinvolto»: cfr. rispettivamente C. Taylor, *Foucault on freedom and truth*, *Political Theory*, 12, 2 (1984), p. 152; R. Rorty, *Essays on Heidegger and others*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, p. 173.

<sup>328</sup> J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985, trad. it. *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 285.

<sup>329</sup> Ivi, p. 280.

<sup>330</sup> Ivi, p. 287.

sarebbe superfluo. Certo appare chiaro che un'analisi delle forze e delle debolezze dell'avversario è utile a colui che intenda accettare il combattimento – ma perché lottare?<sup>331</sup>

Le obiezioni proposte da Habermas sono state prolungate e sviluppate da alcuni dei suoi principali allievi: secondo Fraser, in particolare, «in quanto Foucault non ha basi per distinguere, ad esempio, tra forme di potere che implicano una dominazione e forme che non la implicano, egli appare rivendicare un rifiuto unilaterale e massivo della modernità in quanto tale»<sup>332</sup>, intesa in questo contesto come aspirazione a fornire uno sfondo di valori universali in grado di giustificare progetti emancipativi; Benhabib, distinguendo due momenti definitivi in ogni forma di critica – quello descrittivo-diagnostico, da una parte, e quello anticipatorio-utopico dall'altro –, ha sostenuto come la genealogia foucaultiana, mancando di una qualunque normatività, non può che configurarsi come una semplice descrizione, incapace di assurgere al livello di una critica vera e propria e perciò di accedere alla dimensione della proposizione etico-politica<sup>333</sup>.

Nel suo complesso, anche questa linea argomentativa non risulta esente da aspetti problematici: in particolare, essa si fonda sulla presupposizione di un unico modello, epistemologico, di critica filosofica che esclude per definizione la possibilità stessa di un modello politico di critica come quella genealogica, nelle diverse formulazioni che Foucault ne ha fornito. Come ha ben mostrato Owen, «Habermas fallisce nel riconoscere le rivendicazioni della genealogia e questa elusione della genealogia è una conseguenza necessaria della [...] sua pratica critica» in quanto «presuppone che la genealogia possa essere giudicata correttamente nei termini della sua capacità di soddisfare i criteri di una pratica critica post-metafisica»<sup>334</sup> da lui definiti appunto in termini epistemologici. Alla medesima divergenza tra modelli di critica fa poi riferimento Butler quando sottolinea come Habermas risulti

---

<sup>331</sup> Ibidem.

<sup>332</sup> N. Fraser, *Unruly practices: power, discourse and gender in contemporary social theory*, Polity Press, Cambridge 1989, pp. 32-33.

<sup>333</sup> Cfr. S. Benhabib, *Critique, norm, and utopia. A study of the foundations of critical theory*, Columbia University Press, New York 1986.

<sup>334</sup> D. Owen, *Orientation and enlightenment: an essay on critique and genealogy*, op. cit., p. 37.

«curiosamente acritico riguardo il senso stesso di normatività da lui impiegato», poiché «la domanda, “cosa dobbiamo fare, noi?” presuppone che il “noi” sia già stato formato e sia conosciuto, che la sua azione sia possibile e che il campo in cui può agire sia già delimitato»<sup>335</sup>: precisamente le questioni che si pone la genealogia, con la quale si tratta appunto, nei termini di un passo foucaultiano già citato, non di fare la critica del potere sulla base di una qualche verità universale, ma di rendere possibile la comparsa stessa di una soggettivazione etico-politica, vale a dire quelle trasformazioni del soggetto e del suo rapporto con la verità prodotte nel movimento stesso con il quale quest'ultimo si libera dal potere.

E tuttavia, riconoscere lo statuto politico della critica genealogica non risolve il problema della sua assenza di normatività: se la sua legittimità in quanto attività critica giace nella sua natura di pratica di liberazione da una determinata configurazione di potere, ciò non spiega ancora perché, tutto sommato, essa dovrebbe essere preferibile allo stato di coercizione da cui si sottrae, «perché e come»<sup>336</sup> i soggetti dovrebbero impegnarsi in un tale progetto. La critica come *ethos*, come performance politica, lascia insomma del tutto ingiustificata la necessità, che pure rivendica, della sua stessa azione, e dunque impregiudicata la domanda habermasiana sulla preferibilità di questa stessa necessità: «strettamente dipendente dall'attualità», riassume Rochlitz, «la teoria critica [di Foucault] [...] non può esplicitare i criteri in nome dei quali essa polemizza contro certe forme storiche del potere, del sapere o della soggettività [...], nella misura in cui non c'è distanza con l'atto sovversivo della sua attività di messa in questione [questionnement]»<sup>337</sup>. Le osservazioni polemiche di Habermas e dei suoi allievi, pur basandosi su presupposti teorici discutibili, conducono nondimeno a una conclusione valida.

Si tratta, d'altronde, di un nodo aporetico evidenziato con rigore dalla critica foucaultiana: è ciò che, ad esempio, sottolinea Han quando, lucidamente, nota come «storicizzando il rapporto tra la verità e il potere, [Foucault] apre la possibilità di una critica», ma, «così facendo, condanna

---

<sup>335</sup> J. Butler, *Invece la critica di Foucault è preziosa*, op. cit., p. 157.

<sup>336</sup> J. Oksala, *Foucault on freedom*, op. cit., p. 178.

<sup>337</sup> R. Rochlitz, *Esthétique de l'existence. Morale postconventionnelle et théorie du pouvoir chez Foucault*, in AA. VV. (a cura di), *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale (Paris 9, 10, 11 Janvier 1988)*, Seuil, Paris 1989, pp. 289-290.

quest'ultima a restare senza alcun fondamento se non soggettivo»<sup>338</sup>, dove quest'ultima precisazione corrisponde chiaramente all'accusa di criptonormativismo formulata dai francofortesi. Nel suo studio più recente e più aggiornato sulle acquisizioni della critica e della filologia foucaultiane, Lemke fornisce un ottimo riassunto della questione:

La concezione foucaultiana della relazione tra teoria e critica contiene punti di difficoltà e debolezze. [...] Se accettiamo semplicemente le norme implicate in certe lotte, cosa ci garantisce che queste norme siano “più giuste” o “migliori” di quelle contro cui si oppongono? Come si possono comparare norme confliggenti? Perché dovremmo preferire le valutazioni normative di Foucault, una figura della sinistra, a quelle rivendicate da persone di destra, che giudicano gli immigrati e i sindacati il vero problema? Non è forse necessario, al fine di difendere le nostre convinzioni, basarci sul solido fondamento della natura umana e di valori universali? Questi problemi rimangono indubbiamente irrisolti nel lavoro di Foucault. Inoltre, la genealogia è incapace di offrire una risposta.<sup>339</sup>

L'altro nodo aporetico su cui la riflessione filosofico-politica foucaultiana appare arenarsi è costituito, d'altro canto, dalla sua *incapacità di pensare un soggetto politico collettivo*. Il fatto che le tecniche di cura di sé e di costruzione estetica di se stessi permettano di pensare una soggettivazione indissociabilmente etica e politica – rendendo del tutto fuori luogo le critiche, pure rivolte a Foucault, di essere approdato con la sua ultima riflessione a una forma di individualismo estetizzante – lascia infatti ancora del tutto impregiudicato il problema di pensare il loro farsi comunitarie, la loro possibilità di configurare un processo di soggettivazione collettiva. Come abbiamo già sostenuto, si tratta di una questione che dopo il reportage iraniano Foucault non potrà più in maniera esplicita: certo, è possibile rintracciare,

---

<sup>338</sup> B. Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, op. cit., p. 216.

<sup>339</sup> T. Lemke, *A critique of political reason. Foucault's analysis of modern governmentality*, op. cit., p. 376. Per altri interpreti riconducibili in modo diverso a questa medesima linea, cfr. soprattutto W. Brown, *Genealogical politics*, in J. Moss (a cura di), *The later Foucault: politics and philosophy*, Sage, London 1998, pp. 33-49; T. R. Flynn, *Foucault and the politics of postmodernity*, *Noûs*, 23 (1989), 187-198; J. Rajchman, *Michel Foucault: the freedom of philosophy*, Columbia University Press, New York 1985; C. Koopman, *Genealogy as critique: Foucault and the problems of modernity*, Indiana University Press, Bloomington 2013; D. C. Hoy, *Genealogy, phenomenology, critical theory*, *Journal of the Philosophy of History* 2, 3 (2008), pp. 276-294.

nelle ricerche foucaultiane di questi anni, alcuni accenni di risposte possibili al problema; ma esse rimangono, senza eccezione, allo stato di suggestioni non elaborate, inviti più o meno provocatori ed estemporanei che non costituiscono però, in nessun caso, una trattazione sistematica.

In particolare, Foucault attira più volte l'attenzione sulla natura comunitaria delle scuole filosofiche ellenistiche in cui si sviluppò l'età dell'oro della cultura e delle pratiche del sé<sup>340</sup>: per quanto si tratti di una questione piuttosto anodina in relazione al problema di cui ci stiamo occupando, è in queste pagine che Foucault comincia a riflettere attorno a delle nozioni – *forma di vita, modo di vita* – che porteranno a quelli che possiamo considerare i tentativi più espliciti di porre la questione del soggetto politico collettivo nell'ultima fase della sua produzione teorica. Essi si concentrano soprattutto in diversi interventi incentrati su alcune forme di vita condivise sperimentate dalle comunità omosessuali statunitensi in quegli anni, e che egli aveva avuto occasione di conoscere. È in questi scritti che Foucault tematizza l'idea di modo di vita come condivisione di una certa costruzione etica del sé:

Questa nozione di modo di vita mi sembra importante. [...] Un modo di vita può essere condiviso da individui di età, statuto, attività sociali differenti. Può dar luogo a delle relazioni intense che non assomiglino a nessuna di quelle istituzionalizzate e mi sembra che un modo di vita possa dare luogo a una cultura, a un'etica. Essere gay è, credo, [...] cercare di definire e di sviluppare un modo di vita.<sup>341</sup>

In ragione della loro sostanziale unicità negli scritti foucaultiani, questi interventi hanno attirato l'attenzione di diversi critici interessati alle possibilità di pensare, in Foucault, forme di una costruzione collettiva del sé<sup>342</sup>: e tuttavia, come si vede, esse rimangono poco più che abbozzi, su cui Foucault si sofferma brevemente e in maniera del tutto estemporanea. In generale, il problema del divenire collettivo della soggettivazione etico-politica finisce per rimanere, nella riflessione sulle pratiche dell'estetica dell'esistenza, sostanzialmente inavaso: la

---

<sup>340</sup> Cfr. ad es. M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, op. cit., pp. 98 ss.

<sup>341</sup> Id., *De l'amitié comme mode de vie* (intervista con R. de Ceccaty, J. Danet, J. Le Bitoux), in id., *Dits et écrits*, op. cit., vol. II, p. 984.

<sup>342</sup> Cfr. in particolare J. Revel, *Identità, natura, vita: tre decostruzioni biopolitiche*, op. cit., pp. 138 ss.; J. Simons, *Foucault and the political*, op. cit., pp. 95 ss.

concezione foucaultiana del lavoro su di sé, pur se nient'affatto apolitica, permane in altre parole «altamente individualizzata»<sup>343</sup>.

Prova ulteriore ne sia il carattere esasperatamente individuale della pratica che rappresenta, come abbiamo visto, il caso paradigmatico della sovrapposizione tra dimensione etica e politica delle tecniche del sé. È vero che, a tal proposito, Foucault si spinge talvolta a evocare un non meglio precisato «spazio di libertà»<sup>344</sup> che la pratica parrhesiastica sarebbe in grado di aprire, e nel quale è stata scorta la possibilità di pensare una dimensione comunitaria nella forma di una nuova concezione dello spazio pubblico della politica: si tratta, tuttavia, di una questione che le ricerche foucaultiane si limitano a sollevare, senza rispondervi<sup>345</sup>. Come ha notato Luxon, «la descrizione delle pratiche collettive» del sé rimane, anche in relazione alla parrhesia, «l'elemento più debole»<sup>346</sup> della riflessione di Foucault.

---

<sup>343</sup> L. Zerilli, *Feminism and the abyss of freedom*, University of Chicago Press, Chicago 2005, p. 15. Si vedano anche i giudizi critici elaborati a tal proposito da Hiley e Allen: cfr. rispettivamente D. Hiley, *Foucault and the question of Enlightenment*, *Philosophy and social criticism*, 11 (Summer 1985), pp. 63-84; A. Allen, *The politics of our selves. Power, autonomy, and gender in contemporary critical theory*, op. cit., pp. 68 ss.

<sup>344</sup> Cfr. ad es. M. Foucault, *La parrèsia*, op. cit., p. 29.

<sup>345</sup> Cfr. N. Luxon, *Authority, interpretation, and the space of the parrhesiastic encounter*, *Materiali Foucaultiani*, III, 5-6 (2014), pp. 71-90.

<sup>346</sup> Ead., *Crisis of authority. Politics, trust, and truth-telling in Freud and Foucault*, op. cit., p. 200. Altri tentativi critici di scorgere nella parrhesia un divenire collettivo delle pratiche di costruzione etico-politica del sé hanno seguito approcci differenti, e appaiono in generale meno convincenti di quello proposto da Luxon: tutti, in ogni caso, sono caratterizzati da una vaghezza essenziale, che conferma la tesi che qui difendiamo. In particolare, alcuni hanno cercato di sviluppare, a tal fine, la sua natura, senz'altro sottolineata da Foucault, di nodo tra governo di sé e degli altri, tra lavoro di costruzione estetica del sé e rapporto politico all'altro: esempi di questo approccio includono la lettura per altro stimolante di Vaccaro, per il quale la parrhesia permette il passaggio da un'etopoietica individuale a un'etopolitica collettiva grazie alla sua «forza di risonanza [in grado di] produrre una stilizzazione collettiva della vita stessa» (cfr. S. Vaccaro, *De l'éthopoiesis à l'éthopolitique*, in O. Irrera, S. Vaccaro (a cura di), *La pensée politique de Foucault*, op. cit., p. 66), e l'interpretazione decisamente più in dialogo con la scienza politica di Bech Dyrberg (Cfr. T. Bech Dyrberg, *Foucault on the politics of parrhesia*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2014). Altri hanno piuttosto lavorato sulla possibilità di un ripensamento della retorica politica democratica che la parrhesia sarebbe in grado di dischiudere: si tratta delle letture di autori come Saxonhouse, Markovitz, Garsten e soprattutto Allen, che ha sostenuto la tesi di una sostanziale contiguità teorica tra la teoria foucaultiana della parrhesia e l'etica habermasiana del discorso (Cfr. A. Saxonhouse, *Free speech and democracy in ancient Athens*, Cambridge University

Come si sarà intuito, si tratta di due questioni in realtà inscindibili l'una dall'altra: senza un fondamento normativo per l'agire, la possibilità di pensare un progetto di emancipazione collettiva appare del tutto irrisolvibile. Nel loro intreccio, esse disegnano così i contorni di quello che abbiamo definito il problema dello statuto della comunità politica nella riflessione di Foucault.

Ora, la tesi che ci guiderà nei prossimi capitoli è che *per risolvere tale questione sia necessario rivolgersi ad un'opera filosofica apparentemente lontanissima da quella foucaultiana: vale a dire, quella di Ludwig Wittgenstein*. È attraverso l'utilizzo di uno strumentario concettuale mutuato da quest'ultima che ci sarà possibile tornare sulla riflessione filosofico-politica di Foucault, per risolverne i nodi aporetici appena evidenziati e sviluppare, a partire da essa, una concezione infine soddisfacente della comunità politica.

Nel prossimo capitolo, ripercorreremo a partire da un punto di vista specifico l'itinerario concettuale della ricerca wittgensteiniana, per ricavare da essa ciò che ci servirà per ottemperare, nel terzo e ultimo capitolo, all'obiettivo teorico appena esplicitato.

---

Press, New York 2006; E. Markovits, *The politics of sincerity: Plato, frank speech and democratic persuasion*, Penn State University Press, Philadelphia 2009; B. Garsten, *Saving persuasion*, Harvard University Press, Cambridge 2006; A. Allen, *The politics of ourselves: power, autonomy, and gender in contemporary theory*, op. cit. Per una discussione approfondita di questa letteratura critica si rimanda a N. Luxon, *Crisis of authority. Politics, trust and truth-telling in Freud and Foucault*, op. cit., pp. 142-145, 172).

## II Wittgenstein: dal soggetto alla voce

Proporre in questa sede una presentazione, ancorché sommaria, dell'opera di Wittgenstein nel suo complesso esula, ovviamente, dai nostri scopi, oltre che dalle nostre possibilità: pur avendo pubblicato in vita soltanto quattro testi – oltre al *Tractatus logico-philosophicus*, un dizionario di tedesco per le scuole elementari, un articolo e una recensione –, il suo gigantesco lascito testamentario, il così detto *Nachlass*, ha portato alla pubblicazione di numerosissimi testi che spaziano in pressoché ogni ambito della riflessione filosofica, e che ci sarebbe del tutto impossibile riassumere.

Ci concentreremo, piuttosto, sulle implicazioni etico-politiche del suo lavoro. Si tratta, anche in questo caso, di un ambito sconfinato, che ha dato adito ad una pletera di linee interpretative diverse e sovente discordanti, quando non del tutto opposte, la cui disamina costituisce un comodo punto di partenza per i nostri scopi<sup>1</sup>. Essa ci permetterà in effetti di esplicitare la corrente interpretativa, composita e polivoca, alla quale ci rifacciamo nella complessa operazione di accostamento e ibridazione tra le filosofie di Wittgenstein e Foucault che ci proponiamo in questo lavoro.

Sono sostanzialmente tre le posizioni che hanno dominato per lungo tempo il dibattito sul significato etico-politico dell'opera wittgensteiniana, e che continuano a riscuotere ancora adesso un discreto successo.

La prima ha visto in Wittgenstein un pensatore fondamentalmente e irriducibilmente *apolitico*. Egli sarebbe stato del tutto disinteressato a qualunque tipo di questione politica, relegata, al pari dei problemi dell'etica e dell'estetica, ad un ambito per definizione precluso alla riflessione filosofica. Si tratta della posizione che ha dominato largamente il primo periodo della ricezione dell'opera di

---

<sup>1</sup> La cartografia proposta di seguito delle diverse posizioni che hanno animato il dibattito in questione prende spunto, pur se con delle significative modifiche, dall'ottimo e aggiornato riassunto fornito recentemente da Mazzeo: Cfr. M. Mazzeo, *Il bambino e l'operaio. Wittgenstein filosofo dell'uso*, Quodlibet, Macerata 2016, pp. 51-53.



Wittgenstein, che ha inizio subito dopo la pubblicazione del *Tractatus logico-philosophicus* e che coincide, in particolare, con la ricezione di cui quest'ultimo fu oggetto da parte dei principali sostenitori del positivismo logico, tra cui vanno annoverati Carnap, Schlick, Hahn e Neurath<sup>2</sup>. Essa ha tuttavia continuato a godere di estrema popolarità anche dopo la morte di Wittgenstein, costituendo parte integrante dell'interpretazione della sua opera fornita dalla maggioranza dei filosofi di orientamento analitico e giocando in effetti un ruolo fondamentale nella definizione generale del concetto stesso di filosofia analitica. In questo contesto, la supposta apoliticità del pensiero wittgensteiniano, e di conseguenza l'impossibilità di trarre da esso alcun argomento di interesse per la riflessione filosofico-politica, erano inserite in una immagine più ampia dell'opera di Wittgenstein secondo la quale quest'ultima avrebbe costituito uno dei primi tentativi sistematici di costruzione di un metodo scientifico per la filosofia, con la conseguente riconfigurazione di quest'ultima nei termini di una teoria della logica generale degli enunciati.

Con la progressiva perdita d'importanza della ricerca wittgensteiniana per la tradizione analitica, il cui inizio si può far risalire alla così detta svolta cognitivista degli anni Sessanta<sup>3</sup>, questa posizione ha continuato ad essere sostenuta, su basi diverse, da interpreti come Jones<sup>4</sup>, Schulte<sup>5</sup> e, più recentemente, Ball<sup>6</sup> e Uschanov<sup>7</sup>; ma l'interpretazione classica dell'opera di Wittgenstein sviluppata in ambito analitico, con le implicazioni che abbiamo visto, esercita ancora

---

<sup>2</sup> Sui rapporti tra Wittgenstein e i positivisti logici si veda il classico testo di Baker: cfr. G. P. Baker, *Wittgenstein, Frege and the Vienna Circle*, Blackwell, Oxford 1988.

<sup>3</sup> Cfr. H.-L. Glock, *A Wittgenstein dictionary*, Blackwell, Oxford 1996, p. 29. Per una ricostruzione complessiva delle alterne vicende della ricezione di Wittgenstein in ambito analitico si rimanda a P. Tripodi, *Dimenticare Wittgenstein. Una vicenda della filosofia analitica*, Il Mulino, Bologna 2009.

<sup>4</sup> Cfr. K. Jones, *Is Wittgenstein a conservative philosopher?*, *Philosophical Investigations*, 9, 4 (1986), pp. 274-287.

<sup>5</sup> Cfr. J. Schulte, *Wittgenstein and conservatism*, *Ratio*, 25 (1983), pp. 69-80.

<sup>6</sup> Cfr. T. Ball, *Political theory and conceptual change*, in A. Vincent (a cura di), *Political theory: tradition and diversity*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, pp. 28-44.

<sup>7</sup> Cfr. T. P. Uschanov, *Ernest Gellner's criticisms of Wittgenstein and ordinary language philosophy*, in G. Kitching, N. Pleasants (a cura di), *Marx and Wittgenstein. Knowledge, morality, and politics*, Routledge, London-New York 2002, pp. 23-46.

un'influenza profonda nel dibattito filosofico contemporaneo, pur se la sua natura estremamente parziale e sostanzialmente fuorviante è ormai riconosciuta dalla maggioranza degli interpreti e degli storici della filosofia<sup>8</sup>.

Una seconda posizione è formata da un gruppo di interpretazioni molto diverse fra loro, ma accomunate dalla tesi fondamentale della natura politicamente *conservatrice* della riflessione wittgensteiniana, in particolare di quella post-*Tractatus* – il così detto secondo Wittgenstein. Secondo questi autori, concetti come quelli di gioco linguistico e forma di vita, nonché la nota tesi wittgensteiniana secondo la quale l'attività filosofica dovrebbe limitarsi a segnalare gli usi del linguaggio fuorvianti poiché metafisici riportandoli così al loro uso nel linguaggio ordinario, implicherebbero chiaramente una difesa conservatrice delle tradizioni socio-culturali della propria comunità e più in generale la negazione della possibilità di una qualunque posizione critica verso le proprie pratiche sociali. Se infatti da un lato il significato di un'espressione linguistica è dato soltanto dall'uso concreto che di essa fanno i parlanti, a sua volta parte di una forma di vita specifica che sola lo rende intelligibile in quanto rappresenta il contesto socio-culturale in cui è organicamente inserito, e, dall'altro, non esiste alcuna maniera trascendentale o universale di determinare la correttezza di una proposizione, ciò significa che non è possibile esercitare alcuna attività critica sulle proprie pratiche. La filosofia di Wittgenstein si risolverebbe così in una accettazione passiva delle specificità delle singole forme di vita, respingendo letteralmente nell'insensatezza la possibilità di criticarle e di trasformarle.

Si tratta di tesi espresse in maniera estremamente radicale innanzitutto dai primi esponenti della Scuola di Francoforte, che furono per altro i primi a discutere, in ambito continentale, l'opera di Wittgenstein: paradigmatico è il caso di Marcuse, secondo il quale quest'ultima non sarebbe altro che «una giustificazione intellettuale per quello che la società ha da lungo tempo realizzato», cioè «la

---

<sup>8</sup> Il testo forse più importante ad aver sistematicamente contestato l'appartenenza di Wittgenstein al filone analitico, mostrando come essa debba piuttosto essere necessariamente collocata nel contesto filosofico e culturale della Vienna del primo-Novecento è il classico e già citato *Wittgenstein's Vienna* di Janik e Toulmin, sul quale torneremo diffusamente nel corso del presente capitolo: cfr. A. Janik, S. Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, op. cit.

denigrazione dei modi alternativi di pensare che contraddicono l'universo stabilito del discorso»<sup>9</sup>. Una condanna simile è espressa anche da Adorno, in riferimento tuttavia al primo Wittgenstein, reo a suo parere di aver completamente frainteso lo statuto dell'attività filosofica: quest'ultima consisterebbe infatti non nel tacere su ciò che non può essere detto, ma al contrario nello «sforzo permanente e quanto si voglia disperato di dire ciò che a rigore non può essere detto»<sup>10</sup>. Più sottile, su questo punto, la posizione di Lukács, secondo il quale questo rifiuto di ammettere nell'ambito della filosofia questioni impossibili da esprimere rigorosamente con il linguaggio della logica e della scienza, come quelle politiche, menzionandole tuttavia proprio in questo diniego, renderebbe quella di Wittgenstein una sorta di versione particolarmente consapevole di neopositivismo che evidenzerebbe al contempo la natura filosoficamente fallimentare di quest'ultimo<sup>11</sup>.

L'idea che Wittgenstein debba essere considerato un filosofo politicamente conservatore è stata sovente sostenuta anche dalla critica wittgensteiniana in senso stretto, che ha preso generalmente le mosse da argomenti in parte diversi e meno ideologici di quelli dei francofortesi, come alcuni aspetti della sua biografia e l'influenza esercitata sulla sua speculazione dalle opere di autori associati alla tradizione politica del conservatorismo come Spengler<sup>12</sup>.

Ad una terza posizione sono infine riconducibili una serie di letture, nonché di usi specifici di concetti wittgensteiniani in altre discipline delle scienze umane, che, concentrandosi sulle tesi più note

---

<sup>9</sup> H. Marcuse, *One-dimensional man: studies in the ideology of advanced industrial society*, Beacon Press, Boston 1964, trad. it. *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino 1967, p. 186.

<sup>10</sup> T. W. Adorno, *Philosophische Terminologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973, trad. it. *Terminologia filosofica*, Einaudi, Torino 2007, p. 77.

<sup>11</sup> Cfr. G. Lukács, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, Luchterhand Verlag, Neuwied-Darmstadt 1984, trad. it. *Ontologia dell'essere sociale*, Pgreco, Roma 2012.

<sup>12</sup> Le prese di posizione più note e discusse in questo ambito sono state quelle di Gellner, Nyiri e Bloor: cfr. rispettivamente E. Gellner, *Word and things. A critical account of linguistic philosophy and a study on ideology*, Beacon Press, Boston 1959, trad. it. *Parole e cose. Un contributo critico all'analisi del linguaggio e uno studio sulla filosofia linguistica*, Il Saggiatore, Milano 1961; J. K. Nyiri, *Tradition and individuality. Essays*, Srpinger, Dordrecht 1976, in particolare pp. 1-24; D. Bloor, *Wittgenstein as a conservative thinker*, in M. Kusch (a cura di), *The sociology of philosophical knowledge*, Springer, Dordrecht 2000, pp. 1-14.

del Wittgenstein delle *Ricerche filosofiche* e degli scritti coevi, ne forniscono un'interpretazione *progressista* diametralmente opposta a quelle appena descritte. Per questi autori, l'attenzione di Wittgenstein per le specificità culturali proprie alle singole forme di vita aprirebbe la strada ad una forma di multiculturalismo in grado di valorizzare e tutelare le differenze in seno alle società; in questo contesto, la critica wittgensteiniana di ogni posizione trascendentale e normativa costituirebbe non un limite, ma una risorsa, in quanto si configurerebbe come superamento necessario del razionalismo occidentale e delle sue pretese totalizzanti in direzione di forme più o meno decise di relativismo culturale ed etico.

A questa linea interpretativa sono innanzitutto riconducibili alcuni utilizzi degli strumenti concettuali del secondo Wittgenstein in ambito antropologico e sociologico, di cui gli esempi principali sono costituiti, rispettivamente, da Winch<sup>13</sup> e da Geertz<sup>14</sup>; ma è soprattutto con l'avvento del postmodernismo che questa interpretazione politica di Wittgenstein è diventata comune nel dibattito propriamente filosofico. Senza poterci dilungare in questa sede sulle particolarità delle singole posizioni, ci limitiamo qui a menzionare i due esempi a tal proposito più paradigmatici: innanzitutto, l'uso che Lyotard ha fatto di alcuni concetti wittgensteiniani nella costruzione della sua teoria della postmodernità<sup>15</sup>, in cui la speculazione di Wittgenstein riveste un ruolo fondamentale – Lyotard giunge a definirla un prologo ad una postmodernità decorosa<sup>16</sup>; in secondo luogo, la lettura proposta da Rorty, secondo il quale l'opera di Wittgenstein costituirebbe un tassello fondamentale per un superamento neopragmatista della tradizione metafisica ed epistemologica occidentale e delle sue pretese fondazionaliste, in direzione di una riformulazione della razionalità come insieme di giochi linguistici situati e contingenti verso cui assumere un atteggiamento di

---

<sup>13</sup> Cfr. P. Winch, *The idea of a social science*, Routledge, London-New York 1958, trad. it. *Il concetto di scienza sociale e le sue relazioni con la filosofia*, Il Saggiatore, Milano 1972.

<sup>14</sup> Cfr. C. Geertz, *The interpretation of cultures*, Basic Books, New York 1973, trad. it. *L'interpretazione delle culture*, Il Mulino, Bologna 1987.

<sup>15</sup> Cfr. J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Les Éditions de Minuit, Paris 1979, trad. it. *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano 1985; id., *Le Différend*, Les Éditions de Minuit, Paris 1983, trad. it. *Il dissidio*, Feltrinelli, Milano 1983.

<sup>16</sup> Cfr. id., *Il dissidio*, op. cit., p. 14.

fondamentale ironia, in grado inoltre di fornire le basi per un ripensamento radicale dello spazio politico democratico<sup>17</sup>.

Per completare il quadro appena tratteggiato, appare a questo punto necessario soffermarsi brevemente su una critica estremamente influente dell'opera di Wittgenstein e in particolare dei suoi possibili impieghi nella riflessione politica e morale, e che è stata mossa nel corso degli anni Sessanta e Settanta da Apel e Habermas. Si tratta di una presa di posizione che affonda le sue radici nella prima ricezione francofortese di Wittgenstein, ma che apporta delle novità teoricamente fondamentali e che risulta di estremo interesse in questa sede poiché divenuta, nel corso degli anni, una lettura piuttosto comune nell'ambito della filosofia politica contemporanea: menzionarla appare dunque un necessario completamento della rassegna del dibattito sulle interpretazioni politiche di Wittgenstein che stiamo qui proponendo.

I due autori riconoscono esplicitamente la centralità della riflessione wittgensteiniana per la così detta svolta linguistica della filosofia novecentesca, da cui secondo entrambi è necessario prendere le mosse per ripensare la teoria critica della società e per la costruzione di proposte etico-politiche normative. In particolare, l'attenzione di Wittgenstein per il carattere irriducibilmente intersoggettivo del linguaggio e per l'inestricabile legame tra lingua e prassi ha costituito un punto di riferimento fondamentale per lo sviluppo di una teoria dell'azione comunicativa e della ragione discorsiva, scopo ultimo delle speculazioni di entrambi. Tuttavia, sia Habermas che Apel sottolineano l'impossibilità di ricavare, dalla filosofia di Wittgenstein, lo spazio per una posizione critica nei confronti delle proprie pratiche sociali e linguistiche e, di conseguenza, di trarre da essa una qualche posizione normativa.

---

<sup>17</sup> Cfr. R. Rorty, *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton University Press, Princeton 1979, trad. it. *La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani, Milano 2004; id., *Consequences of pragmatism*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1982, trad. it. *Conseguenze del pragmatismo*, Feltrinelli, Milano 1986; id., *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, trad. it. *La filosofia dopo la filosofia. Contingenza, ironia e solidarietà*, Laterza, Roma-Bari 2017. Sull'interpretazione rortiana di Wittgenstein, si veda P. Horwich, *Rorty's Wittgenstein*, in A. Ahmed (a cura di), *Wittgenstein's philosophical investigations. A critical guide*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 145-161.

In particolare, Apel sottolinea l'assenza, in essa, di una legittimazione teorica del gioco linguistico della filosofia in quanto pratica critica che Wittgenstein stesso sembra giocare nelle sue ricerche – rendendo dunque impossibile comprendere come essa possa avere uno sguardo complessivo e dall'alto sulle pratiche linguistiche ordinarie e, al contempo, essere solo un gioco linguistico tra gli altri<sup>18</sup>. Habermas, dal canto suo, aggiunge a questa tesi l'ulteriore aggravante costituita dal fatto che le forme di vita e i giochi linguistici sembrano essere concepite da Wittgenstein come delle monadi impossibilitate a comunicare tra loro, una posizione teorica che appare rendere ancora più paradossale la possibilità dell'attività critica della filosofia<sup>19</sup>.

Ora, punto di partenza della nostra discussione sul significato politico dell'opera di Wittgenstein è che le interpretazioni di cui abbiamo appena dato conto siano fondamentalmente fuorvianti; e, inoltre, che esse lo siano poiché basate su un fraintendimento generale della natura della speculazione wittgensteiniana, nonché della concezione dello statuto dell'attività filosofica che da essa scaturisce. Come ha notato Crary in un influente contributo, queste posizioni, pur nella loro eterogeneità e negli esiti opposti a cui pervengono, appaiono accomunate da una tesi di fondo che la studiosa denomina *tesi dell'inviolabilità*, e che è definibile in generale come l'idea che le singole forme di vita siano immuni da ogni critica esterna all'insieme di significati e di pratiche linguistiche che le caratterizzano<sup>20</sup>. In effetti, sia le interpretazioni che sostengono la natura apolitica della riflessione wittgensteiniana nelle sue diverse fasi, sia le letture conservatrici e progressiste che si concentrano invece per lo più sul secondo Wittgenstein, concordano curiosamente sull'assunto di una fondamentale impermeabilità delle forme di vita, differenziandosi soltanto nell'interpretazione che di quest'ultima viene fornita: se per le prime tale impermeabilità conferma una volta di più l'apoliticità del pensiero wittgensteiniano, per Gellner, Nyiri e tutti i sostenitori di un

---

<sup>18</sup> Cfr. ad es. K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973, trad. it. parziale *Comunità e comunicazione*, Rosenberg & Sellier, Torino 1977, pp. 3-46.

<sup>19</sup> Cfr. J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Philosophische Rundschau, numero speciale (1967), trad. it. *Logica delle scienze sociali*, Il Mulino, Bologna 1970.

<sup>20</sup> Cfr. A. Crary, *Wittgenstein's philosophy in relation to political thought*, in A. Crary, R. Read (a cura di), *The new Wittgenstein*, Routledge, London-New York 2000, p. 120.

Wittgenstein conservatore essa sfocerebbe in un elogio delle tradizioni di una comunità che considera un'assurdità logica ogni tentativo di riforma o di trasformazione culturale, sociale o politica; secondo studiosi come Rorty, invece, essa sarebbe la via di accesso ad un pluralismo culturale e politico compiutamente post-metafisico. Infine, è proprio questa impermeabilità ad aver costituito l'oggetto della critica habermasiana ed apeliana che abbiamo appena ricordato.

Tale tesi risulta, tuttavia, una lettura grossolana e in ultima analisi fallace della speculazione filosofica di Wittgenstein. Conseguentemente, una nuova interpretazione politica della sua opera dovrà passare da una riconsiderazione generale di alcuni temi fondamentali della sua ricerca. Ed è precisamente questo doppio obiettivo che, a partire dagli anni Sessanta del secolo scorso, è stato perseguito da una linea interpretativa della critica wittgensteiniana che, inizialmente raccolta intorno alla figura fondamentale di Cavell, si è via via sviluppata in una corrente sempre più influente e nota, a partire dagli anni Duemila, come *New Wittgenstein*, tra i cui principali interpreti vanno annoverati senz'altro figure come Diamond, Conant e Crary. Ciò che accomuna questi autori, pur nella diversità delle posizioni espresse, è in effetti la convinzione per cui questi due obiettivi non siano in realtà che un'unica tesi di fondo, i cui due poli sono strettamente dipendenti l'uno dall'altro e a rigore indistinguibili: vale a dire, che *una riconsiderazione generale della produzione filosofica di Wittgenstein ne illumina il carattere fondamentale etico e politico; e, viceversa, che per cogliere quest'ultimo sia necessaria una radicale rilettura della sua intera opera.*

Le loro tesi hanno provocato, da un lato, un profondo stravolgimento dell'interpretazione dell'opera di Wittgenstein, venendo recepite e prolungate da studiosi come Gargani e Bouveresse; e, dall'altro, una conseguente revisione radicale dell'interpretazione politica di Wittgenstein che ha suscitato, come vedremo nel prossimo capitolo, l'interesse di alcuni importanti filosofi politici come Pitkin e Mouffe. Si è progressivamente formato, così, un ambito di studi largo, plurale e frastagliato, che rende finalmente possibile apprezzare la reale portata delle implicazioni etico-politiche della filosofia di Wittgenstein e in cui il presente lavoro di ricerca si inserisce esplicitamente: è a partire da esso, infatti, che sarà possibile ricavare lo strumentario concettuale

necessario all'operazione di integrazione della riflessione politica foucaultiana di cui è questione nel presente lavoro.

Il capitolo sarà suddiviso nel modo seguente.

Nel primo paragrafo ripercorreremo, per sommi capi, la storia della ricezione dell'opera wittgensteiniana, soffermandoci in particolare sulla formazione e sulle caratteristiche di quell'insieme di letture definite, come vedremo, *interpretazione standard*, e che ha costituito per lungo tempo la linea interpretativa considerata ortodossa.

Passeremo poi ad una presentazione dell'interpretazione complessiva del pensiero wittgensteiniano fornita dagli interpreti del *new Wittgenstein*, che di tale ortodossia costituisce, appunto, una critica articolata: nel secondo paragrafo, ci soffermeremo in particolare sulla cosiddetta lettura risoluta del *Tractatus*, che ne costituisce un punto di partenza ineludibile; nel terzo, continueremo la nostra analisi di questa linea interpretativa analizzando la rilettura del tardo Wittgenstein da essa proposta.

Infine, il quarto paragrafo sarà dedicato all'interpretazione complessiva della filosofia wittgensteiniana proposta da questo tipo di letture, che ne mostrano, come abbiamo già anticipato, la natura etico-politica, in un senso peculiare che verrà illustrato nel dettaglio. Termineremo proponendo, sulla scia dei lavori di Cavell, di identificare nell'idea di perfezionismo il concetto in grado di riassumere il significato etico-politico dell'opera wittgensteiniana e la riconfigurazione del soggetto in termini di voce in cui esso si sostanzia: ed è proprio nel concetto perfezionista di voce che identificheremo il mezzo concettuale attraverso il quale portare a termine, nel capitolo successivo, la nostra proposta teorica.

## 2.1. Sviluppo e caratteri dell'interpretazione standard

Più che per ogni altro filosofo del Novecento, un'esposizione anche succinta e tematicamente orientata della filosofia di Wittgenstein deve necessariamente prendere le mosse dalla tormentata vicenda della sua ricezione, che ne ha pregiudicato l'interpretazione in maniera per certi versi addirittura sorprendente: in quanto segue, ne proponiamo un riassunto inevitabilmente parziale.



Com'è noto, la ricezione della prima fase del pensiero wittgensteiniano – coincidente con la pubblicazione del *Tractatus logico-philosophicus* – venne inizialmente egemonizzata dall'interpretazione neopositivista di Carnap e dei membri del Wiener Kreis, secondo i quali esso avrebbe costituito una difesa rigorosa di una visione scientifica del mondo e una conseguente trasformazione della filosofia in un'attività ancillare rispetto alla ricerca scientifica propriamente detta. Scopo dell'attività filosofica, infatti, sarebbe stato la ricerca e la messa a punto di un linguaggio logico ideale in grado da un lato di fornire alla scienza empirica un mezzo di espressione rigoroso dei suoi enunciati, e dall'altro di illuminare la natura insensata, poiché metafisica, di tutte le proposizioni non empiriche<sup>21</sup>. Sulla scorta dell'influente lettura di Russell, che nella sua introduzione al *Tractatus* aveva individuato nella costruzione di un linguaggio logicamente perfetto l'obiettivo principale dell'opera<sup>22</sup>, i teorici del Circolo di Vienna avevano dunque sviluppato tale interpretazione in maniera strettamente funzionale al loro obiettivo teorico dichiarato di sviluppare una *wissenschaftliche Weltauffassung*, secondo il titolo del loro celebre manifesto pubblicato a Praga nel 1929.

La natura profondamente fuorviante di questa prima ricezione dell'opera wittgensteiniana è ormai riconosciuta dalla totalità della critica; del resto, fu lo stesso Wittgenstein a rifiutare esplicitamente ogni associazione con le posizioni dei neopositivisti, e sono diventate presto parte dell'aneddotica della filosofia novecentesca le sue partecipazioni, talvolta surreali e a tratti burrascose, agli incontri del Circolo<sup>23</sup>. Senza dubbio tale fraintendimento fu dovuto soprattutto alla peculiare vicenda biografica di Wittgenstein, che, dopo la pubblicazione del *Tractatus* nel 1922, si disinteressò completamente alla vita accademica e ai dibattiti sulla sua opera per ritirarsi a vita privata, divenendo maestro elementare

---

<sup>21</sup> Sull'interpretazione neopositivista di Wittgenstein rimandiamo al già citato testo di Baker.

<sup>22</sup> Cfr. B. Russell, *Introduction*, in L. Wittgenstein, *Logisch-Philosophische Abhandlung. Tractatus logico-philosophicus*, Routledge and Kegan Paul, London 1922, trad. it. *Introduzione*, in L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 2009, pp. 3-20.

<sup>23</sup> Cfr. R. Monk, *Ludwig Wittgenstein. The duty of genius*, Vintage, London 1991, trad. it. *Wittgenstein. Il dovere del genio*, Bompiani, Milano 2000, in particolare pp. 243-245, 281-287.

in alcuni villaggi sulle Alpi austriache; più in generale, l'exasperata ritrosia di Wittgenstein verso ogni forma di dibattito accademico e verso la professionalizzazione dell'attività filosofica giocarono un ruolo importantissimo nella travagliata vicenda della ricezione e della comprensione della sua opera<sup>24</sup>.

Ora, le cosiddette letture standard del *Tractatus* (quelle, cioè, sviluppate dalla critica che, a partire dalla morte di Wittgenstein, ha costituito il framework interpretativo con cui l'opera di Wittgenstein è stata letta e insegnata in maniera piuttosto omogenea<sup>25</sup>) hanno preso le distanze in maniera sempre più netta dall'interpretazione neopositivista classica, per ricollegare il testo al dibattito sui fondamenti della logica animato in particolare da Frege e Russell nel contesto del quale esso venne alla luce. Secondo queste interpretazioni, il cui capostipite può essere considerata la celebre introduzione alla lettura del *Tractatus* di Anscombe<sup>26</sup>, e tra i cui esponenti principali sono da annoverare pressoché tutte le figure centrali della critica wittgensteiniana tra gli anni Sessanta e Novanta – Hacker, Baker, Glock, Kenny, Hintikka, Pears per menzionare solo i più celebri –, nella prima fase del suo pensiero Wittgenstein avrebbe elaborato una peculiare teoria logicista del linguaggio, detta teoria della raffigurazione, secondo la quale la proposizione linguistica e i fatti che essa raffigura condividerebbero una stessa forma logica che, sola, garantirebbe la sensatezza del linguaggio: la struttura logica degli elementi proposizionali raffigurerebbe, in altri termini, la struttura logica dello stato di cose rappresentato dalla proposizione, poiché ai nomi e ai concetti che costituiscono l'intelaiatura della struttura proposizionale del linguaggio corrisponderebbero gli

---

<sup>24</sup> Si vedano, su questo aspetto, le illuminanti e rigorose osservazioni di Janik e Toulmin: cfr. A. Janik, S. Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, op. cit., pp. 202 ss. Cfr. anche R. Monk, *Wittgenstein. Il dovere del genio*, op. cit., passim.

<sup>25</sup> Il concetto di interpretazione standard è diventato di uso comune nell'ambito del dibattito critico sull'opera di Wittgenstein con la comparsa dei primi lavori dei cosiddetti interpreti risoluti del *Tractatus*, che lo hanno utilizzato in maniera polemica per definire meglio i loro punti di distacco da una percepita ortodossia nell'interpretazione dell'opera wittgensteiniana. Senza negare le differenze interne tra gli interpreti standard, il termine identifica propriamente le principali tesi in comune tra di essi, che nel loro insieme compongono il quadro interpretativo oggetto dell'attacco critico da parte dei lettori risoluti.

<sup>26</sup> Cfr. G. E. M. Anscombe, *An introduction to Wittgenstein's Tractatus*, St. Augustine's Press, South Bend 1959.

oggetti semplici e le relazioni logiche tra di essi che compongono lo stato di cose. Per quanto il linguaggio ordinario nasconda tipicamente la sua struttura logica, i mezzi dell'analisi logico-filosofica – come la *Begriffsschrift* fregeana o la scomposizione delle descrizioni definite di Russell – permettono di rinvenirla dietro alle formulazioni ambigue dell'uso linguistico e di renderla infine perspicua.

Sebbene sussistano nella teoria del *Tractatus* delle peculiarità che lo separano piuttosto nettamente dalle posizioni di Russell e di Frege, e sul cui statuto gli interpreti standard hanno dato vita a un dibattito molto acceso – tra di esse, le due principali riguardano la natura degli oggetti semplici, su cui le letture si dividono tra interpretazioni più o meno fisiche o fenomenologiche<sup>27</sup> e posizioni funzionaliste<sup>28</sup>, e il rapporto tra pensiero e linguaggio che si esprime nella questione del meccanismo di connessione tra nomi e oggetti, tra proposizione e stato di cose, su cui le letture standard danno solitamente una risposta in termini di un qualche tipo di atto mentale<sup>29</sup> –, ciò che ne costituisce la singolarità senz'altro più evidente è la tesi secondo cui della forma logica *non* sarebbe possibile parlare, poiché essa sarebbe solo mostrata [gezeigt] dalla proposizione senza poter essere detta [gesagt], in quanto condizione trascendentale della possibilità stessa del dire munito di senso<sup>30</sup>.

Questa conclusione rende estremamente problematico interpretare lo statuto delle proposizioni che compongono il *Tractatus*, che, a rigore, sembrano parlare precisamente di ciò di cui nulla può essere detto. La soluzione wittgensteiniana, condensata nell'ardua e celebre conclusione del testo, consisterebbe nel dichiarare appunto insensate [unsinnig] le proposizioni che lo compongono<sup>31</sup>, e nell'arrendersi alla possibilità di parlare solo di ciò che può essere detto – vale a dire, proposizioni della scienza naturale, con l'esclusione di qualunque proposizione di valore come quelle dell'etica e dell'estetica<sup>32</sup>

---

<sup>27</sup> Cfr. ad es. P. M. S. Hacker, *Insight and illusion*, Oxford University Press, London 1972; M. B. Hintikka, J. Hintikka, *Investigating Wittgenstein*, Blackwell, Oxford 1986.

<sup>28</sup> Cfr. ad es. D. Marconi, *Il mito del linguaggio scientifico. Studio su Wittgenstein*, Mursia, Milano 1971, e H. Sluga, *Subjectivity in the Tractatus*, Synthese, 56 (1983), pp. 123-129.

<sup>29</sup> Cfr. P. M. S. Hacker, *Insight and illusion*, op. cit., pp. 51 ss.

<sup>30</sup> Cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, in id., *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, op. cit., parr. 4.12, 4.121.

<sup>31</sup> Cfr. *ivi*, par. 6.54.

<sup>32</sup> Cfr. *ivi*, parr. 6.42, 6.421, 6.53.

–, relegando infine la filosofia ad un’attività di chiarificazione delle proposizioni avente lo scopo di individuare e di escludere usi metafisici, e dunque insensati, del linguaggio<sup>33</sup>. Davanti a questa conclusione, apparentemente del tutto paradossale, le letture critiche sono state le più diverse, anche in seno alle interpretazioni standard che stiamo presentando.

Essa suscitò innanzitutto la perplessità di Russell, il quale constatò che, dopo tutto, «Wittgenstein riesce a dire molte cose intorno a ciò che non può essere detto»<sup>34</sup>, e di Ramsey, che in maniera più inclemente sottolineò come «ciò che non possiamo dire, non lo possiamo dire, e non lo possiamo nemmeno fischiare»<sup>35</sup>. Con lo sviluppo del dibattito critico sul *Tractatus*, la perdurante tentazione di ignorare o addirittura eliminare le ultime tesi e le loro conseguenze teoriche non si è mai sopita, venendo espressa talvolta in maniera del tutto esplicita<sup>36</sup>, assieme al diretto corollario secondo cui il *Tractatus* sarebbe inficiato da un grossolano quanto macroscopico paradosso logico, tanto da venire proprio per questo rigettato in toto dallo stesso autore solo qualche anno dopo la sua pubblicazione. Tuttavia, la posizione difesa dalle letture standard più influenti è decisamente più sfumata: in generale, gli interpreti tendono a ritenere che le proposizioni del testo, pur se insensate, siano di un nonsenso del tutto particolare, in grado di veicolare in qualche modo il contenuto ineffabile delle tesi del *Tractatus* – vale a dire, un’articolata dottrina logica e ontologica della natura del linguaggio, del mondo e del rapporto che intercorre fra di essi –, richiamandosi sovente alla dicotomia tra dire [sagen] e mostrare [zeigen] utilizzata da Wittgenstein, come abbiamo visto, per spiegare il rapporto tra la proposizione e la sua forma logica<sup>37</sup>. Così, il potenziale della

---

<sup>33</sup> Cfr. *ivi*, par. 6.53.

<sup>34</sup> B. Russell, *Introduzione*, op. cit., p. 18.

<sup>35</sup> F. P. Ramsey, *General propositions and causality*, in *id.*, *The foundations of mathematics and other logical essays*, a cura di R. B. Braithwaite, Routledge and Kegan Paul, London 1931, p. 238.

<sup>36</sup> L’esempio più significativo è forse Carruthers, secondo il quale le ultime proposizioni del *Tractatus* potrebbero essere semplicemente escisse dal testo senza alcun danno per quest’ultimo: cfr. P. Carruthers, *The metaphysics of the Tractatus*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, p. 5.

<sup>37</sup> Cfr. ad es. M. Williams, *Nonsense and cosmic exile. The austere reading of the Tractatus*, in M. Kölbel, B. Weiss (a cura di), *Wittgenstein’s lasting significance*, Routledge, London-New York 2004, pp. 12 ss. Su questo aspetto si veda anche

famigerata proposizione 6.54, dove Wittgenstein dichiara insensate le proposizioni che compongono il suo libro, verrebbe disinnescato con un'interpretazione che assume la possibilità, da parte di queste ultime, di esprimere con il loro nonsenso quelle tesi ineffabili che sono impossibilitate a dire chiaramente.

Ora, come vedremo, è a causa di questa mossa interpretativa che le interpretazioni classiche del *Tractatus* sono state definite, dagli interpreti cosiddetti risoluti, letture *irresolute* o *ineffabiliste*; ed è proprio intorno a questo punto assolutamente centrale che il dibattito critico si è diviso in modo irrimediabile. Prima di passare a trattare questi temi, tuttavia, è necessario presentare per sommi capi la lettura standard del Wittgenstein maturo, organicamente connessa all'interpretazione del *Tractatus* appena presentata.

Il passaggio dal primo al secondo Wittgenstein, le cui tesi principali sono esposte, come è noto, soprattutto – ma non solo – nelle *Ricerche Filosofiche*, è letto dagli interpreti standard generalmente come un rifiuto radicale, da parte di Wittgenstein, delle teorie a cui era pervenuto nella sua opera giovanile: l'idea di un linguaggio logico, l'ontologia degli oggetti semplici, la struttura logica delle proposizioni e tutte le altre visioni espresse nel *Tractatus* verrebbero dal Wittgenstein maturo rigettate in toto, ed egli si indirizzerebbe, gradualmente ma irresistibilmente a partire dal suo ritorno a Cambridge e all'attività filosofica nel 1929, verso una visione antropologica e etnologica del linguaggio. Le *Ricerche* sarebbero dunque testimonianza di una totale riconfigurazione delle tesi filosofiche wittgensteiniane: esse perverrebbero alla nota definizione del significato linguistico come uso concreto che i parlanti fanno del linguaggio ordinario; tale uso avverrebbe sempre all'interno di un complesso di attività e di prassi, che Wittgenstein definisce gioco linguistico [*Sprachspiel*], entro il quale soltanto risulterebbe intelligibile. Wittgenstein manifesterebbe così la necessità teorica di ricondurre il significato linguistico alle forme di vita [*Lebensformen*] in cui esso viene concretamente prodotto, dove con quest'ultimo concetto andrebbe inteso un insieme più o meno variabile di giochi linguistici che, nella loro interrelazione, andrebbero a comporre

---

l'approfondita analisi proposta da Conant: J. Conant, *The method of the Tractatus*, in E. Reck (a cura di), *From Frege to Wittgenstein: perspectives on early analytical philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2002, p. 425 nota 4, p. 429 note 22 e 23, p. 430 nota 27.

il disegno relativamente stabile di una cultura in un dato momento storico.

Ora, la primissima ricezione del secondo Wittgenstein coincide con l'esplosione in ambito dapprima cantabrigense, e poi soprattutto oxoniense, della cosiddetta filosofia del linguaggio ordinario, i cui esponenti principali (Malcolm, Waismann a Cambridge; Austin, Ryle, Strawson a Oxford) ne prolungano le tesi in direzione di uno studio talvolta estremamente raffinato del linguaggio concreto accompagnato da un rifiuto totale di ogni tipo di formalizzazione logica. Si tratta, tuttavia, molto più di un uso strumentale che di una reale interpretazione della tarda opera wittgensteiniana, le cui tesi principali risultano piuttosto banalizzate da alcuni di questi autori<sup>38</sup>.

È solo nel corso degli anni Settanta e Ottanta, con l'apertura del cantiere filologico sul *Nachlass* di Wittgenstein e la conseguente pubblicazione, in rapida successione, di moltissimi testi inediti, che diviene finalmente possibile sviluppare una lettura sistematica e complessiva della sua opera matura. Uno degli ostacoli principali era, in effetti, di natura strettamente filologica: le *Ricerche* costituiscono il precipitato provvisorio e parziale di una mole impressionante di studi condotti da Wittgenstein per più di vent'anni, dagli anni Trenta fino al termine della sua vita, nel contesto dei quali soltanto esse diventano pienamente intelligibili. Il testo delle *Ricerche* risulta essere una selezione non definitiva all'interno di una serie di materiali ad esse inestricabilmente correlati, che non possono di conseguenza essere esclusi dal lavoro interpretativo pena un'inevitabile parzialità della lettura.

L'esito principale di questo rinnovato interesse è l'ampio commentario alle *Ricerche* di Baker e Hacker<sup>39</sup>, che divenne rapidamente testo di riferimento per il dibattito critico e che costituisce senza dubbio la presentazione più dettagliata dell'interpretazione

---

<sup>38</sup> Per una disamina generale del rapporto teorico tra Wittgenstein e i filosofi del linguaggio ordinario, si rimanda a A. Avramides, *Wittgenstein and ordinary language philosophy*, in H.-J. Glock, J. Hyman (a cura di), *A companion to Wittgenstein*, Wiley-Blackwell, Hoboken 2017, pp. 718-730.

<sup>39</sup> Cfr. G. P. Baker, P. M. S. Hacker, *Wittgenstein: understanding and meaning. An analytical commentary on the Philosophical Investigations, vol. I*, Blackwell, Oxford 1980, e id., *Wittgenstein: rules, grammar and necessity. An analytical commentary on the Philosophical Investigations, vol. II*, Blackwell, Oxford 1985.

standard del secondo Wittgenstein. Esso tuttavia non ne riassume del tutto la varietà di letture, che si concentrarono per lo più su alcuni nodi teorici di particolare complessità e che testimoniano così di una profonda riconsiderazione delle tesi wittgensteiniane rispetto alla vulgata brevemente egemonica di certe letture oxoniensi.

Un primo punto di interesse critico è la natura delle regole che, secondo Wittgenstein, governano l'uso linguistico. Le *Ricerche* si impegnano infatti in una lunga disamina sul concetto di regola e sulla peculiare regolarità mostrata dall'uso che i parlanti fanno delle loro espressioni, che manifestano quella che Wittgenstein definisce una *grammatica* specifica, dal cui fraintendimento si genererebbero tutte le confusioni filosofiche. Si tratta, evidentemente, del punto centrale della teoria del significato che Wittgenstein starebbe proponendo nel testo. Ora, se la natura radicalmente antimetafisica della discussione wittgensteiniana sul concetto di regola ha orientato tutto il dibattito critico su interpretazioni di tipo convenzionalista, le letture divergono però notevolmente sulla forma specifica di convenzionalismo difesa dalle *Ricerche*, che sembra esulare completamente dalle forme classiche che tale idea ha assunto nel dibattito filosofico: Wittgenstein è in effetti molto chiaro nel sostenere che non c'è nulla che possa fondare in modo definitivo l'interpretazione di una regola, e che di conseguenza non esistono interpretazioni univoche delle regole che conformano un uso linguistico; infine, che le regole in quanto tali non possono determinare in nessun modo la loro applicazione futura, risultando, in un senso estremamente problematico, aperte<sup>40</sup>.

Per sciogliere tale annosa questione, alcuni autori hanno di fatto cercato di stemperare il radicalismo wittgensteiniano, sostenendo che la fonte della necessità del comportamento linguistico regolato sia da ricercarsi in un qualche tratto specifico del comportamento umano, difendendo così versioni diverse di un'interpretazione sostanzialmente antropologica<sup>41</sup>. Altri, e in particolare Dummett, hanno proposto al contrario una lettura convenzionalista radicale, secondo la quale ogni applicazione della regola deriva da una convenzione specifica<sup>42</sup>. La

---

<sup>40</sup> Cfr. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen. Philosophical investigations*, Blackwell, Oxford 1953, trad. it. *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 2014, parr. 198 ss.

<sup>41</sup> Cfr. soprattutto D. Pears, *Wittgenstein*, Fontana, London 1971.

<sup>42</sup> Cfr. M. Dummett, *Truth and other enigmas*, Duckworth, London 1978.

maggioranza degli interpreti, tuttavia, ha criticato la soluzione dummettiana e ha optato per un convenzionalismo moderato, cercando di armonizzare, tramite versioni diverse dell'idea generale di un controllo non rigido della regola sulle sue applicazioni, la difficile convivenza, nel testo wittgensteiniano, di un'apparente normatività delle regole con la loro assoluta non-costrittività e infondatezza<sup>43</sup>. Un attacco estremamente discusso e influente a tale ortodossia è arrivato tuttavia dall'interpretazione di Kripke<sup>44</sup>, secondo il quale la discussione wittgensteiniana sull'idea di regola perverrebbe, nel paragrafo 201 delle *Ricerche*, ad evidenziare un paradosso scettico, dato dal fatto che «una regola non può determinare alcun modo d'agire, poiché qualsiasi modo d'agire può essere messo d'accordo con la regola»<sup>45</sup>; a tale paradosso, Wittgenstein offrirebbe una soluzione *altrettanto* scettica, secondo la quale la correttezza dell'applicazione di una regola sarebbe determinata *unicamente* dal suo essere in linea con le aspettative della comunità di parlanti, e non ci sarebbe di conseguenza alcun fatto sostanziale descrivibile come l'applicazione corretta di una regola. Kripke risolve insomma il convenzionalismo semantico in un più ampio convenzionalismo comunitario (*community view*), proponendo così una visione complessiva della rete formata dai concetti di regola, gioco linguistico e forma di vita. Il cosiddetto *Kripkenstein* ha subito la veemente reazione di gran parte degli interpreti, continuando tuttavia a esercitare una certa influenza sul dibattito anche contemporaneo.

Le altre questioni su cui la critica si è divisa discendono, sostanzialmente, dal nodo teorico appena affrontato, e ci limitiamo a citarle in maniera cursoria – avremo per altro modo di tornarci diffusamente nel prosieguo della nostra trattazione. In particolare, il concetto di forma di vita ha avuto interpretazioni opposte, riconducibili sostanzialmente ad una posizione di tipo culturalista più o meno

---

<sup>43</sup> Cfr. B. Stroud, *Wittgenstein and logical necessity*, *Philosophical Review* 74 (1965), pp. 504-518; G. P. Baker, P. M. S. Hacker, *Wittgenstein: rules, grammar and necessity. An analytical commentary on the Philosophical Investigations, vol. II*, op. cit.

<sup>44</sup> Cfr. per quanto segue S. Kripke, *Wittgenstein on rules and private language*, Harvard University Press, Cambridge 1982, trad. it. *Wittgenstein su regole e linguaggio privato*, Bollati Boringhieri, Milano 2000.

<sup>45</sup> L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, op. cit., par. 201.



relativista<sup>46</sup>, ed una posizione opposta che sottolinea invece il carattere antropologico o addirittura biologico della nozione<sup>47</sup>. L'idea di una natura regolata dei nostri usi linguistici è poi strettamente connessa alla nota riflessione wittgensteiniana sull'impossibilità di seguire una regola privatamente e dunque sulla natura irriducibilmente pubblica del linguaggio, questione che la *community view* ha naturalmente buon gioco a ricollegare all'interpretazione kripkeana del concetto di regola e che i critici della posizione di Kripke cercano al contrario di leggere come una ulteriore sottolineatura, da parte di Wittgenstein, del carattere prassistico del linguaggio, lasciando impregiudicata la necessità o meno di un accordo comunitario per il suo funzionamento concreto<sup>48</sup>. Infine, connessa a sua volta a quest'ultimo punto è la questione della polemica antimentalista delle *Ricerche*, che contengono una lunga disquisizione sulla natura del linguaggio psicologico e contro il cosiddetto mito dell'interiorità – l'idea che l'esperienza privata in prima persona abbia un qualche tipo di privilegio linguistico o epistemologico –, su cui ancora una volta le interpretazioni comunitariste si scontrano con letture che cercano di esprimere in termini diversi l'alternativa che Wittgenstein sembra ricercare al di là di mentalismo e comportamentismo<sup>49</sup>.

Per completare questa panoramica generale del dibattito interno alle interpretazioni standard, è necessario infine menzionare l'importanza crescente assunta negli ultimi anni dal *Della certezza* e dagli altri scritti coevi, successivi alla stesura delle *Ricerche*. La tendenza più recente di una certa critica è quella di considerare tale ultimo periodo dell'opera wittgensteiniana come un sostanziale

---

<sup>46</sup> Cfr. G. P. Baker, P. M. S. Hacker, *Wittgenstein: rules, grammar and necessity. An analytical commentary on the Philosophical Investigations, vol. II*, op. cit.; N. Gier, *Wittgenstein and forms of life*, *Philosophy of the Social Sciences*, 10, 3 (1980), pp. 241-258.

<sup>47</sup> Cfr. J. F. M. Hunter, *Forms of life in Wittgenstein's philosophical investigations*, *American Philosophical Quarterly*, 4, 4 (1968), pp. 233-243; N. Garver, *This complicated form of life. Essays on Wittgenstein*, Open Court, Chicago-La Salle 1994.

<sup>48</sup> Cfr. soprattutto G. P. Baker, P. M. S. Hacker, *Wittgenstein: rules, grammar and necessity. An analytical commentary on the Philosophical Investigations, vol. II*, op. cit., pp. 150-151.

<sup>49</sup> Cfr. S. Kripke, *Wittgenstein su regole e linguaggio privato*, op. cit.; C. Peacocke, *Wittgenstein and experience*, *Philosophical Quarterly*, 32 (1982), pp. 162-170; J. Schulte, *Body and soul*, in H. Sluga, D. Stern (a cura di), *The Cambridge companion to Wittgenstein*, op. cit., pp. 305-331.

avanzamento teorico rispetto alle tesi espresse da Wittgenstein solo pochi anni prima, tanto che da più parti si è cominciato a parlare esplicitamente della necessità di distinguere un *terzo* Wittgenstein<sup>50</sup>. I temi principali su cui si sono concentrati gli interpreti sono, in particolare, la polemica con lo scetticismo di Moore e soprattutto lo sviluppo, correlato a tale questione, del concetto di proposizione argine (o cardine, o strutturale) con cui Wittgenstein sembra avanzare nella definizione di grammatica in direzione di una distinzione essenziale tra proposizioni ordinarie del linguaggio e proposizioni che esprimono le condizioni strutturali, le nozioni primitive che caratterizzano una forma di vita o la condizione umana in quanto tale – proposizioni come quelle enunciate da Moore nelle sue ricerche sullo scetticismo, ad esempio “ho due mani” o “l’uomo non è mai stato sulla luna”. Il *Della certezza* conterrebbe dunque uno sviluppo della semantica dell’uso in chiave anti scettica che riconosce l’esistenza di proposizioni strutturali – nel senso peculiare appena visto – e che cerca di riconoscere la specificità del loro statuto dimostrando, al contempo, la loro radicale infondatezza, data dal fatto che esse risultano certe non in quanto possiamo essere sicuri della loro verità, ma in quanto risultano dei presupposti inespresi del nostro agire linguistico concreto<sup>51</sup>.

## 2.2. La lettura risoluta del *Tractatus*

Ora, come si sarà ampiamente notato anche da questa succinta presentazione, non c’è nessuna omogeneità di fondo – né, tantomeno, alcuna volontà di banalizzazione – implicata dal concetto di interpretazione standard; si tratta, al contrario, di un dibattito amplissimo ed estremamente plurivoco, la cui importanza negli studi sull’opera di Wittgenstein non è in alcun modo aggirabile, e non soltanto per motivi meramente storici – come l’aver avuto il merito di dimostrare

---

<sup>50</sup> Cfr. D. Moyal-Sharrock (a cura di), *The Third Wittgenstein. The post-Investigations works*, Ashgate, Farnham 2004.

<sup>51</sup> Cfr. ead., *Understanding Wittgenstein’s On Certainty*, Palgrave Macmillan, London 2004; M. Kober, *Certainties of a world picture: the epistemological investigations of On Certainty*, in H. Sluga, D. Stern (a cura di), *The Cambridge companion to Wittgenstein*, op. cit., 441-478.

definitivamente l'insostenibilità delle letture neopositiviste, o l'aver reso disponibile la quasi totalità del lascito postumo di Wittgenstein con un lavoro filologico imponente – ma anche strettamente teorici, poiché ha prodotto e continua a produrre letture e studi inaggirabili su molti temi fondamentali del pensiero wittgensteiniano. E, tuttavia, a partire almeno dagli anni Sessanta del secolo scorso, si è assistito alla comparsa di una serie di letture alternative che, in modi diversi, hanno messo in discussione più o meno radicalmente alcuni assunti fondamentali condivisi dalle linee interpretative considerate ortodosse. Tali letture, inaugurate dall'influente opera di Cavell, sono diventate gradualmente consapevoli della loro omogeneità interna, fino a presentarsi esplicitamente come corrente interpretativa riconoscibile e definita nella raccolta-manifesto *The New Wittgenstein*, pubblicata nel 2000. Dapprima concentrate, soprattutto nel caso di Cavell, sull'interpretazione del tardo Wittgenstein, esse hanno successivamente sviluppato una interpretazione estremamente innovativa del *Tractatus*, detta lettura risoluta, che, come è stato giustamente osservato, cerca di fare con quest'ultimo testo ciò che Cavell aveva fatto con le *Ricerche filosofiche*<sup>52</sup>, applicando cioè anche al primo Wittgenstein il paradigma interpretativo generale da lui sviluppato per leggerne l'opera matura.

Si è così potuta sviluppare una interpretazione complessiva della ricerca filosofica wittgensteiniana che ha provocato, a partire dagli anni Duemila, un vero e proprio sommovimento tellurico della critica tradizionale. Quest'ultima ha, dal canto suo, raramente reagito rifiutando in toto le tesi degli interpreti eterodossi, dando vita a un dibattito tuttora estremamente vivo e stimolante<sup>53</sup>. Oggi, vent'anni dopo, è possibile affermare con tranquillità che le letture proposte dagli interpreti del *New Wittgenstein* sono diventate parte integrante degli studi sull'opera wittgensteiniana, e sono universalmente riconosciute come importanti punti di riferimento nel dibattito anche dagli interpreti che hanno espresso critiche nei loro confronti: basti notare come molte delle principali introduzioni contemporanee al pensiero di Wittgenstein non manchino di presentare una trattazione piuttosto estesa delle letture

---

<sup>52</sup> Cfr. S. Bronzo, *La lettura risoluta e i suoi critici: breve guida alla letteratura*, in J. Conant, C. Diamond, *Rileggere Wittgenstein*, a cura di P. Donatelli, Carocci, Roma 2010, p. 272.

<sup>53</sup> Cfr. *ivi*, pp. 277 ss.

risolte del *Tractatus*<sup>54</sup>, o come un terzo degli interventi dell'ultima edizione del prestigioso *Cambridge Companion to Wittgenstein* siano opera di interpreti riconducibili al *New Wittgenstein*<sup>55</sup>.

La tesi principale che accomuna tutte queste interpretazioni sostiene *il carattere fondamentalmente terapeutico della speculazione wittgensteiniana e, di conseguenza, la natura etico-politica del suo scopo*<sup>56</sup>: si tratta di una tesi gravida di conseguenze teoriche importanti, e in grado di trasformare radicalmente l'immagine complessiva della ricerca filosofica di Wittgenstein. Essa ci mette, soprattutto, finalmente in condizione di poterne apprezzare il significato etico e politico: una presentazione delle tesi principali del *New Wittgenstein* è, dunque, strettamente funzionale allo scopo teorico che ci prefiggiamo in questo capitolo.

Un tratto comune a queste interpretazioni, e che ne costituisce un presupposto sia teorico – in quanto tendono a utilizzarlo come fondamento di molte delle loro tesi – che storico – in quanto costituisce l'oggetto di alcuni studi che anticiparono la nascita di questo tipo di letture, influenzandole in modo importante – è, in generale, una riconsiderazione dell'importanza del contesto culturale e filosofico della Vienna di inizio Novecento ai fini di una corretta collocazione e interpretazione dell'opera wittgensteiniana, un aspetto che sostengono essere stato sistematicamente sottovalutato dalle interpretazioni standard. Di conseguenza, si tratta di un comodo punto di partenza per la nostra trattazione.

L'esempio più significativo, e per certi versi paradigmatico, di tali studi è un testo di Janik e Toulmin che abbiamo già avuto occasione di menzionare, e che per altro costituì un primo, provocatorio attacco all'ortodossia wittgensteiniana, pervenendo ad alcune conclusioni che

---

<sup>54</sup> Cfr. ad es. D. G. Stern, *Wittgenstein's Philosophical investigations: an introduction*, Cambridge University Press, Cambridge 2004; R. White, *Wittgenstein's Tractatus logico-philosophicus*, Continuum, London 2006; A. Nordmann, *Wittgenstein's Tractatus: an introduction*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.

<sup>55</sup> Cfr. H. Sluga, D. Stern (a cura di), *The Cambridge companion to Wittgenstein*, op. cit.; gli interventi in questione sono quelli di Ricketts, Cahill, Diamond, Cavell e Floyd. Si noti, per altro, come tra la prima edizione del 2006 e l'ultima, del 2018, siano stati aggiunti due interventi di esponenti del *New Wittgenstein* a spese di altrettanti interventi di interpreti ortodossi.

<sup>56</sup> Cfr. A. Crary, *Introduction*, in A. Crary, R. Read, *The New Wittgenstein*, op. cit., p. 1.

influenzarono successivamente l'interpretazione di Cavell e di altri lettori a lui affini: lo utilizzeremo, dunque, come principale testo di riferimento su questo aspetto.

Janik e Toulmin argomentano, in maniera piuttosto convincente – per quanto, come vedremo, con delle vistose esagerazioni teoriche – a favore della necessità di collocare l'opera di Wittgenstein nel contesto culturale della Vienna *fin de siècle*, di cui essa costituirebbe uno dei prodotti più significativi, e di rileggerla interamente a partire da questa ricollocazione. La tesi, apparentemente banale, costituì in realtà una presa di posizione molto decisa e eterodossa a causa della peculiare vicenda della ricezione dell'opera wittgensteiniana che abbiamo appena ripercorso, e che i due autori non mancano di criticare radicalmente: a loro avviso, infatti, il *Tractatus* sarebbe stato quasi fin da subito inserito nel contesto di un dibattito, quello del nuovo empirismo inglese di Russell e Moore sui fondamenti della logica, al quale certamente non apparteneva, ignorando così il suo essere parte integrante di un contesto culturale e filosofico totalmente diverso. In questo modo diventava impossibile, secondo gli autori, comprendere le questioni e le problematiche alle quali il testo si rivolge, così come il suo scopo complessivo, finendo per restituire un'immagine profondamente fuorviante dell'opera wittgensteiniana<sup>57</sup>.

Secondo Janik e Toulmin, il dibattito filosofico viennese dell'epoca della formazione di Wittgenstein, in cui va propriamente collocata l'origine del *Tractatus*, era caratterizzato da tre grandi tradizioni in dialogo costante e parzialmente sovrapposte e intrecciate tra di loro: in primo luogo, il neokantismo e l'opera di Schopenhauer; in secondo luogo, il dibattito sui fondamenti della fisica e della descrizione scientifica, in cui il neoempirismo di Mach si contrapponeva all'approccio modellistico e logico-matematico di Hertz e Boltzmann; infine, le riflessioni morali ed estetiche anti-intellettualistiche di Kierkegaard e Tolstoy<sup>58</sup>. La questione fondamentale su cui, partendo da approcci diversi e pervenendo a soluzioni opposte, si misuravano gli esponenti di tale dibattito filosofico è riassumibile nei termini seguenti: come armonizzare in un'unica visione coerente il rapporto problematico tra ragione pura e ragione pratica, tra scienza e descrizione empirica del

---

<sup>57</sup> Cfr. A. Janik, S. Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, op. cit., pp. 13-32.

<sup>58</sup> Cfr. *ivi*, pp. 119 ss.

mondo, da un lato, e sfera dell'etica e in generale del valore, dall'altro? La sintesi fornita dal criticismo kantiano era stata infatti messa in crisi, nel corso dell'Ottocento, prima dall'attacco sferrato da Schopenhauer, e poi dalle ben più radicali conclusioni di Kierkegaard. Il primo, nella sua revisione del kantismo, aveva riconfigurato la *distinzione* tra ragion pura e ragion pratica nei termini di una ben più profonda *separazione* tra rappresentazione e volere, dove la prima sfera riduceva la complessa architettura della ragion pura ad un'unica funzione rappresentativa fondata sul principio di ragion sufficiente, base di ogni possibile descrizione empirica del mondo, e la seconda negava ogni possibilità di fondazione razionale dell'etico, culminando in una forma di misticismo basata sull'annichilimento della volontà (*noluntas*) in quanto principio di ogni sofferenza. Il secondo aveva, dal canto suo, reso la separazione tra fatto e valore letteralmente incommensurabile, identificando la sostanza dell'etica nel rapporto assurdo e paradossale tra il singolo e Dio. Egli rifiutava così anche il labile legame ancora sussistente in Schopenhauer tra l'empirico e il trascendentale, dato dalla possibilità di una percezione empirica della volontà di vivere identificata da quest'ultimo, com'è noto, con la realtà noumenica della cosa in sé: percezione che costituiva, secondo Schopenhauer, il punto di avvio dell'asceti in cui consiste l'etica.

Ora, nella riflessione filosofica della Vienna del primo Novecento la questione del rapporto tra ragione ed etica, tra sfera del fatto e sfera del valore assume la forma specifica di una *critica generale della rappresentazione*. L'intuizione propriamente wittgensteiniana sarà quella di costruirne una in grado da un lato di fondare la possibilità della descrizione empirica del mondo e, dall'altro, di indicare il carattere completamente trascendentale dell'etica: e di farlo, soprattutto, *in un unico e medesimo gesto teorico, ottenendo il secondo obiettivo come risultato non verbalizzabile del completamento del primo*. Ma procediamo con ordine.

L'idea di una critica generale della rappresentazione, pur prendendo forme anche notevolmente diverse, sta al centro non soltanto del dibattito propriamente filosofico, ma più in generale di quello culturale, artistico e letterario che animava la Vienna in cui Wittgenstein nacque e si formò: in questo contesto, vanno citate sicuramente le figure fondamentali di Von Hoffmannsthal, Musil, Nestroy, Schönberg, Loos e

soprattutto Kraus<sup>59</sup>. Esse non solo costituirono, com'è noto, quel frastagliato movimento modernista che rese la capitale dell'impero più conservatore d'Europa uno dei centri d'eccellenza delle avanguardie culturali del periodo, segnando profondamente il clima culturale degli anni della gioventù di Wittgenstein; ma influenzarono quest'ultimo direttamente e in maniera profonda, in quanto suoi riferimenti intellettuali privilegiati.

Dilungarci in questa sede sulla natura specifica di queste influenze sarebbe fuori luogo; in termini generali, si tratta di figure che, in ambiti diversi come la letteratura, il teatro, la musica, l'architettura e il giornalismo svilupparono una riflessione sistematica sulle possibilità espressive dei loro linguaggi specifici, rifiutando in toto i valori estetici imbevuti di un classicismo di maniera che caratterizzavano la decadenza dell'Impero Asburgico e, per la verità, qualunque tipo di tradizionalismo, per dedicarsi ad un'esplorazione disincantata della materialità concreta dei loro mezzi. Se, in questo senso, sono indubbiamente paradigmatici i casi di Schönberg – con la sua fondazione della composizione dodecafonica – e di Loos – il suo rifiuto di ogni elemento decorativo in direzione di un'estetica puramente funzionalista –, non si fa tuttavia fatica a cogliere questi tratti distintivi anche in letterati come Kraus, la cui impietosa satira sul primo conflitto mondiale (*Die Letzten Tage der Menschheit*), ad esempio, giunge alla mera riproposizione dei proclami dell'esercito austriaco in un contesto straniante per ottenere un effetto ironico, sfruttando, per così dire, le sole proprietà del funzionamento concreto del linguaggio senza l'aggiunta di alcun contributo letterario.

Per ciò che concerne invece gli approcci propriamente filosofici a tale tema, un posto di rilievo è giocato, innanzitutto, dal dibattito sulla natura della descrizione scientifica: in questo contesto, i due approcci antitetici che si svilupparono furono quelli di Mach e di Hertz<sup>60</sup>. Il primo

---

<sup>59</sup> Su questi temi, si veda ivi, pp. 67 ss., 92 ss. Si veda, tuttavia, anche il pionieristico M. Cacciari, *Dallo Steinhof. Prospettive viennesi del primo Novecento*, Adelphi, Milano 1980, che considera a tutti gli effetti Wittgenstein un pensatore della *finis Austriae*, e A. G. Gargani, *Il coraggio di essere. Saggio sulla cultura mitteleuropea*, Laterza, Roma-Bari 1992, che difende con rigore la medesima tesi.

<sup>60</sup> Cfr. A. Janik, S. Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, op. cit., pp. 132 ss. Sull'influenza di Hertz e di Boltzmann nella speculazione wittgensteiniana si veda anche J. M.

era fautore di una concezione radicalmente empirista del linguaggio della fisica, che doveva puntare, a suo parere, ad una descrizione quanto più rigorosa possibile delle percezioni sensibili evitando l'utilizzo di qualunque modellizzazione logico-matematica astratta – celebre fu il suo rifiuto dell'idea newtoniana della natura assoluta dello spazio e del tempo, che esercitò un'influenza fondamentale sui lavori di Einstein – in quanto residuo metafisico da superare in direzione di un linguaggio scientifico compiutamente positivista. Il secondo, al contrario, inaugurò un approccio marcatamente fondato sull'utilizzo di modelli logico-matematici per la descrizione della realtà fisica che culminò nella fondazione boltzmanniana della meccanica statistica, in cui lo stato fisico è pensato come configurazione statistica possibile di un insieme di parametri che compongono il modello generale di un dato insieme di fenomeni, astraendo così totalmente dalle sue caratteristiche empiriche superficiali.

Come notano giustamente Janik e Toulmin, due idee di rappresentazione si scontrano qui irrimediabilmente: da un lato, l'idea machiana di rappresentazione come *Vorstellung*, legata alla percezione fisica, che affonda le sue radici nella tradizione dell'empirismo inglese; dall'altro, il concetto hertziano di *Darstellung* come modellizzazione logico-matematica astratta della realtà, discendente al contrario dalla tradizione kantiana<sup>61</sup>. Si tratta di una contrapposizione che è possibile ritrovare anche negli approcci più teoretici all'idea di una critica della rappresentazione, d'altronde profondamente influenzati dal dibattito filosofico-scientifico che abbiamo sommariamente descritto: in questo ambito, essa viene riconfigurata come critica del linguaggio [*Sprachkritik*], in quanto in quest'ultimo viene identificata l'origine di qualunque attività rappresentativa.

---

Preston, *Wittgenstein, Hertz, and Boltzmann*, in H.-J. Glock, J. Hyman (a cura di), *A companion to Wittgenstein*, op. cit., pp. 110-124.

<sup>61</sup> Un altro modo particolarmente elegante di descrivere la contrapposizione tra *Vorstellung* e *Darstellung* è stato proposto da Cavell, secondo il quale mentre la prima è una forma di rappresentazione che pone l'accento sul lato del significato, la seconda lo pone piuttosto sul lato del significante: cfr. S. Cavell, *This new yet unapproachable America* (1986), University of Chicago Press, Chicago 2013 (quinta ed.), p. 16.



Il primo a caratterizzare esplicitamente il suo programma di ricerca filosofico come *Sprachkritik* è Mauthner<sup>62</sup>, un filosofo austriaco della generazione immediatamente precedente a quella di Wittgenstein e figura per molti versi paradigmatica del clima filosofico in cui Wittgenstein crebbe e si formò. Dietro all'apparente natura kantiana dell'intento – identificare i limiti del dicibile e, così facendo, depurare il linguaggio dai suoi utilizzi metafisici – il suo approccio alla critica del linguaggio è nettamente machiano ed empirista: in particolare, Mauthner sostiene una visione pragmatista ed evolucionista del linguaggio, che non sarebbe altro che un mezzo sviluppato dalla specie umana per garantirsi la sopravvivenza in natura, e che consisterebbe essenzialmente in una rappresentazione metaforica delle percezioni sensibili. In quanto tale, esso avrebbe una natura radicalmente convenzionale, e sarebbe dunque irrimediabilmente impossibilitato a veicolare una qualunque conoscenza reale e certa del mondo: pur avendo la possibilità di percepire quest'ultimo direttamente, infatti, non ne potremmo che parlare in modo metaforico e indiretto. È interessante notare come Mauthner derivi da queste tesi una conclusione radicalmente scettica, in linea d'altronde con la tradizione dell'empirismo inglese alla quale esplicitamente si rifà: non solo non è possibile pervenire ad alcuna conoscenza certa, ma anche la stessa *Sprachkritik* è chiaramente autocontraddittoria, in quanto usa lo stesso linguaggio di cui dichiara la natura metaforica per esprimere sul linguaggio stesso una verità che, per i suoi stessi presupposti di fondo, è impossibilitata ad esprimere. Il raggiungimento di questa consapevolezza, che Mauthner chiama il *suicidio del linguaggio*, costituisce la conclusione ultima della sua ricerca filosofica, che sfocia esplicitamente in un misticismo dagli echi eckhardtiani, nella percezione muta e inesprimibile di un'armonia tra il singolo e l'universo.

Ora, al termine di questa ricostruzione dei punti salienti del contesto filosofico e culturale della Vienna d'inizio secolo, siamo finalmente in grado di intraprendere la nostra lettura dell'opera giovanile di Wittgenstein. Una proposizione piuttosto emblematica del *Tractatus* funge da utile punto di avvio della nostra interpretazione: «tutta la filosofia è “critica del linguaggio”». (Ma non nel senso della *Sprachkritik*

---

<sup>62</sup> Per la ricostruzione che segue cfr. A. Janik, S. Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, op. cit., pp. 120 ss.

di Mauthner.)»<sup>63</sup>. Scopo del *Tractatus logico-philosophicus* è, dunque, in termini generalissimi, presentare una nuova forma di *Sprachkritik*, diversa da quella proposta pochi anni prima da Mauthner: ma in che cosa la *Sprachkritik* wittgensteiniana si distanzia dalla critica empirista del linguaggio di Mauthner?

Nel sostenere la tesi che la filosofia non sia altro che critica del linguaggio, Wittgenstein si inserisce chiaramente, come abbiamo visto, in una linea teorica post-kantiana il cui obiettivo è pervenire ad una critica più generale possibile della rappresentazione, tentando in questo modo di ripensare il rapporto tra scienza e moralità, fatto e valore, ragion pura e ragion pratica. Mauthner aveva cercato di raggiungere tale scopo attraverso l'introduzione di un modello di critica di matrice empirista e positivista, profondamente influenzato dall'esplosione coeva della biologia evoluzionistica. I principali risultati del suo tentativo erano stati, sostanzialmente, due: da un lato, quella che potremmo interpretare come una ricomposizione mistica e inesprimibile del rapporto tra conoscenza empirica e sfera del valore; dall'altro, una conclusione radicalmente scettica per ciò che concerne le possibilità della scienza e, per la verità, della conoscenza umana in quanto tale, entrambe incapaci di sfuggire al carattere convenzionale della rappresentazione linguistica. Wittgenstein ritenne inaccettabili entrambe queste conclusioni: il suo obiettivo era quello di costruire una critica del linguaggio che, da un lato, non pagasse il prezzo altissimo dello scetticismo – che egli dichiara, senza mezzi termini, «apertamente insensato»<sup>64</sup> – e che, dall'altro, riuscisse a pervenire a una ricomposizione diversa della sfera del fatto e del valore – vedremo nel prosieguo come il *mistico* wittgensteiniano risulti lontanissimo dalle tesi espresse a tal proposito da Mauthner.

Per raggiungere tale scopo, Wittgenstein si rivolse ad un modello di critica completamente diverso, basato su un concetto opposto di rappresentazione. Dove infatti Mauthner, considerando chiaramente la rappresentazione nell'accezione di *Vorstellung*, perveniva ad una critica di matrice empirista, Wittgenstein intese la rappresentazione nel senso logico-matematico di *Darstellung*, e pose il problema della critica

---

<sup>63</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, in id., *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, op. cit., prop. 4. 0031.

<sup>64</sup> Ivi, prop. 6.51.

conseguentemente a questa scelta teorica: esso diventava, in particolare, *quello di trovare la forma logica generale della rappresentazione linguistica*, facendo per il linguaggio in generale ciò che Hertz e poi Boltzmann avevano fatto con il linguaggio della meccanica. La straordinaria intuizione alla base del *Tractatus* fu l'idea che una tale critica generale riuscisse anche, *ipso facto*, a veicolare una concezione compiutamente post-kantiana, radicalmente anti-intellettualistica ed esplicitamente «trascendentale»<sup>65</sup> dell'etica: una posizione difesa da Wittgenstein sulla scia della linea Schopenhauer-Kierkegaard più sopra ricordata, a cui va aggiunto il fondamentale influsso di Tolstoy, e che approfondiremo nel prosieguo del paragrafo. Egli sperava, così, di raggiungere una risposta definitiva al problema del rapporto tra sfera del fatto e del valore, superando le aporie di Mauthner e risolvendo una volta per tutte quella che riteneva essere la questione fondamentale del dibattito filosofico *tout-court*<sup>66</sup>.

Ponendo in questi termini il problema generale a cui si prodiga di fornire una risposta, il *Tractatus* ha dunque, prima di tutto, uno scopo e una motivazione *etica*, a cui la critica della rappresentazione è subordinata. La sua assoluta preminenza, d'altronde, è esplicitamente dichiarata dallo stesso Wittgenstein:

Il libro [...] ha un senso etico. Una volta volevo inserire nella prefazione un'affermazione che non vi figura ma che adesso le trascriverò perché potrà costituire per lei una chiave di comprensione del lavoro. In effetti volevo scrivere che il mio lavoro si compone di due parti: ciò che ho scritto, più tutto ciò che *non* ho scritto. E proprio questa seconda parte è importante. Grazie al mio libro, l'etico viene per così dire delimitato dall'interno; e sono convinto che, in *sensu stretto*, l'etico sia da delimitarsi SOLO in questo modo.<sup>67</sup>

L'origine di questo celebre passaggio è forse, in relazione al punto che stiamo esponendo, ancora più indicativa del suo contenuto: si tratta infatti di una lettera inviata da Wittgenstein a Ludwig von Ficker, fondatore della rivista di arte e cultura *Der Brenner*, per proporgli la pubblicazione del *Tractatus*. Il circolo di intellettuali raccolti attorno a

---

<sup>65</sup> Ivi, prop. 6.421.

<sup>66</sup> Cfr. A. Janik, S. Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, op. cit., p. 166.

<sup>67</sup> L. Wittgenstein, *Briefe an Ludwig von Ficker*, a cura di G. H. Von Wright, W. Methlagl, O. Müller, Salzburg 1969, trad. it. *Lettere a Ludwig von Ficker*, Armando, Roma 1974, pp. 72-73, corsivi dell'autore.

tale rivista era riconducibile all'ambiente delle avanguardie letterarie e artistiche viennesi – Trakl e Rilke figurano tra i nomi più celebri – ed era legato a doppio filo alla rivista *Die Fackel* di Kraus: il fatto che Wittgenstein pensasse a una rivista di questo tipo come luogo ideale per pubblicare il suo testo è un elemento che aiuta senza dubbio a illuminarne ulteriormente la natura<sup>68</sup>.

Ora, è a partire da queste motivazioni teoriche, e in relazione alla ricerca di una critica logica del linguaggio generale che ne è parte integrante, che Wittgenstein si rivolse, con estremo interesse, prima a Frege e poi, su consiglio di quest'ultimo, a Russell<sup>69</sup>. Ed è precisamente su questo punto dell'interpretazione della filosofia wittgensteiniana che la lettura di Janik e Toulmin, su cui ci siamo in larga parte basati nella ricostruzione del contesto filosofico in cui l'opera di Wittgenstein scaturisce, non risulta più sostenibile, mostrando anzi tutti i suoi limiti. I due autori, infatti, illuminano a nostro avviso con rigore il problema generale a cui il *Tractatus* si rivolge; ma, prendendo le mosse da esso, espongono la tesi secondo la quale Wittgenstein trasse da Frege e da Russell soltanto degli strumenti teorici in vista di uno scopo sostanzialmente alieno agli interessi filosofici di entrambi: in altri termini, che l'interesse per la logica, in Wittgenstein, fosse totalmente accessorio e secondario. Così facendo, tuttavia, Janik e Toulmin pervengono ad un'immagine insostenibile dell'influenza di Frege e di Russell su Wittgenstein, pressoché caricaturale<sup>70</sup> poiché basata su una deliberata indifferenza verso una mole considerevole di evidenze filologiche che testimoniano ampiamente la centralità di entrambi nella sua formazione e nella genesi del *Tractatus*. A causa di questa impostazione, per altro, i due autori giungono a restituire un'immagine, come vedremo, profondamente fuorviante del rapporto tra logica ed etica che sta al centro delle preoccupazioni filosofiche a cui il testo si rivolge, arrivando a conclusioni paradossalmente simili a quelle degli interpreti ortodossi oggetto del loro attacco.

---

<sup>68</sup> Cfr. A. Janik, S. Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, op. cit., pp. 191 ss.

<sup>69</sup> Cfr. R. Monk, *Wittgenstein. Il dovere del genio*, op. cit., pp. 43 ss.

<sup>70</sup> Si veda, a tal proposito, il giudizio piuttosto lapidario di Marconi, che ha tuttavia a nostro avviso il torto di non distinguere tra i risultati fondamentali della ricostruzione di Janik e Toulmin e le sue grossolane forzature: cfr. D. Marconi, *Introduzione*, in id. (a cura di), *Guida a Wittgenstein*, Laterza, Roma-Bari 2002, p. 7.

Per sviluppare alcune delle intuizioni di Janik e Toulmin, depurandole dai loro gravi fraintendimenti, bisognerà aspettare quasi vent'anni. Quando il loro libro uscì nel 1973, infatti, da un lato esso servì a mettere definitivamente in dubbio l'unilateralità delle prime interpretazioni standard che avevano sì superato le letture neopositiviste, ma per presentare un altrettanto insostenibile immagine di un Wittgenstein semplice allievo di Frege e Russell, completamente slegato dal contesto viennese della sua formazione; dall'altro, tuttavia, gli elementi di novità di cui era portatore caddero sostanzialmente nel vuoto, in quanto il dibattito filosofico angloamericano a cui si rivolgeva era già nel pieno dell'ondata cognitivista che ridimensionò notevolmente l'importanza, per esso, dell'opera wittgensteniana, percepita sempre più come incompatibile con i nuovi paradigmi di ricerca all'epoca in piena ascesa.

È solo a partire dalla fine degli anni Ottanta, con la comparsa delle interpretazioni risolte del *Tractatus*, che comincia ad elaborarsi una nuova lettura del primo Wittgenstein finalmente in grado di sviluppare alcune delle tesi di Janik e Toulmin, inserendole in un paradigma teorico di ben altro spessore filologico, reso per altro possibile dalla coeva pubblicazione di gran parte del *Nachlass* ancora inedito. Inaugurata dalla pubblicazione, nel 1988, dell'influente articolo di Diamond *Throwing away the ladder: how to read the Tractatus*, essa prende le mosse, come abbiamo visto, dall'interpretazione fornita da Cavell delle *Ricerche Filosofiche*, nonché da alcuni spunti rintracciabili nei lavori di interpreti classici dell'opera wittgenstiana<sup>71</sup>, e si basa sull'assunto della natura terapeutica, e dunque etica, del *Tractatus*, in linea con le tesi di Janik e Toulmin; tuttavia, rispetto a questi ultimi, restituisce un'immagine completamente diversa del rapporto tra logica ed etica in cui tale natura si concretizza.

Punto di partenza delle letture risolte è la tesi wittgensteiniana secondo la quale «la filosofia non è una dottrina, ma un'attività [keine Lehre, sondern eine Tätigkeit]», il cui scopo è «il rischiaramento [Klärung] logico dei pensieri», e che consiste dunque essenzialmente in

---

<sup>71</sup> Conant menziona, a tal proposito, Ishiguro, Rhees, McGuinness e Winch; Diamond, dal canto suo, dichiara il suo debito con Anscombe e Geach. Cfr. J. Conant, *Mild mono-wittgensteinianism*, in A. Crary (a cura di), *Wittgenstein and the moral life: essays in honor of Cora Diamond*, MIT Press, Cambridge 2007, p. 112 nota 4; C. Diamond, *On Wittgenstein*, *Philosophical Investigations*, 24, 2 (2001), pp. 109-110.

«chiarificazioni [Erläuterungen]»<sup>72</sup>. Wittgenstein aveva già espresso lo stesso punto nella prefazione al testo, dove aveva ammonito di non considerare quest'ultimo un «manuale [Lehrbuch]»<sup>73</sup>. Ciò significa, coerentemente, che non possono esistere proposizioni filosofiche, né tantomeno tesi o dottrine, tanto che Wittgenstein può scrivere:

Il metodo corretto della filosofia sarebbe propriamente questo: nulla dire se non ciò che può dirsi; dunque, proposizioni della scienza naturale – dunque, qualcosa che con la filosofia nulla ha a che fare –, e poi, ogni volta che un altro voglia dire qualcosa di metafisico, mostrargli che, a certi segni nelle sue proposizioni, egli non ha dato significato alcuno. Questo metodo sarebbe insoddisfacente per l'altro – egli non avrebbe la sensazione che noi gli insegniamo filosofia –, eppure *esso* sarebbe l'unico metodo rigorosamente corretto.<sup>74</sup>

Ma, se è così, che statuto hanno le proposizioni che compongono il *Tractatus*? Esse sembrano contenere, infatti, una gran mole di tesi filosofiche sulla natura della logica, del linguaggio, nonché considerazioni ontologiche sulla natura dei fatti e degli oggetti e osservazioni sull'etica; come andrebbero dunque interpretate, in base alle dichiarazioni perentorie che abbiamo appena riportato e che sembrerebbero escluderne la possibilità? Sappiamo già la risposta di Wittgenstein, contenuta nella celebre metafora in cui paragona le sue proposizioni ai pioli di una scala, e sostiene che sia necessario salire «per esse – su esse – oltre esse», gettando la scala dopo averle infine riconosciute come «insensate [unsinnig]» e trascese, per poter vedere «rettamente il mondo»<sup>75</sup>. Come abbiamo già avuto modo di vedere, di fronte a tale conclusione le interpretazioni standard scelgono una lettura ineffabilista, che consiste nell'assumere che le proposizioni del *Tractatus*, pur essendo insensate, riescano in un qualche modo a veicolare comunque le tesi che contengono.

Ora, *la tesi fondamentale degli interpreti risolti è che la proposizione 6.54 vada, al contrario, presa alla lettera*: le proposizioni del *Tractatus* vanno in effetti riconosciute come insensate, e il testo non conterrebbe, di conseguenza, *alcuna* tesi o dottrina filosofica, *nemmeno una teoria filosofica del nonsenso in grado infine di farci riconoscere le*

---

<sup>72</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, op. cit., prop. 4.112.

<sup>73</sup> Ivi, p. 23.

<sup>74</sup> Ivi, prop. 6.53, corsivo dell'autore.

<sup>75</sup> Ivi, prop. 6.54.

*proposizioni del testo come insensate*<sup>76</sup>. Secondo gli interpreti risoluti, è questo l'unico modo di evitare di supporre che il testo del *Tractatus* sia segnato da una patente e grossolana contraddizione: la scelta degli interpreti standard, infatti, sembra non prendere sul serio, o non seguire fino in fondo, la raccomandazione che Wittgenstein esprime chiaramente nella 6.54, ritenendo in un certo senso di dover immunizzare il testo da se stesso e dalla distruttività apparentemente insanabile della sua conclusione. Contro questa mossa interpretativa, che Diamond ha definito *chickening out*<sup>77</sup> (tirarsi indietro presi dalla paura), le letture risolte scelgono, per l'appunto, una interpretazione risoluta: di qui una serie di conseguenze e implicazioni a catena che, sciolte punto per punto, restituiscono un'immagine profondamente innovativa dell'opera giovanile wittgensteiniana.

Una prima, fondamentale conseguenza di questo modo di leggere la 6.54 è che per il *Tractatus* c'è un solo tipo di nonsenso, ed è il semplice nonsenso, da intendersi come un mero balbettio privo di ogni significato. D'altronde, Wittgenstein lo scrive chiaramente nella prefazione al testo, quando dichiara per l'appunto che ciò che è oltre il limite del linguaggio non è che «semplice nonsenso [einfach Unsinn]»<sup>78</sup>. Questa tesi, apparentemente banale, è in realtà di straordinaria importanza per la comprensione del *Tractatus*. Secondo le letture risolte, infatti, il *Tractatus* sposerebbe questa concezione preteorica del nonsenso – che viene comunemente definita *concezione austera* – in contrapposizione a quella che viene definita *concezione sostanziale* del nonsenso, la quale distingue invece due tipi diversi di insensatezza: da un lato, il mero nonsenso, la proposizione completamente priva di significato; dall'altro, un nonsenso sostanziale, di gran lunga più interessante dal punto di vista logico, e che consiste in espressioni i cui i singoli costituenti sono intelligibili e dotati di senso, ma sono combinati in modo logicamente illegittimo<sup>79</sup>. In altre parole, la concezione

---

<sup>76</sup> Cfr. J. Conant, C. Diamond, *On reading the Tractatus resolutely*, in M. Kölbel, B. Weiss (a cura di), *Wittgenstein's lasting significance*, op. cit., pp. 43-44.

<sup>77</sup> Cfr. C. Diamond, *The realistic spirit: Wittgenstein, philosophy, and the mind*, MIT Press, Cambridge 1991, p. 181.

<sup>78</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, op. cit., p. 23, trad. modificata.

<sup>79</sup> Cfr. J. Conant, *A prolegomenon to the reading of later Wittgenstein*, in C. Mouffe, L. Nagl (a cura di), *The legacy of Wittgenstein: pragmatism and deconstruction*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2001, p. 97.

sostanziale del nonsenso distingue il mero nonsenso dalle violazioni della sintassi logica, e concepisce l'attività filosofica di chiarificazione come un'analisi in grado di mostrare tale sintassi che a rigore non può essere detta o di restituirla in una qualche forma di metalinguaggio. La differenza tra le due opzioni non è secondaria: l'ultima è, com'è noto, la prospettiva di Russell, che nell'introduzione al *Tractatus* arriva non a caso a suggerire il ricorso a un metalinguaggio per risolvere alcune di quelle che ritiene essere delle difficoltà della teoria logica di Wittgenstein<sup>80</sup>; la prima è quella che viene attribuita allo stesso Wittgenstein. Secondo gli interpreti risoluti, invece, quest'ultimo, sposando una concezione austera del nonsenso, concepirebbe l'attività di chiarificazione filosofica in modo totalmente diverso: essa non farebbe altro che mostrarci che, quando parliamo in modo insensato, siamo preda di un'illusione, di un fraintendimento che ci porta a pensare che effettivamente stiamo dicendo qualcosa di sensato quando invece non stiamo dicendo assolutamente nulla<sup>81</sup>.

Ora, difendendo una concezione austera del nonsenso, Wittgenstein scioglie un'ambiguità essenziale del pensiero di Frege, che sembra oscillare tra le due concezioni del nonsenso appena descritte<sup>82</sup>. Egli spiega così la differenza tra la sua posizione e quella del suo maestro, in una proposizione che riassume gran parte di quanto appena spiegato: «Frege dice: ogni proposizione legittimamente formata non può non avere un senso; ed io dico: ogni possibile proposizione è formata legittimamente, e, se non ha un senso, è solo perché noi non abbiamo dato un *significato* ad alcune delle sue parti costitutive. (Anche se crediamo d'averlo fatto).»<sup>83</sup>.

Il punto fondamentale che va qui sottolineato è il seguente: una concezione sostanziale del nonsenso presuppone la possibilità di pensieri illogici, vale a dire di pensieri logicamente incoerenti che tuttavia rimangono pur sempre pensieri, in quanto gli elementi proposizionali o in generale i significati di cui sono composti sono intelligibili. Ciò, implica, a sua volta, una concezione empirista del senso, poiché le proposizioni del linguaggio non sarebbero che rappresentazioni

---

<sup>80</sup> Cfr. B. Russell, *Introduzione*, op. cit., p. 19.

<sup>81</sup> Cfr. J. Conant, *A prolegomenon to the reading of later Wittgenstein*, op. cit., p. 97.

<sup>82</sup> Cfr. soprattutto id., *The method of the Tractatus*, op. cit.

<sup>83</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, op. cit., prop. 5.4733, corsivo dell'autore.



fenomeniche, empiriche di una sintassi logica che le trascende e che può essere concepita come ineffabile, o come specificabile attraverso un metalinguaggio. Una concezione austera del nonsenso, invece, presuppone al contrario l'impossibilità di un pensiero illogico, e dunque la natura, per così dire, *immediatamente* logica del linguaggio sensato. Si tratta di una mossa di tradizione chiaramente kantiana, e si sarà riconosciuta a questo punto da un lato l'accezione empirista di rappresentazione linguistica come *Vorstellung* della prima opzione, e dall'altro l'idea di *Darstellung* come rappresentazione logica che traspare dalla seconda.

Alcuni passaggi del *Tractatus* esprimono in modo chiaro questa posizione: è in questo senso, infatti, che Wittgenstein scrive che «la logica deve curarsi di sé stessa»<sup>84</sup>, e che «in un certo senso, nella logica noi non possiamo errare»<sup>85</sup>, «non possiamo dare ad un segno il senso errato»<sup>86</sup>; ma anche, e più esplicitamente: «dell'evidenza, della quale Russell parlò tanto, si può fare a meno in logica solo in quanto il linguaggio stesso impedisca ogni errore logico. – che la logica sia *a priori* consiste nell'impossibilità di pensare illogicamente»<sup>87</sup>.

Di qui l'insensatezza, in una prospettiva wittgensteiniana, di un linguaggio ideale, logicamente perfetto e formalizzato, con il quale tradurre e correggere il linguaggio ordinario. Al contrario, «tutte le proposizioni del nostro linguaggio comune sono di fatto, così come esse sono, in perfetto ordine logico»<sup>88</sup>. Di conseguenza, e contrariamente ad un assunto comune alle interpretazioni standard, le letture risolte fanno notare come attribuire al *Tractatus* una forma di atomismo logico – che esprimerebbe la sintassi logica di un linguaggio ideale contrapposto a quello ordinario – sia piuttosto fuorviante<sup>89</sup>. Non appare in effetti

---

<sup>84</sup> Ivi, prop. 5.473.

<sup>85</sup> Ibidem.

<sup>86</sup> Ivi, prop. 5.4732.

<sup>87</sup> Ivi, prop. 5.4731, corsivi dell'autore. Cfr. anche ivi, prop. 3.03. A ulteriore riprova dell'assoluta centralità di questo tema nell'opera di Wittgenstein, è con una discussione intorno ad esso – dove per altro egli già esprime la posizione appena descritta – che si aprono i suoi *Quaderni*, redatti a partire dal 1914 e da considerarsi a tutti gli effetti il primo precipitato delle sue ricerche filosofiche: cfr. id., *Notebooks 1914-1916*, Blackwell, Oxford 1961, trad. it. *Quaderni 1914-1916*, in ivi, p. 129.

<sup>88</sup> Id., *Tractatus logico-philosophicus*, op. cit., prop. 5.5563.

<sup>89</sup> Cfr. C. Diamond, *The realistic spirit. Wittgenstein, philosophy, and the mind*, op. cit., pp. 108 ss.; J. Conant, *The method of the Tractatus*, op. cit., p. 432.

compatibile con una tale posizione non solo il fatto che Wittgenstein riprenda esplicitamente il principio fregeano del contesto, secondo il quale solo nel contesto di una proposizione, un nome ha senso<sup>90</sup>; ma soprattutto che, a partire da quest'ultimo principio, egli arrivi a sostenere anche nel *Tractatus* – vedremo tra poco in che senso specifico – un'idea di significato come uso, quando scrive che «per riconoscere il simbolo nel segno se ne deve considerare l'uso munito di senso [sinnvollen Gebrauch]»<sup>91</sup> – dove, nella terminologia tecnica del testo, il segno [Zeichen] è da intendersi come un'unità ortografica, la rappresentazione fisica (grafica, sonora, ecc.) delle proposizioni e dei loro costituenti, e il simbolo [Symbol] è invece l'unità logica, il segno a cui è stato assegnato un senso<sup>92</sup>.

Attribuire a Wittgenstein una concezione austera del nonsenso significa, insomma, escludere che lo scopo dell'analisi logica sia quello di correggere i linguaggi ordinari, segnalando in essi gli usi proibiti e certificando, al contrario, quelli corretti. In nessuna fase del suo pensiero Wittgenstein ha difeso una posizione di questo tipo, né nel *Tractatus*, né tantomeno nella sua produzione successiva. Solo le prospettive che accolgono una concezione sostanziale del nonsenso possono concepire in questi termini la loro attività filosofica, poiché presuppongono in effetti l'esistenza di un linguaggio logico puro, di una sintassi logica che i linguaggi ordinari potrebbero violare in un tentativo fallito di veicolare un senso. Ma questa idea è, come abbiamo visto, perfettamente inconcepibile da un punto di vista come quello di Wittgenstein, poiché non possiamo mai dare a un segno un "senso insensato": soltanto fallire nell'assegnargliene uno. Ancora una volta, si tratta di una divaricazione tra una concezione empirista e una post-kantiana della logica, e una delle incongruenze senz'altro più gravi delle letture standard consiste precisamente nell'assegnare a Wittgenstein una concezione sostanziale del nonsenso e, dunque, una posizione empirista in logica. Così facendo, infatti, si attribuisce a Wittgenstein la tesi che costituisce al contrario il

---

<sup>90</sup> Cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, op. cit., prop. 3.3. Cfr. su questo punto W. Goldfarb, *Das Überwinden. Anti-metaphysical readings of the Tractatus*, in R. Read, M. A. Lavery, *Beyond the Tractatus wars. The new Wittgenstein debate*, Routledge, London-New York 2011, pp. 7-8.

<sup>91</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, op. cit., prop. 3.326. Cfr. J. Conant, *A prolegomenon to the reading of later Wittgenstein*, op. cit., p. 112 e nota 51.

<sup>92</sup> Cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, op. cit. propp. 3.31, 3.32.

suo obiettivo polemico in tutto il *Tractatus*, quella che Russell sposa risolutamente e che Frege non riuscì ad escludere del tutto<sup>93</sup>; inoltre, si spiana paradossalmente la strada alla lettura neopositivista del primo Wittgenstein, che con Carnap estremizza quest'idea di linguaggio logico puro rendendolo il mezzo privilegiato di una descrizione scientifica del mondo nettamente distinta da ogni uso ordinario della lingua.

Al contrario, una concezione austera del nonsense risulta perfettamente compatibile con l'idea che la filosofia sia un'attività più che una dottrina, e che di conseguenza lo scopo dell'analisi logica non sia presentare una qualche teoria generale della logica del linguaggio da cui trarre principi e metodi per emendare il linguaggio ordinario. Piuttosto, l'analisi produce chiarificazioni il cui obiettivo è portare il lettore ad una chiarezza sul suo uso ordinario della lingua, sulla sua vita linguistica; in altre parole, ad una completa consapevolezza di ciò che già sa, in maniera tuttavia confusa, in quanto parlante. Come spiega Conant, riassumendo un punto focale delle interpretazioni risolte:

Il *Tractatus* [...] cerca di realizzare il proprio obiettivo [...] portando il proprio lettore a ottenere una visione più chiara della vita con il linguaggio che egli conduce già [...]. Il libro non cerca di raggiungere questo suo obiettivo insegnandoci a identificare casi determinati di nonsense, ma rendendoci in grado di vedere più chiaramente che cos'è che facciamo tutto il tempo con il linguaggio quando riusciamo a esprimere dei contenuti sensati determinati, e che cos'è che *non* riusciamo a fare quando non riusciamo a esprimere dei contenuti sensati pur avendo l'illusoria impressione che lo stiamo facendo.<sup>94</sup>

All'interno del *Tractatus*, dunque, la logica ha, anche per i lettori risoluti, un carattere strumentale: a differenza di ciò che sostenevano Janik e Toulmin, tuttavia, essa non è un mero strumento tecnico al servizio di scopi totalmente altri rispetto a quelli che animavano le ricerche di Frege e Russell, poiché essa assolve ad un compito – quello di rendere perspicuo il nostro rapporto con il linguaggio – che è al contempo una decisa presa di posizione all'interno di quello stesso

---

<sup>93</sup> Cfr. J. Conant, *Why worry about the Tractatus?*, in B. Stocker (a cura di), *Post-analytic Tractatus*, Ashgate, Aldershot 2004, trad. it. *L'importanza del Tractatus*, in J. Conant, C. Diamond, *Rileggere Wittgenstein*, op. cit., pp. 72-73, e soprattutto id., *The search of logically alien thought: Descartes, Kant, Frege, and the Tractatus*, *Philosophical Topics*, 20, 1 (1991), pp. 115-180.

<sup>94</sup> J. Conant, *L'importanza del Tractatus*, op. cit., p. 68, corsivo dell'autore.

dibattito, come già dovrebbe risultare chiaro e come verrà ulteriormente illuminato da quanto segue. Potremmo dire che, mentre Janik e Toulmin spiegavano il rapporto tra logica ed etica al centro delle preoccupazioni filosofiche del *Tractatus* attraverso una subordinazione della prima alla seconda tanto marcata da condurre a conclusioni inaccettabili da un punto di vista filologico, i lettori risoluti ne propongono un'interpretazione che riesce a preservare la centralità del piano etico spiegando, allo stesso tempo, il suo rapporto per nulla accessorio con quello logico: e ciò, appunto, attraverso una diversa interpretazione del carattere strumentale della logica, che riesce ad inserire compiutamente le riflessioni wittgensteiniane su quest'ultima all'interno del dibattito da cui, in larga parte, scaturirono. Ma come funziona, concretamente, questo strumento? In che modo riesce, secondo Wittgenstein, a raggiungere i suoi obiettivi in ultima istanza etici? E che tipo di posizione etica è quella a cui il *Tractatus* perviene? Per rispondere a queste domande, è necessario approfondire la spiegazione fornita dai lettori risoluti della complessa struttura argomentativa del testo, un compito che siamo finalmente in grado di affrontare.

Innanzitutto, Wittgenstein espone i lineamenti generali di un metodo di analisi logica, esplicitamente ispirato alle ideografie di Frege e di Russell<sup>95</sup>, e che, come detto, costituisce la concretizzazione di quell'attività di chiarificazione logica dei pensieri in cui consiste la filosofia<sup>96</sup>. Senza dilungarci, in questa sede, nelle complessità tecniche di un tale metodo, discusse per altro con rigore dagli interpreti risoluti<sup>97</sup>, ci limitiamo a fornirne una caratterizzazione complessiva. Come abbiamo appena visto, punto di partenza dei lettori risoluti è la tesi secondo cui la *Begriffsschrift* sommariamente descritta da Wittgenstein nel *Tractatus* non costituisce uno strumento tecnico per riconoscere la sensatezza o l'insensatezza delle nostre proposizioni a partire da una teoria generale del senso. Al contrario essa svolge, come è stato acutamente suggerito da Goldfarb<sup>98</sup>, la funzione di interrogare la nostra relazione con le parole: di renderci cioè logicamente perspicuo ciò che

---

<sup>95</sup> Cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, op. cit., prop. 3.325.

<sup>96</sup> Cfr. *ivi*, prop. 4.112.

<sup>97</sup> Cfr. ad es. C. Diamond, *The realistic spirit. Wittgenstein, philosophy, and the mind*, op. cit., pp. 115-144.

<sup>98</sup> Cfr. W. Goldfarb, *Metaphysics and nonsense: on Cora Diamond's The realistic spirit*, *Journal of Philosophical Research*, 22 (1997), p. 71.

stiamo dicendo – mettendoci così in grado di comprendere se abbiamo o non abbiamo assegnato un senso a qualche componente della proposizione. La necessità di un tale strumento è dovuta al fatto che il linguaggio ordinario, pur se, come abbiamo visto, perfettamente in ordine da un punto di vista logico, tende a nascondere la sua forma logica reale<sup>99</sup> poiché spesso un segno (come, ad esempio, la parola “è”) può in realtà, di volta di volta, esprimere un simbolo differente (copula, espressione di esistenza), o si possono creare altri tipi di ambiguità nella relazione tra segno e simbolo<sup>100</sup> da cui nascono «le confusioni più fondamentali (delle quali la filosofia tutta è piena)»<sup>101</sup>, che l’impiego di un linguaggio segnico esclude assegnando appunto a ogni segno uno e un solo simbolo ed evitando di utilizzare nello stesso modo segni che designano in modo diverso<sup>102</sup>.

Pur non esprimendo alcuna teoria della sensatezza, il modello di analisi logica proposto da Wittgenstein contiene alcuni assunti di fondo: in particolare, l’idea che esista «una e solo una analisi completa della proposizione»<sup>103</sup>, che quest’ultima sia «funzione delle espressioni in essa contenute»<sup>104</sup>, e, infine, che tali proposizioni elementari possano legarsi tra di loro in base a un numero finito di relazioni logiche che esprimono possibilità di verità<sup>105</sup>, la cui formula generale corrisponde alla forma generale della proposizione<sup>106</sup>. Quest’ultima tesi è evidentemente il risultato finale dell’ideografia elaborata da Wittgenstein, e riassume la sua concezione dell’analisi logica: esporre l’interpretazione risolta di essa, in contrapposizione alle interpretazioni standard, dovrebbe dunque essere sufficiente a fornire un quadro generale e, per i nostri scopi, esaustivo del ruolo giocato dall’analisi nella dialettica espositiva del *Tractatus*.

---

<sup>99</sup> Cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, op. cit., prop. 4.002. Wittgenstein riconosce esplicitamente a Russell il merito di aver mostrato questo fatto generale riguardante la forma logica del linguaggio (cfr. *ivi*, prop. 4.0031); tuttavia, ciò non significa, *ipso facto*, sposare anche la concezione empirista della logica che Russell ne fa discendere.

<sup>100</sup> Cfr. *ivi*, prop. 3.323.

<sup>101</sup> *Ivi*, prop. 3.324.

<sup>102</sup> Cfr. *ivi*, prop. 3.325.

<sup>103</sup> *Ivi*, prop. 3.25.

<sup>104</sup> *Ivi*, prop. 3.318

<sup>105</sup> Cfr. *ivi*, propp. 4.27 ss.

<sup>106</sup> Cfr. *ivi*, prop. 6.

A tal proposito, mentre gli interpreti standard leggono la proposizione 6 come se esprimesse l'idea che le proposizioni sensate siano quelle, e solo quelle, che hanno la forma in essa specificata, gli interpreti risoluti sostengono al contrario che dovremmo vedere il nostro linguaggio come un insieme di usi dei segni che hanno la forma descritta dalla proposizione in oggetto: in altre parole, che «possiamo guardare “nel” linguaggio che usiamo e vedere in esso la forma generale che è stata specificata»<sup>107</sup>. Di fronte a questa lettura, fortemente eterodossa, dell'analisi logica wittgensteiniana, gli interpreti standard hanno obiettato che anch'essa, in realtà, presuppone l'applicazione di una dottrina della sensatezza per poter svolgere il suo scopo, permettendo di riconoscere come sensata o meno una proposizione<sup>108</sup>. Tale obiezione, tuttavia, costituisce un grave fraintendimento della posizione risoluta, che sostiene al contrario come non sia necessaria alcuna applicazione di una teoria per rendere possibile il tipo di analisi descritto da Wittgenstein in quanto

la chiarificazione delucidativa che la notazione logica ci permette di ottenere [...] non avviene attraverso il raggiungimento della consapevolezza che ciò che una frase “dice” finisce nella notazione nel modo sbagliato (poiché ha un senso logicamente fallace), ma piuttosto attraverso il raggiungimento della consapevolezza che “esso” (cioè, ciò che immaginiamo che la frase stia cercando di dire) non può essere espresso in nessun modo nella notazione (perché non c'è niente di determinato che stiamo cercando di dire).<sup>109</sup>

L'introduzione di tale notazione logica assolve dunque allo scopo di farci raggiungere una chiarezza rispetto alla logica immanente al nostro linguaggio, a renderci consapevoli di ciò che facciamo quando esprimiamo proposizioni sensate: essa non insegna perciò alcuna dottrina né presenta alcuna tesi, configurandosi piuttosto come un'attività di chiarificazione. Essa è accompagnata da una serie di proposizioni che specificano l'immagine generale della logica che ne

---

<sup>107</sup> C. Diamond, *The Tractatus and the limits of sense*, in M. McGinn, O. Kuusela (a cura di), *The Oxford handbook to Wittgenstein*, Oxford University Press, Oxford 2011, trad. it. *Il Tractatus e i limiti del senso*, in J. Conant, C. Diamond, *Rileggere Wittgenstein*, op. cit., p. 92.

<sup>108</sup> Cfr. ad es. M. Williams, *Nonsense and cosmic exile. The austere reading of the Tractatus*, op. cit.

<sup>109</sup> J. Conant, C. Diamond, *On reading the Tractatus resolutely*, op. cit., p. 58.

risulta, e che fanno chiaramente segno verso quanto stiamo fin qui esponendo a riguardo, disponendosi come a comporre un climax ascendente: oltre a quelle che abbiamo già ricordato poco sopra, riferendoci al carattere kantiano della concezione wittgensteiniana della logica, Wittgenstein continua sostenendo che «la logica è *prima* d'ogni esperienza», e che dunque l'esperienza della sua comprensione non è un'esperienza<sup>110</sup>; che essa «pervade il mondo», e che perciò «i limiti del mondo sono anche i limiti di essa [die Grenzen der Welt sind auch ihre Grenzen]», tanto che, coerentemente, non è possibile «dire nella logica: questo e quest'altro v'è nel mondo, quello no», poiché «ciò parrebbe presupporre che noi escludiamo certe possibilità, e questo non può essere, poiché richiederebbe che la logica trascendesse i limiti del mondo; solo così essa potrebbe contemplare questi limiti anche dall'altro lato»<sup>111</sup>.

A questo punto, il testo condensa la serie di celebri proposizioni con cui esso si conclude, in cui passa quasi improvvisamente a questioni di carattere etico ed esistenziale prima di terminare ellitticamente con le proposizioni che conosciamo: vediamo come il loro groviglio viene dipanato dagli interpreti risoluti.

Wittgenstein ha dunque affermato una concezione della logica rigorosamente post-kantiana, in cui essa risulta immanente ai nostri mezzi espressivi ed è resa perspicua dall'utilizzo di apposite *Begriffsschriften*. Coerentemente con una tale visione, egli segnala in più punti, come sappiamo, l'impossibilità di poter parlare della forma logica, poiché «ciò che nel linguaggio si rispecchia, il linguaggio non lo può rappresentare»<sup>112</sup>, «ciò che *può* essere mostrato non *può* essere detto»<sup>113</sup>. Secondo gli interpreti standard, è sulla base di questo contesto che Wittgenstein, nella 6.54, interviene per sancire l'insensatezza delle proposizioni del *Tractatus*, che appunto della forma logica cercano di parlare, concludendone che le tesi espresse dal testo sarebbero irrimediabilmente ineffabili, pur essendo tesi.

Ora, secondo i lettori risoluti questo modo di interpretare il finale del testo wittgensteiniano si ferma, per così dire, prima di aver

---

<sup>110</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, op. cit., prop. 5.552, corsivo dell'autore.

<sup>111</sup> Ivi, prop. 5.61.

<sup>112</sup> Ivi, prop. 4.121.

<sup>113</sup> Ivi, prop. 4.1212, corsivi dell'autore.

completato il percorso argomentativo in cui esso consiste, non riuscendo a compiere il passaggio radicale che il testo richiede per poter essere infine compreso. Il culmine della posizione radicalmente immanentista e post-kantiana sulla logica difesa da Wittgenstein in tutto il testo consiste infatti non nel respingere la teoria della logica nel campo dell'ineffabile, rendendo quest'ultimo, di fatto, l'estremo rifugio delle condizioni trascendentali del senso – in una mossa teorica che, riproducendo *in extremis* un doppio piano tra una sintassi logica trascendentale e la natura fenomenica ed empirica del linguaggio ordinario, continuerebbe l'impostazione empirista di un certo Frege e di Russell –, ma al contrario nel superare definitivamente l'idea stessa che della logica si possa fare una teoria e che essa si possa esprimere in tesi più o meno ineffabili: la proposizione 6.54, dichiarando semplicemente insensate le proposizioni del testo, completa finalmente la sua dialettica espositiva, in un percorso ascendente che termina con l'*effettiva* eliminazione dei pioli di cui era composto. Gli interpreti risoluti spiegano questo stesso punto anche in riferimento alla differenza tra dire e mostrare, spiegando come le letture ineffabiliste, pur fondandosi su di essa come chiave di lettura generale del testo, finiscano per non prenderla davvero sul serio. Esse, infatti, concepiscono il mostrare come un mero dire più strano, più mistico, più difficoltoso: come se, da un lato, ci fosse il dire chiaro e trasparente, e dall'altro un dire più oscuro e indiretto, quasi magico; ma, come Wittgenstein scrive chiaramente in una frase che riassume, a suo parere, il senso dell'intero libro, «tutto ciò che può essere detto si può dire chiaramente; e su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere»<sup>114</sup>. Non c'è alcun modo di dire ciò che non può essere detto, e la differenza tra dire e mostrare è, in questo senso, assoluta e davvero incolmabile.

Riassumono Diamond e Conant:

Quando parliamo dell'attività di chiarificazione filosofica, la grammatica ci può imporre l'uso di frasi con "che" e di costruzioni con "cosa" nelle descrizioni che diamo dei risultati dell'attività. Tuttavia, si potrebbe dire, il "gettar via la scala" finale implica il riconoscere che quella grammatica della cosalità ["what"-ness] ci ha pervasivamente fuorviato, anche mentre leggevamo il *Tractatus*. Raggiungere il tipo rilevante di consapevolezza sempre più raffinata della logica del nostro linguaggio non significa cogliere un contenuto di nessun tipo. "Ciò che può essere mostrato non può essere detto" [...]: prendere in modo abbastanza profondo la differenza tra dire e

---

<sup>114</sup> Ivi, p. 23. Cfr. anche prop. 7.



mostrare non vuol dire rinunciare al mostrare, ma rinunciare a raffigurarlo come un “qualcosa” [“what”].<sup>115</sup>

In questo quadro interpretativo, la grossolana contraddizione che le letture standard individuano nel *Tractatus* scompare, poiché esso dichiara *davvero* insensate le teorie che ha esposto durante il testo e che tuttavia, in base alle stesse tesi di quest’ultimo, non avrebbero potuto essere dette; inoltre, diventa possibile prendere sul serio l’idea wittgensteiniana per cui la filosofia non è una dottrina e che non esistono, propriamente parlando, proposizioni filosofiche: tutto ciò in cui consiste la filosofia è un’attività di chiarificazione che ci rende perspicua la nostra vita linguistica.

Ma, se non ci sono tesi filosofiche, se non c’è davvero nessuna teoria logica definitiva che il *Tractatus* è in grado di veicolare, qual è, si potrebbe chiedere, l’insegnamento che dovremmo trarne? Qual è, in altri termini, l’utilità di un testo che dichiara senza mezzi termini di essere completamente privo di senso?

È precisamente a questa altezza del percorso argomentativo del *Tractatus* che diventa possibile coglierne il senso risolutamente etico, rispondendo così alle questioni appena sollevate. Wittgenstein ci ha condotto attraverso una graduale presa di coscienza del nostro rapporto con il linguaggio la cui conclusione radicale è consistita, in termini generali, nel mostrarci l’insensatezza di ogni teoria che supponga la possibilità di tracciare i limiti della sensatezza ponendosi all’esterno di quegli stessi limiti: vale a dire, di qualunque teoria delle condizioni trascendentali del senso. È in questi termini che andrebbe letta, d’altronde, la perentoria conclusione del testo: «su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere [wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen]»<sup>116</sup>. Ciò che a questo punto dovrebbe essere chiaro, tuttavia, è che con essa Wittgenstein non intende proibire alcunché, poiché, come sappiamo, ciò che è oltre il limite della sensatezza è mero nonsenso, *einfach Unsinn*. L’obiettivo ultimo del *Tractatus* è stato precisamente quello di liberarci dalla necessità di dover ricercare una qualche giustificazione trascendentale della nostra produzione di senso,

---

<sup>115</sup> J. Conant, C. Diamond, *On reading the Tractatus resolutely*, op. cit., p. 63. Su questa interpretazione della differenza tra dire e mostrare si veda anche M. Kremer, *The purpose of Tractarian Nonsense*, *Noûs*, 35, 1 (2001), p. 61.

<sup>116</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, op. cit., prop. 7.

in grado di fondare con sicurezza le nostre pretese di sensatezza: è questa ricerca in ultima analisi metafisica che Wittgenstein attacca alla radice, mostrandoci come l'istinto filosofico a ricercare giustificazioni e fondazioni sia precisamente ciò che ci fa perdere contatto con la nostra vita linguistica ordinaria, conducendoci all'insensatezza.

Non solo, ma esso ci mostra, di conseguenza, come la frustrazione derivante dall'incapacità di trovare una tale fondazione ultima – la sensazione di stare sbattendo contro i limiti del linguaggio e del senso – *non* deriva, in realtà, da alcuna incapacità, ma da un modo fallace – filosofico – di porre i problemi: «d'una risposta che non si può formulare non può formularsi neppure la domanda. *L'enigma* non v'è»<sup>117</sup>, poiché «dubbio può sussistere solo ove sussista una domanda; domanda, solo ove sussista una risposta; risposta, solo ove qualcosa *possa essere detto*»<sup>118</sup>. Per questo motivo Wittgenstein può scrivere che «la risoluzione del problema della vita si scorge allo sparire [am Verschwinden] di esso»<sup>119</sup>, cioè una volta che si è compresa l'insensatezza di ogni ricerca di una fondazione che infine lo risolverebbe.

A questo punto, tuttavia, il discorso wittgensteiniano è già passato nettamente dal piano logico a quello etico: la ricerca filosofica di un fondamento, di una giustificazione ultima, infatti, è sia quella che ci porta a ipotizzare una qualche condizione esterna della sensatezza, un modo di tracciare i limiti del senso e del pensiero da una posizione privilegiata, sia quella che ci porta a cercare una fondazione valoriale assoluta al nostro agire, alle nostre pratiche, al modo in cui conduciamo le nostre vite. Ma ciò che vale per la logica vale anche per l'etica: se è vero, come scrive Wittgenstein, che «tutte le proposizioni sono di pari valore [gleichwertig]»<sup>120</sup>, che esse «non possono esprimere nulla di ciò che è più alto [Höheres]»<sup>121</sup>, in quanto «nel mondo tutto è come è, e tutto avviene come avviene; non v'è *in* esso alcun valore – né, se vi fosse, avrebbe un valore», ed è per questo che «il senso del mondo dev'essere fuori di esso»<sup>122</sup>, tutto ciò non significa affatto sfociare nel

---

<sup>117</sup> Ivi, prop. 6.5, corsivo dell'autore.

<sup>118</sup> Ivi, prop. 6.51, corsivi dell'autore.

<sup>119</sup> Ivi, prop. 6.52.

<sup>120</sup> Ivi, prop. 6.4.

<sup>121</sup> Ivi, prop. 6.42.

<sup>122</sup> Ivi, prop. 6.41, corsivo dell'autore.

nichilismo etico, ma riconoscere al contrario che la ricerca di un valore trascendente in grado di fondare eticamente le nostre condotte ci aliena da noi stessi, e che, parallelamente, la frustrazione derivante dall'incapacità di trovarlo deriva da un modo sbagliato, filosofico, di porre il problema etico della vita. L'insegnamento etico del *Tractatus* consiste dunque in una trasformazione di se stessi e del rapporto con la propria esistenza, che ci mette in grado infine di vedere «rettamente il mondo»<sup>123</sup> poiché, come ha efficacemente riassunto Diamond, ci permette di liberarci dalla tentazione – filosofica, umana – di fare al mondo richieste impossibili<sup>124</sup>.

Tale liberazione non si configura, tuttavia, come una forma di disillusione o di separazione eremitica dal mondo, ma, al contrario, come una vera trasfigurazione che ci rimette finalmente a contatto con la nostra esistenza, che appare come un materiale a cui dare liberamente una forma solo quando abbiamo imparato, al termine del percorso del *Tractatus*, a «vivere senza giustificazione»<sup>125</sup>, raggiungendo in altri termini la consapevolezza che «abbiamo vite da vivere», che «non c'è nessun enigma: c'è solo la vita»<sup>126</sup>. Distruggendo la presunta necessità di un fondamento, in altre parole, Wittgenstein ci invita a superare l'alienazione da noi stessi che deriva dalla tentazione metafisica, riconsegnandoci la nostra capacità di espressione generale «come una possibilità che ci appartiene, nuova e sorprendente, come è sorprendente il fatto stesso di parlarci e comprenderci»<sup>127</sup>. E non si tratta nemmeno di una forma di relativismo o quietismo etico, poiché «vivere senza una giustificazione non significa vivere senza giustizia [without right]»<sup>128</sup>: al contrario, significa capire che l'etica non è un esercizio teorico o filosofico – «è chiaro», d'altronde, «che l'etica non può formularsi»<sup>129</sup> – ma l'attività di costruzione continua di una forma di vita peculiare, la cui

---

<sup>123</sup> Ivi, prop. 6.54.

<sup>124</sup> Cfr. C. Diamond, *Ethics, imagination and the method of Wittgenstein's Tractatus*, in A. Crary, R. Read, *The New Wittgenstein*, op. cit., p. 168.

<sup>125</sup> M. Kremer, *The purpose of Tractarian Nonsense*, art. cit., p. 61.

<sup>126</sup> Ivi, p. 59.

<sup>127</sup> P. Donatelli, *Wittgenstein. La filosofia come critica*, in J. Conant, C. Diamond, *Rileggere Wittgenstein*, op. cit., p. 15.

<sup>128</sup> M. Kremer, *The purpose of Tractarian Nonsense*, art. cit., p. 61.

<sup>129</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, op. cit., prop. 6.421.

responsabilità Wittgenstein ci riconsegna completamente, avendoci fatto superare l'idea che un qualche valore trascendente possa garantirla<sup>130</sup>.

Wittgenstein si pone così come continuatore di una linea radicalmente anti-intellettualistica in etica che, come abbiamo visto, riflette sulla divaricazione kantiana tra fatto e valore imboccando una via antitetica alla sintesi idealistica hegeliana. In essa, l'etica è ricondotta alla formazione di un modo di vita, ad un lavoro continuo su se stessi posto, per definizione, al di là di ogni possibile teoria: «l'etico non si può insegnare. Se io potessi spiegare a un altro per il solo tramite di una teoria l'essenza dell'etico, allora l'etico non avrebbe proprio alcun valore [...]. Per me, la teoria non ha alcun valore. Una teoria non mi dà nulla»<sup>131</sup>. Come ha ben riassunto Gargani, in Wittgenstein «l'etica non risulta [...] irrigidita in precetti prestabiliti e preformati, bensì viene colta nella sua processualità performativa, per effetto della quale l'elemento etico è quello che si illumina mentre anche lo si pratica o lo si fa»<sup>132</sup>.

Le influenze principali di Wittgenstein a tal proposito, che abbiamo già avuto modo di menzionare e di cui siamo ora in grado di comprendere meglio la natura, sono in particolare Kierkegaard – a cui attribuisce il merito di aver identificato la tendenza umana ad avventarsi contro i limiti del linguaggio, descrivendola come l'urto contro il paradosso; tendenza che secondo Wittgenstein rappresenta, come sappiamo, la questione centrale dell'etica<sup>133</sup> –, Schopenhauer – presenza costante nella riflessione wittgensteiniana fin dal principio, e che ebbe un ruolo fondamentale nella diffidenza di quest'ultima per ogni approccio teorico all'etica<sup>134</sup> – e infine Tolstoj, figura che incarnò più di

---

<sup>130</sup> Si veda su questi temi anche A. G. Gargani, *Wittgenstein. Musica, parola, gesto*, op. cit., pp. 135-136.

<sup>131</sup> L. Wittgenstein, *Lectures and conversations on aesthetics, psychology and religious beliefs*, a cura di R. Rhees, Y. Smythies, J. Taylor, Blackwell, Oxford 1966, trad. it. in id., *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, Adelphi, Milano 2012, p. 24.

<sup>132</sup> A. G. Gargani, *Wittgenstein. Musica, parola, gesto*, op. cit., p. XV.

<sup>133</sup> Cfr. *ivi*, p. 21.

<sup>134</sup> Id., *Vermischte Bemerkungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977, trad. it. *Pensieri diversi*, Adelphi, Milano 2009, p. 47. Si veda, sul rapporto tra Wittgenstein e la filosofia di Schopenhauer, l'esaustiva disamina di Jacqueline, che riporta anche numerose testimonianze di allievi di Wittgenstein come Von Wright e Ayer: D.

ogni altra, per Wittgenstein, il rifiuto dell'intellettualismo etico a favore di una moralità vissuta in maniera ascetica, come rapporto assolutamente personale con il proprio sé, e i cui scritti furono per Wittgenstein di un'importanza quasi sacrale – in particolare, la versione tolstoiana del *Vangelo*, che, com'ebbe a dichiarare, lo tenne virtualmente in vita durante la guerra<sup>135</sup>. Si tratta di riferimenti riconducibili chiaramente a quella linea post-kantiana minore, anti-hegeliana, che rivestiva come abbiamo visto un'importanza centrale nel più ampio contesto culturale viennese in cui Wittgenstein si formò e sulla scia della quale la sua riflessione filosofica, seppur non esaurita da tali influenze e in grado di produrre una posizione assolutamente originale, va tuttavia propriamente collocata.

Siamo, a questo punto, finalmente in grado di fornire una caratterizzazione generale della filosofia del primo Wittgenstein: l'immagine che il *Tractatus* ce ne restituisce è quella di un'attività terapeutica, che non sostiene alcuna tesi o dottrina, configurandosi al contrario come un lavoro di trasformazione di se stessi attraverso una trasformazione profonda del proprio rapporto con il linguaggio e con il mondo. In questa terapia, la logica svolge il ruolo di strumento principe, in vista di un obiettivo che è tuttavia etico. Così facendo, Wittgenstein ripensa profondamente il rapporto tra queste due dimensioni, fornendo una nuova risposta alla questione kantiana che Janik e Toulmin, come abbiamo visto, ponevano al centro delle preoccupazioni filosofiche del *Tractatus*. Essa riecheggia d'altronde chiaramente nella prefazione al testo, in un passaggio del quale siamo ora in grado di cogliere tutte le implicazioni:

Il libro vuole [...] tracciare al pensiero un limite, o piuttosto – non al pensiero stesso, ma all'espressione dei pensieri [nicht dem Denken, sondern dem Ausdruck der Gedanken]: ché, per tracciare un limite al pensiero, noi dovremmo poter pensare ambo i lati di questo limite (dovremmo, dunque, poter pensare quel che pensare non si può).

---

Jacquette, *Wittgenstein and Schopenhauer*, in H.-J. Glock, J. Hyman (a cura di), *A companion to Wittgenstein*, op. cit., pp. 59-73.

<sup>135</sup> Cfr. R. Monk, *Wittgenstein: il dovere del genio*, op. cit., p. 121. Sull'influenza di Tolstoj su Wittgenstein, che non siamo qui in condizione di approfondire ulteriormente, si può utilmente consultare C. Thompson, *Wittgenstein, Tolstoj and the meaning of life*, *Philosophical Investigations*, 20, 2 (1997), pp. 96-116.

Il limite non potrà, dunque, venire tracciato che nel linguaggio, e ciò che è oltre il limite non sarà che nonsenso.<sup>136</sup>

Tracciando il limite nel linguaggio, Il *Tractatus* realizza una *Sprachkritik* che si configura come una critica della rappresentazione particolarmente radicale. Portando alle estreme conseguenze l'idea, di ascendenza kantiana, di *Darstellung* come rappresentazione logica, Wittgenstein concepisce il linguaggio sensato come dotato di una logica immanente e rigorosa che, se pensata fino in fondo, mostra l'insensatezza di ogni tentativo di fondazione metafisica del senso e la confusione inevitabile, oltre alla frustrazione, che una tale ricerca filosofica può creare. Ciò provoca la presa di coscienza liberatoria dell'inesprimibilità e del carattere trascendentale dell'etica, che smette di essere materia di riflessione teorica e ricerca di una fondazione valoriale dell'esistenza per trasfigurarsi in una vita a cui è stata restituita la possibilità di darsi liberamente una forma, nonché la meraviglia continuamente rinnovata della sua esistenza: quel sentimento mistico che non riguarda alcun *come* del mondo, nessuna sua caratteristica fattuale, ma soltanto *che* esso sia, senza posa, nella sua straordinaria ordinarietà, nella sua assoluta profanità<sup>137</sup>; o come anche Wittgenstein si esprime, quell'esperienza in cui si prova meraviglia «per l'esistenza del mondo»<sup>138</sup>, lo si vede «come un miracolo»<sup>139</sup>, e la cui espressione giusta nella lingua non è nessuna proposizione particolare, bensì «l'esistenza del linguaggio stesso»<sup>140</sup>.

Questo doppio obiettivo è in realtà realizzato dal *Tractatus* in un unico gesto teorico, in un solo movimento che, senza soluzione di continuità, illustra la logica del senso e il senso etico dell'esistenza: logica ed etica si implicano vicendevolmente in un'unica riflessione sul senso e sui suoi limiti, realizzando così una nuova sintesi post-kantiana tra ragion pura e ragion pratica.

---

<sup>136</sup>L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, op. cit., p. 23. Si veda anche, su questo punto, C. Diamond, *Ethics, imagination and the method of Wittgenstein's Tractatus*, op. cit., p. 168.

<sup>137</sup>Cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, op. cit., prop. 6.44.

<sup>138</sup>Id., *A lecture on ethics*, *The Philosophical Review*, 74, 1 (1965), pp. 3-12, trad. it. *Sull'etica*, in id., *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, op. cit., p. 12.

<sup>139</sup>Ivi, p. 17.

<sup>140</sup>Ibidem.

Wittgenstein risolve, così, i due problemi che segnavano irrimediabilmente la *Sprachkritik* di Mauthner: da un lato, infatti, la sua critica della rappresentazione anti-empirista evita accuratamente ogni conclusione scettica, mostrando anzi come lo scetticismo, in quanto richiesta di una fondazione trascendente del significato, sia «non inconfutabile, ma apertamente insensato»<sup>141</sup>, poiché ignora la logica immanente del linguaggio umano nella sua richiesta inevitabilmente frustrata di un fondamento metafisico per la conoscenza; dall'altro, evita di concepire il carattere trascendentale dell'etica come se quest'ultima fosse composta di verità inesprimibili e misticheggianti sull'armonia tra il singolo e l'universo: il *Mystische* wittgensteiniano, infatti, non è «ineffabile [Unaussprechliches]»<sup>142</sup> poiché sarebbe un fatto soprannaturale e in quanto tale al di là dell'esprimibile, ma piuttosto perché è «una forma di vita, alla quale il *Tractatus* ci inizia»<sup>143</sup>. Come spiega Diamond, si tratta in altre parole di identificare «la differenza tra due modi di concepire l'inesprimibilità: si può ritenere che qualcosa sia inesprimibile perché sta al di là di ciò che può essere espresso, oppure si può pensare che qualcosa sia inesprimibile perché non corrisponde a nulla che possa essere detto, a nulla che sia all'interno dell'esprimibile»<sup>144</sup>, ed è questa seconda opzione a essere praticata da Wittgenstein con rigore.

In effetti, dovrebbe risultare a questo punto chiaro come attribuire al *Tractatus* la prima accezione di inesprimibilità significa fraintendere radicalmente il senso dell'intera operazione wittgensteiniana. Si tratta di un errore che accomuna paradossalmente le letture irresolute e l'interpretazione di Janik e Toulmin. Entrambe, infatti, sostengono che il senso finale del *Tractatus* consista in una serie di tesi ineffabili nella prima accezione descritta da Diamond: l'unica differenza essendo che, mentre per gli interpreti standard, come sappiamo, esse non sarebbero altro che tesi sulla natura della logica del linguaggio, per Janik e Toulmin si tratterebbe al contrario di contenuti

---

<sup>141</sup> Id., *Tractatus logico-philosophicus*, op. cit., prop. 6.51.

<sup>142</sup> Ivi, prop. 6.522

<sup>143</sup> M. Kremer, *The purpose of Tractarian Nonsense*, art. cit., p. 61.

<sup>144</sup> C. Diamond, *Il Tractatus e i limiti del senso*, op. cit., p. 83.

etici misticheggianti <sup>145</sup> ; così facendo, però, entrambe le linee interpretative non riescono a cogliere che il punto, sia etico che logico, del *Tractatus* consiste nel superare *definitivamente* la ricerca filosofica di una fondazione, anche nella sua versione estrema costituita da contenuti ineffabili, sorta di ultimo rifugio per sostenere tesi metafisiche sul mondo e sul senso.

E tuttavia, come sappiamo, Wittgenstein giunse a considerare fallito tale superamento definitivo: il suo ritorno all'attività filosofica, segnata dal suo trasferimento a Cambridge nel 1929 dopo un decennio passato soprattutto ad insegnare matematica in remoti villaggi di montagna austriaci – perseguendo uno stile di vita estremamente frugale di cui siamo ora in grado di capire le motivazioni etiche – è in effetti dovuto alla presa di coscienza progressiva di tale fallimento, che inaugurerà quel ventennio di febbrile lavoro di critica, sviluppo e rielaborazione delle sue concezioni filosofiche a cui si è soliti dare il nome complessivo di secondo Wittgenstein. La linea interpretativa a cui stiamo facendo riferimento ne offre una visione profondamente diversa rispetto alle letture standard: di essa ci occupiamo nel paragrafo seguente.

## 2.2. Il secondo Wittgenstein

Se si accetta nel suo complesso il quadro interpretativo del primo Wittgenstein proposto dagli interpreti risoluti, ci si trova costretti a ripensare profondamente il passaggio dall'opera giovanile wittgensteiniana alle sue riflessioni mature. In effetti, alcuni presupposti teorici che, come abbiamo visto, fondano l'interpretazione terapeutica del *Tractatus* rendono apparentemente complesso dare conto di tale svolta concettuale: in particolare, come si sono polemicamente chiesti numerosi critici di questo tipo di letture<sup>146</sup> – che proprio su questo punto

---

<sup>145</sup> Cfr. A. Janik, S. Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, op. cit., pp. 167 ss.; K. Cahill, *Tractarian ethics*, in H. Sluga, D. Stern (a cura di), *The Cambridge companion to Wittgenstein*, op. cit., p. 118 nota 3.

<sup>146</sup> Cfr. ad es. P. M. S. Hacker, *Was he trying to whistle it?*, in A. Crary, R. Read (a cura di), *The new Wittgenstein*, op. cit., pp. 353 ss; I. Proops, *The new Wittgenstein: a critique*, *European Journal of Philosophy*, 9, 3 (2001), pp. 375-404.



hanno sollevato le loro obiezioni più importanti –, com'è possibile sostenere allo stesso tempo l'assenza completa di tesi filosofiche nell'opera di Wittgenstein e il fatto che egli sembri trasformare in maniera radicale molte delle sue concezioni, criticandole esplicitamente? Di qui una serie di questioni interconnesse e più specifiche, che articolano più nel dettaglio lo stesso punto: a che scopo dedicare così tanto sforzo nel criticare le concezioni del *Tractatus*, considerato che si tratta di un testo letteralmente insensato? Come rendere conto della differenza palese che separa quest'ultimo dall'arcipelago di testi e riflessioni che compone l'opera wittgensteiniana matura?

Si tratta, in realtà, di questioni che gli stessi interpreti del *New Wittgenstein* si sono posti fin da subito nel loro lavoro di rilettura, elaborando una risposta complessiva che, al netto delle differenze tra i singoli autori, è riassumibile nei seguenti termini: non solo l'interpretazione terapeutica del *Tractatus* non oscura minimamente la svolta occorsa nel pensiero wittgensteiniano, ma rende anzi possibile darne una visione decisamente più coerente di quella difesa dagli interpreti standard; essa ci mette infatti in grado di riconoscere delle profondissime continuità nella riflessione di Wittgenstein, a partire dalle quali soltanto diventa possibile apprezzarne l'effettiva evoluzione concettuale e le trasformazioni subite<sup>147</sup>.

Il *new Wittgenstein* sostituisce dunque, all'immagine di un cambiamento piuttosto drastico e radicale tra le diverse fasi dell'opera di Wittgenstein che connota spesso le letture standard, un quadro molto diverso, in cui il riconoscimento di una sostanziale coerenza nelle motivazioni e negli obiettivi di fondo dell'itinerario wittgensteiniano si accompagna ad un'analisi innovativa della sua autocritica e del passaggio alle concezioni mature. In particolare, secondo questi interpreti la concezione generale della filosofia come un'attività terapeutica peculiare, dall'obiettivo etico – configurabile in ultima analisi come una costruzione e trasformazione etica di sé – rimane una costante del pensiero di Wittgenstein; ciò che subisce una modificazione radicale è il *metodo* di questa attività<sup>148</sup>. Vediamo nel dettaglio cosa implica una tale formulazione.

---

<sup>147</sup> Cfr. ad es. J. Conant, *A prolegomenon to the reading of later Wittgenstein*, op. cit., p. 93.

<sup>148</sup> Cfr. J. Conant, C. Diamond, *On reading the Tractatus resolutely*, op. cit., pp. 80 ss.;

Come abbiamo appena visto nella conclusione del paragrafo precedente, Wittgenstein giunse progressivamente a rendersi conto che il *Tractatus* non era effettivamente riuscito a costituire un superamento completo della metafisica. Dopo aver descritto il funzionamento della dialettica espositiva del testo, dovremmo essere facilmente in grado di riconoscere come le molte tesi apparentemente metafisiche di quest'ultimo – sull'ontologia del mondo e dei fatti semplici, ad esempio, ma anche sulla natura del linguaggio e della logica – siano utilizzate da Wittgenstein «in maniera ironica»<sup>149</sup>, essendo destinate a rivelare la loro insensatezza nel gesto con cui il lettore dovrebbe, una volta giunto al termine del percorso argomentativo dell'opera, gettarle via. Non è dunque in esse che vanno ricercati i residui metafisici di cui stiamo parlando. Essi sono piuttosto *irrimediabilmente implicati dal metodo di analisi logica proposto dal testo per i suoi intenti terapeutici*: in altre parole, il metodo del *Tractatus* implica, inconsapevolmente, un'intera metafisica del linguaggio, che di conseguenza – in quanto pertiene al metodo, e non all'insieme di tesi apparenti dell'opera – non viene eliminata e superata alla fine del percorso. Riassume efficacemente Kuusela:

Il *Tractatus* ha una metafisica del linguaggio costruita all'interno della sua concezione del metodo dell'analisi logica [...]. Questo significa che, anche se tutte le formulazioni della "teoria del linguaggio" del *Tractatus* sono insensate, nella misura in cui lo scopo del libro è introdurre uno schema di analisi applicabile universalmente per la chiarificazione filosofica, la metafisica del linguaggio è inevitabilmente presente. È incorporata nell'attività di chiarificazione come la forma di questa attività.<sup>150</sup>

Ma in cosa consiste esattamente questa metafisica? Essa è, in generale, il risultato della serie di requisiti posti da Wittgenstein al suo metodo di analisi: imponendoli, infatti, si suppone inevitabilmente che il linguaggio debba conformarsi ad essi, debba poter essere analizzato in certi termini specifici, e abbia dunque un'essenza specifica che traspare chiaramente dall'analisi di cui è suscettibile. Abbiamo già avuto modo di menzionarne i principali: l'idea che si dia una e una sola analisi completa di ogni proposizione, che ogni proposizione sia o elementare o

---

<sup>149</sup> C. Diamond, *The realistic spirit: Wittgenstein, philosophy, and the mind*, op. cit., p. 19.

<sup>150</sup> O. Kuusela, *The struggle against dogmatism. Wittgenstein and the concept of philosophy*, Harvard University Press, Cambridge 2008, p. 100.

il risultato di operazioni di verità tra proposizioni elementari, e che se ne possa scrivere la formula generale. Tali requisiti proiettano, per così dire, sul linguaggio un'immagine metafisica poiché impongono ad esso una forma unica e universale, un'essenza che rimarrebbe identica dietro alle manifestazioni esteriori, fenomeniche degli usi effettivi della lingua. Essi infatti implicano l'esistenza di un ordine logico specifico del nostro linguaggio, che il metodo di chiarificazione filosofica fondato sull'analisi logica è in grado di rendere completamente perspicuo<sup>151</sup>.

Questa metafisica implicita, giova ripeterlo, non è da intendersi come una serie di tesi proposte come tali da Wittgenstein nel suo testo; né, tantomeno, come un insieme di verità ineffabili che il *Tractatus* sarebbe intenzionato a veicolare. Essa si annida nel metodo di chiarificazione che mette in moto la dialettica espositiva dell'opera, garantendone il funzionamento nei termini più sopra considerati: il suo peculiare meccanismo, che provoca la graduale presa di coscienza dell'insensatezza delle tesi apparenti del testo, si fonda in effetti sulla possibilità di una chiarificazione terapeutica del linguaggio attraverso gli strumenti dell'analisi logica. In altre parole, potremmo dire che, se le tesi da rigettare costituiscono i pioli della scala, il metodo terapeutico è da pensarsi come la spinta, lo slancio che permette al lettore di percorrerla nella sua interezza. Di qui due importanti conseguenze: da un lato, che la metafisica implicita del *Tractatus* non viene eliminata con la 6.54; dall'altro, e soprattutto, che Wittgenstein non considerava affatto tali tesi come delle tesi, e tantomeno come delle tesi metafisiche, ma piuttosto come dei meri risultati dell'attività analitica.

A partire da questi assunti è possibile identificare, in termini generali, il residuo metafisico del *Tractatus* nell'idea che esista uno e un solo metodo di chiarificazione filosofica, una e una sola terapia; e che essa sia definitiva, possa cioè risolvere, come dice Wittgenstein, «nell'essenziale i problemi»<sup>152</sup>, chiarificare una volta per tutte le confusioni filosofiche – dove si noti come l'espressione «nell'essenziale» rimanda precisamente all'idea che basti fornire un metodo generale di risoluzione, senza entrare nei dettagli dei singoli problemi, per fornire di essi una soluzione generale: secondo un'immagine della filosofia come attività che, secondo i lettori risolti,

---

<sup>151</sup> Cfr. J. Conant, C. Diamond, *On reading the Tractatus resolutely*, op. cit., p. 79.

<sup>152</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, op. cit., p. 24.

Wittgenstein difende coerentemente in tutto il testo<sup>153</sup>. In ultima istanza, è perché Wittgenstein suppone una chiarificazione definitiva e unica dei problemi filosofici che il suo metodo terapeutico non può che incorporare inevitabilmente una metafisica del linguaggio al suo interno: immaginare che il metodo di chiarificazione filosofica possa essere immaginato come una scala, vale a dire come un *unico* percorso e per di più *ascensionale*, non potrà che dare l'impressione che esso conduca in un luogo diverso e più fondamentale di quello da cui si è partiti<sup>154</sup>.

Ora, se si prendono in esame le critiche mosse dallo stesso Wittgenstein al suo modo giovanile di fare filosofia, si nota come esse facciano chiaramente segno verso questo tipo di considerazioni appena svolte. Come ha acutamente notato Kremer<sup>155</sup>, un abbozzo di tale autocritica è presente già nel primo testo pubblicato da Wittgenstein dopo il suo ritorno all'attività filosofica, che costituisce per altro il suo unico articolo pubblicato in vita: si tratta di *Some remarks on logical form*, del 1929, in cui Wittgenstein nota ad esempio come «ad un'analisi corretta noi possiamo pervenire unicamente attraverso ciò che si potrebbe chiamare l'indagine logica dei fenomeni stessi, ossia [...] *a posteriori*, e non già congetturando su possibilità *a priori*», poiché, seppur al logico possa venire la tentazione di chiedere a priori «quali possono essere le uniche forme delle proposizioni atomiche», ciò significa «giocare con le parole», in quanto «una forma atomica non può essere prevista»<sup>156</sup>. Una visione chiara dei limiti della sua opera giovanile è raggiunta, tuttavia, soltanto negli scritti più tardi. In un passaggio che riassume gran parte della nostra ricostruzione della svolta del suo pensiero, egli scrive:

Ora abbiamo una *teoria*; una teoria “dinamica” della proposizione, del linguaggio; ma essa non ci appare come una teoria. La caratteristica di una teoria di

---

<sup>153</sup> Cfr. O. Kuusela, *The struggle against dogmatism. Wittgenstein and the concept of philosophy*, op. cit., p. 99.

<sup>154</sup> Cfr. su questo punto anche J. Conant, *A prolegomenon to the reading of later Wittgenstein*, op. cit., p. 129.

<sup>155</sup> Cfr. M. Kremer, *The cardinal problem of philosophy*, in A. Crary (a cura di), *Wittgenstein and the moral life: essays in honor of Cora Diamond*, op. cit., p. 163.

<sup>156</sup> L. Wittgenstein, *Some remarks on logical form*, Proceedings of the Aristotelian Society, supplementary volume 9 (1929), pp. 162-171, trad. it. *Alcune osservazioni sulla forma logica*, in id., *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, op. cit., p. 117.

questo genere è che essa considera un caso particolare, chiaramente intuitivo, e dice: “*questo* mostra come vanno comunque le cose; questo caso è l’archetipo [Urbild] di *tutti* i casi”. — “Naturalmente! Così dev’essere”, diciamo noi, e siamo soddisfatti. Siamo arrivati a una forma di rappresentazione [Form der Darstellung] che ci *appare intuitiva* [die uns einleuchtet]. Ma è come se ora avessimo visto qualcosa che sta *sotto* la superficie [unter der Oberfläche liegt].<sup>157</sup>

Il metodo utilizzato per rendere perspicuo il linguaggio nel *Tractatus* (la forma di rappresentazione, *Darstellung*), spiega qui Wittgenstein, appare tanto intuitivo da farci dimenticare che si tratta di un metodo, imponendoci così una teoria (metafisica) del linguaggio che non ci appare nemmeno come tale: ce ne rendiamo infine conto quando prestiamo attenzione al fatto che, ora, sembra che ci sia una struttura più essenziale che giace sotto la superficie della lingua ordinaria<sup>158</sup>. Si tratta, tuttavia, di un effetto ottico causato dal fatto che «si predica della cosa ciò che è insito nel modo di rappresentarla [Darstellungsweise]»<sup>159</sup>. In modo ancora più esplicito, Wittgenstein nota: «*Tractatus logico-philosophicus*, 4.5: “la forma generale della proposizione è: è così e così”. — Questo è il tipo di proposizione che uno ripete a se stesso innumerevoli volte. Si crede di star continuamente seguendo la natura, ma in realtà non si seguono che i contorni della forma attraverso cui la guardiamo»<sup>160</sup>.

Questa tendenza dagli esiti inevitabilmente metafisici è chiaramente ricollegata da Wittgenstein, in linea con quanto appena esposto, all’idea che possa esistere uno e un solo metodo di chiarificazione filosofica, che, una volta assolutizzato, smette di essere percepito come un metodo per diventare una descrizione ontologica surrettizia dell’oggetto d’indagine. È per questo che, nella sua opera matura, egli può arrivare a scrivere che «non c’è *un* metodo della

---

<sup>157</sup> Id., *Zettel*, Blackwell, Oxford 1967, trad. it. *Zettel*, Einaudi, Torino 2007, par. 444, corsivi dell’autore.

<sup>158</sup> In un passaggio dei suoi manoscritti, egli esprime lo stesso punto in un altro modo molto significativo, quando sostiene come il problema del *Tractatus* fosse che tutto, in quel testo, dava troppo l’impressione di essere una scoperta: cfr. id., *Wittgenstein’s Nachlass. The Bergen Electronic Edition*, Oxford University Press, Oxford-New York 2000, MS 109, 212-213.

<sup>159</sup> Id., *Ricerche filosofiche*, op. cit., par. 104.

<sup>160</sup> Ivi, par. 114.

filosofia, ma ci sono metodi; per così dire, differenti terapie»<sup>161</sup>, o a darsi prescrizioni lapidarie come la seguente: «soltanto così, infatti, possiamo evitare l'illegittimità o la vacuità nelle nostre asserzioni: prendendo il modello per ciò che è: termine di paragone – si potrebbe dire per un regolo – e non idea preconcepita [Vorurteil], cui la realtà debba corrispondere (il dogmatismo cui si cade così facilmente facendo filosofia)»<sup>162</sup>.

Come si vede già da questa piccola selezione di passaggi, le critiche di Wittgenstein al *Tractatus* sono rivolte sistematicamente a questioni di metodo, e non alle presunte tesi che egli avrebbe avanzato nel testo; o, alternativamente – ma si tratta di aspetti diversi di un'unica linea critica – a tesi che non apparivano all'epoca come tali, alla difficoltà di farne a meno nell'attività filosofica. La loro natura conferma, dunque, la ricostruzione del passaggio dal primo al secondo Wittgenstein offerta dai lettori risoluti, secondo i quali

nessuno schema della forma “il primo Wittgenstein credeva p e il secondo Wittgenstein credeva non-p” potrà mai essere utile a rappresentare la maniera in cui la filosofia di Wittgenstein si sviluppa – non solo in quanto aderire a un tale schema porta a concentrarsi su molti candidati sbagliati riguardo a ciò di cui il primo Wittgenstein era effettivamente convinto, ma, soprattutto, perché un tale schema ci invita a cercare le discontinuità nella sua filosofia *nel posto sbagliato*.<sup>163</sup>

Ma in che modo si modifica la concezione wittgensteiniana della chiarificazione filosofica? Come va concepita, in questo quadro interpretativo, la sua filosofia matura? E quali sono le tappe del suo sviluppo?

Per quanto concerne quest'ultima domanda, siamo costretti in questa sede a fornirne una risposta molto succinta, non potendoci dilungare su una descrizione esaustiva del periodo di transizione tra il ritorno di Wittgenstein a Cambridge e le versioni mature delle *Ricerche Filosofiche*. In generale, nelle opere della prima metà degli anni Trenta (le *Osservazioni filosofiche* del 1930 e il cantiere della *Philosophische Grammatik* a cui lavora tra il 1931 e il 1932 e da cui scaturirà, in

---

<sup>161</sup> Ivi, par. 133.

<sup>162</sup> Ivi, par. 131.

<sup>163</sup> J. Conant, C. Diamond, *On reading the Tractatus resolutely*, op. cit., p. 81, corsivo degli autori.

particolare, il *Big Typescript*) nonché nelle trascrizioni delle sue lezioni di quegli anni – *Libro blu e Libro marrone* – Wittgenstein si impegna in una critica di alcuni assunti del *Tractatus* senza tuttavia superarne l'impostazione di fondo, in particolare l'idea che il metodo della filosofia debba essere unico. A tal proposito è significativo notare, ad esempio, come nel passaggio del *Big Typescript* che costituisce una primissima versione del paragrafo 133 delle *Ricerche*, l'ultima frase di quest'ultimo – in cui egli scrive che non c'è un metodo della filosofia, ma differenti metodi – è mancante<sup>164</sup>.

In particolare, Wittgenstein sviluppa gradualmente, in questi anni, una critica della sua precedente concezione dell'analisi logica, che arriva a tacciare di dogmatismo in quanto tende a imporre al linguaggio una forma unica e universale che coincide, in ultima analisi, con una metafisica<sup>165</sup>, secondo quanto abbiamo già avuto modo di illustrare. Contemporaneamente, comincia a lavorare sulla nozione di grammatica, che a questa altezza della sua elaborazione filosofica resta per la verità un'idea piuttosto vaga<sup>166</sup>, a sostituzione dell'idea di logica del *Tractatus*: se in un primo momento essa appare ancora piuttosto sovrapponibile a quella di logica – si consideri la proposizione di apertura delle *Osservazioni*: «una proposizione è perfettamente analizzata dal punto di vista logico, quando la sua grammatica [Grammatik] è perfettamente chiarita»<sup>167</sup> –, nella *Philosophische Grammatik* essa sembra assumere una certa autonomia<sup>168</sup>, per poi

---

<sup>164</sup> Cfr. L. Wittgenstein, *Big Typescript*, Springer Verlag, Wien 2000, trad. it. *Big Typescript*, Einaudi, Torino 2002, p. 428. Si veda su questo punto anche J. Conant, *Mild mono-wittgensteinianism*, op. cit., p. 142, e C. Diamond, *Criss-cross philosophy*, in E. Ammereller, E. Fischer (a cura di), *Wittgenstein at work: method in the Philosophical Investigations*, Routledge, London-New York 2004, trad. it. "In lungo e in largo e in tutte le direzioni", in J. Conant, C. Diamond, *Rileggere Wittgenstein*, op. cit., p. 210.

<sup>165</sup> Cfr. L. Wittgenstein, *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984, pp. 182-186.

<sup>166</sup> Cfr. D. Marconi, *Transizione*, in id. (a cura di), *Guida a Wittgenstein*, op. cit., pp. 74 ss.

<sup>167</sup> L. Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*, Blackwell, Oxford 1964, trad. it. *Osservazioni filosofiche*, Einaudi, Torino 1999, p. 3.

<sup>168</sup> Cfr. ad es. id., *Philosophische Grammatik* (1969), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984 (prima ed. tedesca), pp. 184 ss. Si veda anche id., *Wittgenstein's lectures, Cambridge, 1930-1932*, a cura di D. Lee, Blackwell, Oxford 1980, trad. it. *Lezioni 1930-1932*, Adelphi, Milano 1995, pp. 26 ss.

cominciare a essere sviluppata in un senso più vicino a quello che avrà nelle opere mature con l'introduzione, nel *Libro Blu*, del concetto di gioco linguistico<sup>169</sup>. In tutto questo periodo, tuttavia, essa identifica ancora per lo più uno schema esaustivo degli usi della lingua che un'unica analisi grammaticale è in grado di restituire completamente, secondo un monismo metodologico che continua l'impostazione generale del *Tractatus*: è soltanto nel 1936-1937, all'epoca della primissima stesura delle *Ricerche*, che Wittgenstein riuscirà a superare definitivamente questa assunzione di fondo del suo pensiero, raggiungendo così quella che si rivelerà essere la sua concezione matura dell'attività filosofica e trasformando contestualmente la natura delle sue critiche al *Tractatus*. Appare dunque chiaro, anche da questa brevissima esposizione di questa fase della riflessione wittgensteiniana, che la svolta che caratterizza il suo pensiero andrebbe configurata più come una lenta maturazione, un processo graduale protrattosi per buona parte degli anni Trenta, che come un evento pressoché improvviso coincidente con il suo ritorno a Cambridge<sup>170</sup>.

Ora, come abbiamo già in parte anticipato, l'inizio della fase matura della filosofia di Wittgenstein, che culminerà nella stesura delle *Ricerche Filosofiche*, coincide con il superamento definitivo dell'idea che possa esistere una sola terapia filosofica, un solo metodo di chiarificazione filosofica del linguaggio – sia esso l'analisi logica del *Tractatus* o le forme di analisi grammaticale abbozzate nei primi anni Trenta. È solo a partire da questa acquisizione concettuale che Wittgenstein potrà infine depurare la sua attività filosofica dai residui metafisici che, come abbiamo visto, ne pregiudicavano irrimediabilmente gli intenti dichiarati. Ma in che cosa consiste,

---

<sup>169</sup> Cfr. id., *The blue and brown books*, Blackwell, Oxford 1958, trad. it. *Libro blu e libro marrone*, Einaudi, Torino 2000, pp. 26 ss.

<sup>170</sup> La collocazione all'inizio degli anni Trenta della svolta wittgensteiniana è stata difesa soprattutto da Baker e Hacker: cfr. G. P. Baker, P. M. S. Hacker, *Wittgenstein: understanding and meaning. An analytical commentary on the Philosophical Investigations, vol. I*, op. cit., pp. 93-95. La nostra succinta trattazione si basa invece sulle ricostruzioni di Pichler, Schulte e Kuusela: cfr. J. Schulte, *Wittgenstein's method*, in R. Haller, K. Puhl (a cura di), *Wittgenstein und die Zukunft der Philosophie. Eine Neubewertung nach 50 Jahren*, Öbv & Hpt, Vienna 2002, pp. 399-410; A. Pichler, *Wittgensteins Philosophische Untersuchungen. Vom Buch Zum Album*, Brill, Leida 2004; O. Kuusela, *The struggle against dogmatism. Wittgenstein and the concept of philosophy*, op. cit., pp. 120-132.



precisamente, questa pluralizzazione delle procedure terapeutiche della filosofia? E in che modo essa raggiunge l'obiettivo che il *Tractatus* non era riuscito ad ottenere?

Un buon punto di partenza della nostra esposizione è costituito da un celeberrimo paragrafo delle *Ricerche Filosofiche*, che testimonia per altro della straordinaria capacità wittgensteiniana di creare immagini esemplificative estremamente efficaci – probabilmente la cifra distintiva del suo stile filosofico:

Quanto più rigorosamente consideriamo il linguaggio effettivo, tanto più forte diventa il conflitto tra esso e le nostre esigenze. (la purezza cristallina della logica non mi si era affatto *data come un risultato*; era un'esigenza [eine Forderung].) Il conflitto diventa intollerabile; l'esigenza minaccia a questo punto di trasformarsi in qualcosa di vacuo. – Siamo finiti su una lastra di ghiaccio dove manca l'attrito e perciò le condizioni sono in un certo senso ideali, ma appunto per questo non possiamo muoverci. Vogliamo camminare; dunque abbiamo bisogno dell'*attrito*. Torniamo sul terreno scabro [Zurück auf den rauhen Boden]!<sup>171</sup>

Il metodo di chiarificazione filosofica del *Tractatus*, come sappiamo, proiettava sul linguaggio un'intera metafisica, che in questo passaggio Wittgenstein paragona alla visione abbacinante di una superficie cristallina. L'importante inciso posto tra parentesi, solo apparentemente marginale, articola questa tesi ulteriormente: tale immagine di purezza non era un risultato dell'analisi logica – come se si trattasse di una sorta di scoperta filosofica sull'ontologia del linguaggio, che in quanto *risultato* sarebbe stato rivendicato come tale da Wittgenstein –, quanto piuttosto un'esigenza, vale a dire, per l'appunto, un requisito posto a priori all'analisi e di conseguenza al linguaggio. L'effetto di tale imposizione è raffigurato nei termini di uno spazio liscio e ideale, esito della proiezione metafisica sul linguaggio, che proprio in quanto tale impedisce il movimento: il funzionamento concreto della produzione significativa, che nel *Tractatus* era garantito da una logica immanente agli usi linguistici, veniva in realtà distorto dall'immagine che il testo ne offriva.

L'immagine di un movimento impedito, di un'assenza di attrito che immobilizza, non è da leggersi, qui, in termini retorici. Essa articola in realtà, in maniera piuttosto letterale, lo scopo della filosofia in quanto

---

<sup>171</sup> L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, op. cit., par. 107, corsivi dell'autore.

terapia, mostrando inoltre come esso sia rimasto costante in tutto l'itinerario della riflessione wittgensteiniana.

Nel *Tractatus*, infatti, la superficie cristallina raggiunta attraverso l'analisi logica del linguaggio avrebbe dovuto, come sappiamo, farci raggiungere una consapevolezza piena delle nostre vite linguistiche, del nostro uso ordinario del linguaggio; in questo modo, la terapia filosofica del testo ci avrebbe riconsegnato la nostra capacità di espressione e di costruzione di noi stessi, secondo la proposta etica che abbiamo poco sopra esposto e che costituiva l'obiettivo finale dell'opera. Quest'ultima, in altri termini, ci avrebbe *riconsegnato la nostra capacità di movimento, alienata dall'ansia metafisica per la ricerca di un fondamento e dall'insensatezza della ricerca filosofica sul senso*. Apparentemente, spiega Wittgenstein in questa autocritica, le condizioni raggiunte attraverso la chiarificazione logica del linguaggio erano ottimali, addirittura ideali: ma proprio per questo, come egli giunge infine a rendersi conto, assolutamente irreali, e incapaci, di conseguenza, di costituire quell'esito liberatorio dell'attività di chiarificazione che il *Tractatus* vedeva in esse – ciò prova ulteriormente, per inciso, il fatto che Wittgenstein *non* le percepisse *affatto* come delle tesi sul linguaggio e sul senso. Tale esito costituisce lo scopo dichiarato anche delle *Ricerche*, che ribadiscono di conseguenza la natura risolutamente non dottrinale e terapeutica dell'attività filosofica:

A noi non è dato costruire alcun tipo di teoria [wir dürfen keinerlei Theorie aufstellen: il verbo *dürfen*, in tedesco, esprime un'impossibilità dovuta ad un divieto categorico, e dunque un'assoluta illegittimità, secondo una sfumatura di significato impossibile da rendere pienamente in italiano]. Nelle nostre considerazioni non può esserci nulla di ipotetico. Ogni *spiegazione* deve essere messa al bando, e soltanto la descrizione deve prendere il suo posto. E questa descrizione riceve la sua luce, cioè il suo scopo, dai problemi filosofici. Questi non sono, naturalmente, problemi empirici, ma problemi che si risolvono penetrando l'operare del nostro linguaggio in modo da riconoscerlo: *contro* una forte tendenza a fraintenderlo. I problemi si risolvono non già producendo nuove esperienze, bensì assestando ciò che da tempo ci è noto. La filosofia è una battaglia contro l'incantamento del nostro intelletto, per mezzo del nostro linguaggio.<sup>172</sup>

In questo passo estremamente significativo, Wittgenstein collega esplicitamente, come si vede, l'obiettivo di riconoscere «l'operare del

---

<sup>172</sup> Ivi, par. 109, corsivi dell'autore.

nostro linguaggio» alla necessità di non produrre alcuna teoria o spiegazione filosofica, ma solo una descrizione che assesti «ciò che da tempo ci è noto»: solo così sarà possibile dissolvere i problemi filosofici, cioè i fraintendimenti che originano, in ultima analisi, dal tentativo metafisico di fondare i nostri usi linguistici, pensando di poterli guardare e spiegare dall'esterno. «La filosofia», in effetti, «non può in nessun modo intaccare l'uso effettivo del linguaggio; può in definitiva, soltanto descriverlo. Non può nemmeno fondarlo. Lascia tutto com'è»<sup>173</sup>.

Si tratta, così facendo, di riportare le parole «dal loro impiego metafisico, indietro al loro impiego quotidiano [von ihrer metaphysischen, wieder auf ihre alltägliche Verwendung zurück]»<sup>174</sup>, attraverso un'attività che, radendo al suolo gli «edifici di cartapesta» delle elucubrazioni metafisiche, sgombra «il terreno del linguaggio»<sup>175</sup> concreto, della vita linguistica effettiva. È in questo senso che Wittgenstein può scrivere che le confusioni filosofiche «sorgono, per così dire, quando il linguaggio gira a vuoto, non quando è all'opera»<sup>176</sup>, cioè quando il movimento ordinario è ostacolato da una qualche ansia metafisica; e, ancora più esplicitamente, che si potrebbe chiamare filosofia «tutto ciò che è possibile *prima* di ogni nuova scoperta e invenzione»<sup>177</sup>, vale a dire quella descrizione dell'uso effettivo del nostro linguaggio che ci riconsegna la sua potenza espressiva *in quanto nostra*, rimettendoci in grado di creare ed innovare, di rimettere in opera la nostra vita linguistica. «La vera scoperta», conclude Wittgenstein, sarà allora quella «che mi rende capace di smettere di filosofare quando voglio»<sup>178</sup>, facendomi tornare alla mia vita linguistica ordinaria e riconsegnandomi, così, la capacità di formare la mia esistenza, di donarle un senso e una figura.

Per tornare a camminare, dunque, abbiamo bisogno dell'attrito, o, in altri termini, di abbandonare l'immagine di purezza che il nostro metodo di analisi trasmetteva al linguaggio: è necessario dunque tornare al terreno scabro delle pratiche linguistiche ordinarie, sviluppando un metodo di chiarificazione che non getti su di esse alcun'idea preconcepita,

---

<sup>173</sup> Ivi, par. 124.

<sup>174</sup> Ivi, par. 116.

<sup>175</sup> Ivi, par. 118.

<sup>176</sup> Ivi, par. 132.

<sup>177</sup> Ivi, par. 126, corsivo dell'autore.

<sup>178</sup> Ivi, par. 133.

che, secondo un passo che abbiamo già citato, non ci faccia confondere la natura della cosa con i contorni della forma attraverso cui la guardiamo.

È precisamente in vista di tale scopo che diventa necessario superare l'idea che tale metodo possa essere unico, concependo al contrario una pluralità di modelli di chiarificazione, o di «differenti terapie»<sup>179</sup>, in modo tale da evitare quella proiezione metafisica causata, come sappiamo, dalla presupposizione dell'esistenza di un unico metodo definitivo di analisi filosofica. Solo attraverso questa pluralizzazione diventa infatti possibile rendere chiara la natura di «termini di paragone [Vergleichsobjecte]»<sup>180</sup>, e non di teorie o spiegazioni, dei nostri metodi, che riescono in tal modo a restituirci una descrizione infine non dogmatica e antimetafisica del nostro linguaggio concreto<sup>181</sup>. Come spiega Wittgenstein in un passo in parte già citato, ma che vale la pena rileggere per intero:

Soltanto così, infatti, possiamo evitare l'illegittimità o la vacuità nelle nostre asserzioni: prendendo il modello per ciò che è: termine di paragone – si potrebbe dire per un regolo – e non idea preconcepita, cui la realtà *debba* corrispondere (il dogmatismo in cui si cade così facilmente facendo filosofia.) [...] Vogliamo mettere ordine nella nostra conoscenza dell'uso del linguaggio: un ordine per uno scopo determinato; uno dei molti ordini possibili; non l'ordine.<sup>182</sup>

Ora, la prima conseguenza di tale pluralizzazione è una simmetrica trasformazione nella concezione della natura dei problemi filosofici: i due aspetti si implicano in effetti vicendevolmente, ed è dunque necessario premettere allo studio dei metodi sviluppati nelle *Ricerche* e negli scritti coevi una disamina di tale evoluzione concettuale, senza la quale il loro statuto non può essere pienamente compreso. Si tratta di un aspetto che assume nell'ultimo Wittgenstein un'importanza tanto centrale da costituire la cifra distintiva, da un punto di vista non solo tematico ma anche stilistico, della sua intera speculazione tarda, come vedremo tra poco.

---

<sup>179</sup> Ivi, par. 133.

<sup>180</sup> Ivi, par. 130.

<sup>181</sup> Gargani ha parlato, a tal proposito, di *esternalismo* dei metodi di chiarificazione del Wittgenstein maturo: cfr. A. G. Gargani, *Wittgenstein. Musica, parola, gesto*, op. cit., pp. 139 ss.

<sup>182</sup> L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, op. cit., parr. 131-132.

L'idea di un unico metodo di chiarificazione filosofica implicava, nel *Tractatus*, la possibilità di ridurre tutti i problemi filosofici ad una forma comune: l'analisi logica risolveva, come si ricorderà, singoli problemi, fraintendimenti puntuali (mostrando *di volta in volta* a chi tentava di «dire qualcosa di metafisico» che «a certi segni nelle sue proposizioni [...] egli non ha dato significato alcuno»<sup>183</sup>) attraverso un metodo che però conteneva «in sé una certa visione del carattere logico di tutto il pensiero, del parlare e dell'inferire»<sup>184</sup>. Esso funzionava, infatti, presupponendo un'unica logica immanente del linguaggio che lo connotava irrimediabilmente come dogmatico: per quanto lo scopo finale del testo fosse, come sappiamo, mostrare come l'unico modo di pensare propriamente tale immanenza risiedesse nel riconoscimento finale dell'insensatezza delle proposizioni che cercavano di parlarne, il metodo di chiarificazione che di tale percorso espositivo era parte integrante condivideva inevitabilmente con quest'ultimo il residuo metafisico costituito dalla presupposizione della sua unicità. In altri termini, la natura ascensionale del metodo di chiarificazione del *Tractatus* comportava l'idea che fosse possibile pervenire ad una soluzione definitiva dei problemi filosofici, e dunque che essi fossero riconducibili ad un *unico* problema definibile in generale come un rapporto confuso con *La* logica del proprio linguaggio.

Una volta abbandonata l'idea che possa darsi un unico metodo definitivo di chiarificazione, tuttavia, Wittgenstein abbandona, coerentemente, anche la convinzione di poter ricondurre tutti i problemi ad un'unica grande questione filosofica: come egli sottolinea enfaticamente, la nuova idea di attività filosofica sviluppata nelle *Ricerche* risolve problemi, «non un problema»<sup>185</sup>; per lo stesso motivo, egli chiarisce che la «chiarezza [Klarheit] completa»<sup>186</sup> cui essa aspira si configura in questo nuovo contesto come la sparizione completa dei problemi filosofici, e non nei termini di una nuova immagine inconsapevolmente metafisica della natura del linguaggio (*l'ordine di cui parla il paragrafo precedente, citato poco sopra*).

All'idea di un grande problema filosofico fondamentale il Wittgenstein maturo sostituisce, insomma, una concezione della terapia

---

<sup>183</sup> Id., *Tractatus logico-philosophicus*, op. cit., prop. 6.53.

<sup>184</sup> C. Diamond, “*in lungo e in largo e in tutte le direzioni*”, op. cit., p. 209.

<sup>185</sup> L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, op. cit., par. 133, corsivo dell'autore.

<sup>186</sup> *Ibidem*, corsivo dell'autore.

filosofica come risoluzione di problemi puntuali, riconoscendo infine nella prima un ulteriore residuo metafisico del suo metodo giovanile. Com'egli riassume con un'altra, efficace immagine,

in filosofia (si potrebbe dire) l'inquietudine proviene dal fatto che consideriamo la filosofia erroneamente; ossia, la vediamo (erroneamente) come se fosse composta di strisce longitudinali (senza fine), e non di strisce trasversali (delimitate). Quest'inversione del nostro modo di concepirla fa la massima differenza. Così vogliamo, per così dire, cogliere le strisce illimitate, e ci lamentiamo che non sia possibile coglierle pezzo per pezzo, se per "pezzo" s'intende una striscia longitudinale senza fine. Però lo si può fare benissimo se per "pezzo" s'intende una striscia orizzontale. – Ma allora non arriveremo mai alla fine del nostro lavoro, perché il nostro lavoro fine non ha.<sup>187</sup>

La prima, erronea impostazione di cui parla Wittgenstein in questo passo era quella del *Tractatus*: l'idea di poter ridurre ogni problema filosofico a una forma generale presuppone infatti di vedere le questioni filosofiche come questioni di cui è possibile fornire un'infinità di esempi (come strisce longitudinali infinite, per l'appunto) e che, di conseguenza, possono essere risolte solo nell'essenziale. Ma ciò implica a sua volta di pensare il problema filosofico come grande questione che soggiace a una serie potenzialmente infinita di problemi minori, secondo una concezione ancora segnata da un modo di pensare metafisico. La soluzione consiste appunto nel vedere i problemi filosofici come limitati, situati, puntuali, e dunque risolvibili – dissolvibili – volta per volta senza ricondurli ad una grande questione generale. Diventa così possibile pervenire a quella chiarezza che, come abbiamo appena letto, non deriva dall'aver fornito un'immagine generale del linguaggio in grado di risolvere i problemi nell'essenziale, ma dall'aver dissolto completamente i singoli problemi.<sup>188</sup>

La conclusione più importante di una tale trasformazione concettuale è subito tratta da Wittgenstein stesso: al percorso ascensionale del *Tractatus*, che pretendeva di risolvere i problemi filosofici una volta per tutte, è necessario sostituire un lavoro infinito di

---

<sup>187</sup> Id., *Zettel*, op. cit., par. 447.

<sup>188</sup> La nostra lettura del passaggio in questione è basata sulle interpretazioni proposte da Kuusela e Diamond: cfr. O. Kuusela, *The struggle against dogmatism. Wittgenstein and the problem of philosophy*, op. cit., pp. 48 ss.; C. Diamond, "In lungo e in largo e in tutte le direzioni", op. cit., pp. 211 ss.

chiarificazione puntuale, un percorso «a zig-zag»<sup>189</sup> che coincide con un modo infine antimetafisico di concepire la terapia filosofica. Ed è precisamente a tale svolta teorica che è riconducibile il radicale cambio di stile filosofico che differenzia le *Ricerche* dall'opera giovanile: alla rigida disposizione gerarchica delle proposizioni del *Tractatus* esse sostituiscono, infatti, un'esplorazione orizzontale e apparentemente disordinata dell'infinita varietà delle questioni filosofiche, fatta di approfondimenti talvolta puntigliosi alternati a repentini cambi di direzione e di argomento, che appare come l'esito della posizione risolutamente antidogmatica infine raggiunta dall'autore. Nella sua prefazione all'opera, egli ne dà conto in termini quasi lirici:

In principio era mia intenzione raccogliere tutte queste cose in un libro [...]. Essenziale mi sembrava, in ogni caso, che in pensieri dovessero procedere da un soggetto all'altro secondo una successione naturale e continua. Dopo diversi infelici tentativi di riunire in un tutto così fatto i risultati a cui ero pervenuto, mi accorsi che la cosa non mi sarebbe mai riuscita, e che il meglio che potessi scrivere sarebbe sempre rimasto soltanto allo stato di osservazioni filosofiche; che non appena tentavo di costringere i miei pensieri in una direzione facendo violenza alla loro naturale inclinazione, subito questi si deformavano. — E ciò dipendeva senza dubbio dalla natura della stessa ricerca, che ci costringe a percorrere una vasta regione di pensiero in lungo e in largo e in tutte le direzioni.<sup>190</sup>

Sulla base di questo quadro generale, possiamo finalmente passare alla trattazione dei nuovi metodi terapeutici messi a punto dal Wittgenstein maturo.

Il metodo senz'altro più celebre e caratterizzante consiste nell'invenzione di giochi linguistici [Sprachspielen], situazioni più o meno semplificate di comunicazione e di uso effettivo della lingua in grado di illuminare alcuni aspetti del suo funzionamento concreto. Wittgenstein li definisce in questi termini:

I nostri chiari e semplici giochi linguistici non sono studi preparatori per una futura regolamentazione del linguaggio, — non sono, per così dire, prime approssimazioni nelle quali non si tiene conto dell'attrito e della resistenza dell'aria. I

---

<sup>189</sup> J. Conant, *Wittgenstein's later criticism of the Tractatus*, in A. Pichler, S. Säätelä (a cura di), *Wittgenstein: the philosopher and his works*, Ontos, Vienna 2006, trad. it. *Le critiche del secondo Wittgenstein al Tractatus*, in J. Conant, C. Diamond, *Rileggere Wittgenstein*, op. cit., p. 189.

<sup>190</sup> L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, op. cit., p. 3, corsivo dell'autore.

giuochi linguistici sono piuttosto termini di paragone [Vergleichsobjecte], intesi a gettar luce, attraverso somiglianze e dissimiglianze, sullo stato del nostro linguaggio.<sup>191</sup>

In particolare, si tratta di un metodo che rende evidente l'estrema duttilità del linguaggio, il suo essere irrimediabilmente inserito in un insieme composito di pratiche e attività non verbali che concorrono, tuttavia, alla ricchezza e complessità dei contesti d'uso e dunque alla produzione significativa. Per questo motivo Wittgenstein può denominare gioco linguistico «tutto l'insieme costituito dal linguaggio e dalle attività di cui è intessuto»<sup>192</sup>, o sostenere che tale termine sia destinato a «mettere in evidenza il fatto che il parlare un linguaggio fa parte di un'attività, o di una forma di vita [Lebensform]»<sup>193</sup>. E non è un caso che il suo primo utilizzo nelle *Ricerche* sia volto a mostrare tutti i limiti della visione agostiniana del linguaggio, paradigma di un'«immagine della natura del linguaggio umano»<sup>194</sup> estremamente comune, secondo la quale il significato di una parola sarebbe semplicemente l'oggetto che esso denomina e l'apprendimento linguistico procederebbe, di conseguenza, per definizioni ostensive dei termini della lingua: una visione estremamente astratta, intellettualistica e disincarnata dell'uso linguistico che la comparazione del linguaggio ad un insieme di giochi serve appunto a criticare radicalmente<sup>195</sup>.

Talvolta, l'inventività di Wittgenstein si spinge ad immaginare non più soltanto giochi semplificati, ma intere forme di vita immaginarie, contesti culturali che per qualche modificazione sostanziale di caratteristiche naturali della nostra specie, o di consuetudini storiche estremamente radicate nelle nostre società, o di alcune sue idee fondamentali, risultano alieni, stranianti – e proprio per questo dotati di una capacità di chiarificazione della nostra vita linguistica corrente. Egli, scrive Bouveresse, «era un maestro in quel genere che si può chiamare “antropologia speculativa” e che consiste

---

<sup>191</sup> Ivi, par. 130.

<sup>192</sup> Ivi, par. 7.

<sup>193</sup> Ivi, par. 23.

<sup>194</sup> Ivi, par. 1.

<sup>195</sup> Cfr. su questa lettura del concetto di gioco linguistico O. Kuusela, *Against dogmatism. Wittgenstein and the concept of philosophy*, op. cit., pp. 128-132; B. Savickey, *Wittgenstein's art of investigation*, Routledge, London-New York 1999, pp. 152-180.



nell'inventare sistematicamente forme di vita, tecniche di calcolo o di misurazione, giochi linguistici, ecc. immaginari, lontanissimi da quelli cui siamo abituati»<sup>196</sup>; un metodo che considerava della massima importanza nel suo lavoro, com'egli stesso dichiara: «uno dei miei metodi più importanti è quello di immaginare che le nostre idee abbiano avuto uno sviluppo storico diverso da quello reale. È un modo di vedere il problema da un punto di vista del tutto nuovo»<sup>197</sup>.

È, tuttavia, senza dubbio il metodo delle descrizioni grammaticali ad occupare il posto di maggior rilievo all'interno dell'opera wittgensteiniana matura, assumendo un ruolo paradigmatico in relazione agli altri strumenti concettuali utilizzati da Wittgenstein nelle sue indagini. Fornire la grammatica di un concetto o di un'espressione significa dare un'immagine il più possibile completa delle sue possibilità d'uso concreto, delle sue articolazioni, nonché delle relazioni che intrattiene con espressioni o concetti simili ma non sovrapponibili: a tal scopo, risulta spesso utile comparare la struttura di un uso linguistico a uno schema di regole. È in questi termini – come riflessione su uno strumento di comparazione – che andrebbe in effetti interpretata la lunga digressione sul concetto di seguire una regola che occupa molte proposizioni centrali delle *Ricerche*. Essa procede, più precisamente, secondo un doppio movimento teorico che, mentre svuota il concetto di regola di qualunque contenuto normativo o essenzialista, denunciandone l'origine in una tendenza metafisica che pretende dal linguaggio un ordine e un fondamento che esso non può possedere, ne dimostra al contempo l'utilità come strumento di descrizione dei suoi usi concreti:

Una volta, durante una conversazione con me, F. P. Ramsey ha insistito sul fatto che la logica è una “scienza normativa”. Non so esattamente che idea avesse in mente nel dir ciò; senza dubbio, però, era strettamente imparentata con quella che solo più tardi è venuta in mente a me: cioè: spesso, in filosofia, *confrontiamo* l'uso delle parole con giuochi, calcoli condotti secondo regole fisse, ma non possiamo dire che chi usa il linguaggio *non possa non* giocare un tale giuoco.<sup>198</sup>

---

<sup>196</sup> J. Bouveresse, *Wittgenstein antropologo*, in L. Wittgenstein, *Note sul “Ramo d'oro” di Frazer*, Adelphi, Milano 2013, p. 63.

<sup>197</sup> L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, op. cit., p. 78.

<sup>198</sup> Id., *Ricerche filosofiche*, op. cit., par. 81, corsivi dell'autore. In merito a questa linea interpretativa sul concetto di regola, sulla quale torneremo, si vedano O. Kuusela, *The struggle against dogmatism. Wittgenstein and the concept of philosophy*, op. cit., pp. 132 ss.; W. Goldfarb, *Kripke on Wittgenstein on rules*, *Journal of Philosophy* 82

A ulteriore riprova di quanto andiamo dicendo, è utile considerare alcuni dei dialoghi tra interlocutori immaginari che caratterizzano il particolarissimo stile delle *Ricerche* – su cui avremo per altro modo di tornare – incentrati sulla questione che siamo esaminando. Essi appaiono sempre tendere verso conclusioni scettiche – l'impossibilità di determinare con sicurezza un'interpretazione univoca di una regola linguistica – alle quali Wittgenstein *non* risponde fornendo una rassicurazione definitiva, un fondamento infine sicuro, ma cercando piuttosto di delegittimare il dubbio scettico, mettendo in questione la sua apparente autorità. In un passaggio in cui ha appena illustrato la possibilità di leggere una tabella secondo diverse regole di lettura, Wittgenstein scrive: «non potremmo immaginare ulteriori regole, intese a chiarire *questa*? E, d'altro canto, era incompleta quella prima tabella senza lo schema delle frecce? E sono incomplete le altre tabelle, senza il loro schema?»<sup>199</sup>. L'ansia scettica si radicalizza nella proposizione successiva, in cui l'interlocutore immaginario di Wittgenstein si chiede: «“ma allora come può una spiegazione aiutarmi a comprendere, se non è la spiegazione ultima? Allora la spiegazione non è proprio mai finita; io dunque continuo a non capire e non capirò mai che cosa intende!”». A questo apice segue finalmente la risposta di Wittgenstein, in cui egli rende trasparente la natura del suo nuovo metodo di analisi del linguaggio fin qui illustrato, fornendone uno dei riassunti più efficaci:

Quasi che una spiegazione, quando non è sostenuta da un'altra, resti, per così dire, sospesa nel vuoto. Invece una spiegazione può bensì poggiare su un'altra spiegazione già data, ma nessuna spiegazione ha bisogno di un'altra – a meno che non ne abbiamo bisogno *noi*, per evitare un fraintendimento. Si potrebbe dire: una spiegazione serve a eliminare o a prevenire un fraintendimento — dunque un fraintendimento che potrebbe sopravvenire in assenza della spiegazione; non ogni fraintendimento ch'io possa immaginare.<sup>200</sup>

Una «ricerca grammaticale», conclude dunque Wittgenstein, «getta luce sul nostro problema, in quanto sgombra il terreno dai

---

(1985), pp. 471-488; J. McDowell, *Meaning and intentionality in Wittgenstein's later philosophy*, in P. A. French, T. E. Uehling, H. K. Wettstein (a cura di), *The Wittgenstein legacy*, University of Notre Dame press, South Bend 1992, pp. 40-52.

<sup>199</sup> L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, op. cit., par. 86.

<sup>200</sup> Ivi, par. 87, corsivo dell'autore.

fraintendimenti»<sup>201</sup>. Tuttavia, in contrasto con l'idea per cui essa possa farci pensare – come l'analisi logica nel *Tractatus* – che «ci sia qualcosa come un'analisi ultima delle nostre forme linguistiche, e dunque una forma completamente scomposta di un'espressione», che vi sia sotto alle espressioni di uso concreto «qualcosa di nascosto che va portato alla luce»<sup>202</sup>, egli sottolinea la sua natura di mezzo di descrizione non dogmatica, comparativa, finalmente post-metafisica del linguaggio, un mezzo che, come si ricorderà e come ora dovrebbe apparire più chiaramente, ci permette di «mettere ordine nella nostra conoscenza del linguaggio: un ordine per uno scopo determinato; uno dei molti ordini possibili; non l'ordine»<sup>203</sup>. Il fatto che, così facendo, lo scopo del filosofo possa sembrare quello di «riformare il linguaggio», stilare le regole fondamentali dell'uso, rispondere finalmente alla domanda sull'essenza del linguaggio, è a questo punto, come Wittgenstein sottolinea, soltanto un'«apparenza»<sup>204</sup>.

In questo quadro interpretativo risulta piuttosto semplice inserire alcuni passaggi particolarmente ostici per le interpretazioni normativiste o essenzialiste dei concetti di regola e di grammatica, tra cui vale qui la pena menzionare in particolare l'idea che nella descrizione degli usi di un'espressione sia spesso utile, secondo Wittgenstein, «trovare e [...] inventare *membri intermedi* [Zwischengliedern]»<sup>205</sup>, regole o forme di uso immaginarie che permettono tuttavia di collegare tra loro accezioni o significati diversi di determinati concetti o espressioni – secondo un modello di descrizione morfologica per variazioni ispirato, seppur con notevoli differenze, dalla scienza goethiana<sup>206</sup>; nonché alcuni passi in cui

---

<sup>201</sup> Ivi, par. 90

<sup>202</sup> Ibidem, corsivo dell'autore.

<sup>203</sup> Ivi, par. 132, corsivo dell'autore.

<sup>204</sup> Ibidem. Cfr. anche id., *The voices of Wittgenstein. The Vienna Circle*, a cura di G. Baker, Routledge, London-New York 2003, p. 278.

<sup>205</sup> Id., *Ricerche filosofiche*, op. cit., par. 122, corsivo dell'autore.

<sup>206</sup> Il testo di Wittgenstein più significativo a questo proposito è senz'altro costituito dalle *Osservazioni sui colori* (cfr. id., *Bemerkungen über die Farben*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1977, trad. it. *Osservazioni sui colori*, Einaudi, Torino 1981), ma influssi goethiani si rintracciano lungo tutto l'arco della sua riflessione: sui rapporti tra Wittgenstein e la scienza goethiana, sui quali non ci è possibile soffermarci in questa sede ma che sono tanto importanti da poter essere utilizzati come chiave di lettura generale della sua concezione matura del linguaggio, si

Wittgenstein contrasta esplicitamente il carattere descrittivo, nel senso fin qui esplicitato, dei suoi strumenti di analisi, con un loro presunto carattere normativo, come il seguente: «se in generale gli uomini non concordassero sui colori delle cose, se i casi indeterminati non fossero eccezioni, il nostro concetto di colore non potrebbe esistere. No: - il nostro concetto di colore non *esisterebbe*»<sup>207</sup>.

Non sorprendentemente, l'interpretazione dell'opera del secondo Wittgenstein che stiamo qui presentando contrasta nettamente con le letture standard di cui abbiamo dato una sommaria presentazione nel primo paragrafo di questo capitolo: interpretare in termini di metodi terapeutici le principali nozioni apparentemente tecniche della riflessione wittgensteiniana matura conferma, naturalmente, il presupposto di fondo che accomuna le letture del cosiddetto *New Wittgenstein* – l'idea che la filosofia sia per Wittgenstein un'attività, e non un corpus di dottrine o di teorie –, costituendo al contempo un rifiuto radicale di tutte quelle interpretazioni che, al contrario, vedono in esse delle tesi sulla natura o sull'essenza del linguaggio. Si tratta di una critica strutturalmente isomorfa a quella che contrapponeva interpreti risoluti e interpreti standard del *Tractatus*, ma che presenta dei tratti peculiari.

Nel caso del *Tractatus*, come si ricorderà, le interpretazioni risolutive si ponevano un intento per nulla banale e piuttosto complesso: vale a dire, dimostrare l'insensatezza di tutta una serie di assunti teorici che presentavano indiscutibilmente la forma di tesi filosofiche vere e proprie. In effetti, i lettori standard avevano, e hanno tuttora, buon gioco nel rimarcare il valore teorico e euristico delle tesi che gli interpreti risoluti respingono come puro nonsenso. Il caso delle *Ricerche* e degli scritti coevi è, da questo punto di vista, sensibilmente diverso: sostenere la natura di *tesi* dell'idea di grammatica, o di quella di regola, significa in fondo dare un'immagine piuttosto *naïf* della speculazione wittgensteiniana, che nella sua seconda maniera sarebbe impegnata a sostituire una complessa teoria logicista del linguaggio con una descrizione quasi etnografica degli usi linguistici ordinari, dotati *ipso facto* di normatività seppur frutto di una forma variamente interpretata di

---

rimanda all'esaustivo studio di Andronico: M. Andronico, *Antropologia e metodo morfologico. Studio su Wittgenstein*, La città del sole, Napoli 1998.

<sup>207</sup> L. Wittgenstein, *Zettel*, op. cit., par. 351.

convenzione. L'interpretazione terapeutica può, in questo caso, senz'altro rivendicare di evitare agevolmente quest' «atmosfera di implausibilità»<sup>208</sup>, e soprattutto di trivialità, che circonda alcuni aspetti strutturali delle letture standard.

Siamo, a questo punto finalmente in grado di passare alla questione fondamentale dello *scopo* di questi metodi terapeutici, di cui abbiamo appena dato una presentazione generale: la risposta a tale domanda costituisce, in effetti, il completamento necessario della nostra disamina della filosofia del Wittgenstein maturo.

Si tratta, in realtà, di una domanda di cui conosciamo già la risposta. Il fine della terapia filosofica wittgensteiniana non è cambiato dal *Tractatus* alla sua opera matura: esso, come sappiamo, è sempre stato quello di restituirci una visione chiara del nostro rapporto con il linguaggio, al di là di ogni ansia fondazionale e di ogni ricerca metafisica di un fondamento, e di operare in questo modo una trasformazione etica di noi stessi. Se però il *Tractatus* s'avvitava, come abbiamo visto, in una serie di aporie che determinavano il fallimento del suo scopo ultimo, il Wittgenstein delle *Ricerche*, attraverso quella rivoluzione del metodo di chiarificazione filosofica che abbiamo appena analizzato, riesce infine a raggiungerlo con successo, secondo un movimento che egli descrive, in un passaggio centrale, come una rotazione attorno ad un punto fisso – il comune obiettivo di tutta la sua ricerca filosofica: «il pregiudizio della purezza cristallina può essere eliminato soltanto facendo rotare tutte quante le nostre considerazioni. (Si potrebbe dire: La considerazione dev'essere rotata, ma attorno al perno del nostro reale bisogno.)»<sup>209</sup>.

Per descrivere il raggiungimento di tale obiettivo, Wittgenstein utilizza una nozione a cui assegna un'importanza centrale nella sua ricerca: quella di *rappresentazione perspicua* [übersichtliche Darstellung]. Com'egli spiega in un passo nodale delle *Ricerche*,

una delle fonti principali della nostra incomprendione è il fatto che non vediamo chiaramente l'uso delle nostre parole. – la nostra grammatica manca di perspicuità. – La rappresentazione perspicua rende possibile la comprensione, che consiste appunto nel fatto che noi “vediamo connessioni”. [...] Il concetto di

---

<sup>208</sup> O. Kuusela, *The struggle against dogmatism. Wittgenstein and the concept of philosophy*, op. cit., p. 250.

<sup>209</sup> L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, op. cit., par. 108, corsivo dell'autore.

rappresentazione perspicua ha per noi un significato fondamentale. Designa la nostra forma rappresentativa, il modo in cui vediamo le cose.<sup>210</sup>

Ci siamo già soffermati a lungo, in questo capitolo, sulle origini e sull'importanza del concetto di *Darstellung* nell'opera wittgensteiniana: non dovrebbe a questo punto stupire, di conseguenza, l'utilizzo da parte di Wittgenstein di una tale nozione per definire l'immagine dell'uso concreto della lingua che egli vuole raggiungere con la sua ricerca. È interessante notare, tuttavia, come la persistenza di un tale termine costituisca prova ulteriore della lettura della svolta wittgensteiniana portata avanti dagli interpreti del *New Wittgenstein*, descrivibile in questo senso come un passaggio dalla *logische Darstellung* che informava l'approccio del *Tractatus* alla *übersichtliche Darstellung* che contrassegna il metodo delle *Ricerche*<sup>211</sup>.

Le terapie filosofiche ci forniscono dunque una rappresentazione perspicua di ciò che facciamo e ciò che intendiamo con le nostre parole e i nostri significati, donandoci infine quella *chiarezza* [Klarheit] completa sulla nostra vita linguistica che costituiva, come si ricorderà, il loro obiettivo, evitando tuttavia di proiettare sul linguaggio una qualunque presupposizione metafisica. Esse ottengono il loro scopo scoprendo e denunciando sistematicamente la tendenza filosofica a porre dei fondamenti o a ricercare delle giustificazioni trascendenti per le nostre produzioni di significato, mostrandoci come tale pretesa faccia girare il linguaggio a vuoto, ci alieni dalle nostre espressioni, ci intrappoli in un dubbio scettico che ci impedisce di continuare la nostra vita linguistica ordinaria. Così com'era nel *Tractatus*, all'interlocutore filosofico che incalza Wittgenstein con le sue questioni, quest'ultimo non risponde proibendogli un qualche uso del linguaggio; piuttosto, gli mostra pazientemente come non c'è niente di sensato che possa davvero intendere con le sue parole, poiché nascondono delle pretese impossibili e in ultima analisi metafisiche. Ancora una volta, interpretare Wittgenstein come se il suo scopo fosse mettere al bando determinati usi linguistici – una supposizione che va di pari passo con l'idea che la

---

<sup>210</sup> Ivi, par. 122, corsivo dell'autore.

<sup>211</sup> A ulteriore riprova di tale continuità, Wittgenstein rivendica, in una conversazione con alcuni esponenti del Circolo di Vienna risalente agli anni Trenta, il permanere di una profonda influenza boltzmanniana anche sul suo nuovo metodo di chiarificazione: Cfr. id., *The voices of Wittgenstein. The Vienna Circle*, op. cit., p. 288.

filosofia di Wittgenstein intenda dopotutto costruire una teoria del linguaggio e del senso – si rivela profondamente fuorviante.

Dove però il metodo di chiarificazione del *Tractatus*, basato su un unico modello di analisi logica, svolgeva la funzione terapeutica di superare la necessità filosofica di un fondamento mettendo in luce e pensando fino in fondo la natura immediatamente logica delle nostre espressioni, l'assoluta immanenza della logica al linguaggio, il Wittgenstein maturo supera tale impostazione ancora metafisica mostrandoci come non ci sia, propriamente, *nulla* in grado di sorreggere la nostra produzione significativa – nemmeno un'impalcatura logica ad esso immanente. Le nostre espressioni e i nostri significati sono continuamente prodotti e riprodotti all'interno delle forme di vita in cui risultano intelligibili: hanno confini mobili e cangianti, reti di «somiglianze di famiglia [Familenähnlichkeiten]»<sup>212</sup> senza alcuna caratteristica essenziale, e niente ci assicura della loro tenuta, della nostra comprensione reciproca. Non si tratta, tuttavia, di pervenire ad una qualche posizione convenzionalista, sostenendo che ci sia una sorta di contratto linguistico a garantire le nostre definizioni: al contrario, è necessario riconoscere la natura paradossalmente tanto sistematica, quanto fragile del nostro accordo. Come spiega Wittgenstein in un passo famoso,

“Così, dunque, tu dici che è la concordanza fra gli uomini a decidere che cosa è vero e che cosa è falso!” – Vero e falso è ciò che gli uomini dicono; e nel linguaggio gli uomini concordano. E questa non è una concordanza delle opinioni, ma della forma di vita. [...] Della comprensione che si raggiunge tramite il linguaggio non fa parte soltanto una concordanza nelle definizioni, ma anche (per quanto strano ciò possa sembrare) una concordanza nei giudizi.<sup>213</sup>

All'obiezione del solito interlocutore che manifesta la necessità di un fondamento e ridicolizza le soluzioni di Wittgenstein, egli risponde che la concordanza che manifestiamo è molto più profonda di qualunque convenzione: essa è infatti costituita, come ha ben spiegato Cavell, dall'insieme di

---

<sup>212</sup> Cfr. id., *Ricerche filosofiche*, op. cit., par. 67.

<sup>213</sup> Ivi, parr. 241-242.

direzioni di interesse e sentimento, modi di risposta, senso dell'umorismo, di ciò che è importante e della soddisfazione, di cosa è oltraggioso, di cosa è simile a cos'altro, cosa è un rimprovero, cosa il perdono, di quando un enunciato è un'asserzione, quando un richiamo, quando una spiegazione – tutto quel turbinio dell'organismo che Wittgenstein chiama “forme di vita”<sup>214</sup>.

Essa è dunque espressione della nostra vita condivisa, funzione di essa e soggetta alle tragedie e alle fratture che la possono investire. Ancora Cavell, commentando questo passo, ha scritto: «perciò è importante che Wittgenstein dica che noi concordiamo (nelle forme di vita) e che esiste una concordanza (nei giudizi) [...]. L'idea di concordanza qui non è quella di [...] arrivare ad un accordo in una data occasione, ma di concordare continuativamente, di essere in armonia, come le intonazioni o le note, o gli orologi», dove tale concordanza, lungi dal spiegare alcunché, serve piuttosto a

mettere in questione il fatto che ci sia necessità o richiesta di una spiegazione filosofica per la concordanza nel linguaggio che gli esseri umani usano insieme, una spiegazione, diciamo, in termini di significati o convenzioni o elementi fondamentali o proposizioni che dovrebbero fornire il fondamento delle nostre concordanze. Perché nulla è più profondo del fatto o della misura della concordanza stessa.<sup>215</sup>

Le terapie filosofiche messe a punto nelle *Ricerche* non servono, dunque, a fornire una qualche spiegazione o una teoria generale dell'uso linguistico. Esse funzionano piuttosto illuminando di volta in volta diversi aspetti del nostro accordo reciproco: in termini generali, potremmo dire che esse ci mostrano i criteri che regolano l'utilizzo dei nostri concetti. Così facendo, tali metodi di chiarificazione ce ne mostrano l'estensione e i confini, poiché nessun parlante conosce in anticipo i termini del suo accordo con il resto della comunità. Al contempo, essi svolgono la loro funzione terapeutica mostrando l'insensatezza del domandare filosofico, l'inutilità delle sue richieste metafisiche di fondazione e di giustificazione: il nostro linguaggio funziona senza alcun bisogno di una teoria che lo sorregga, ed è anzi questo bisogno a provocare il fraintendimento filosofico, a incepparne il

---

<sup>214</sup> S. Cavell, *The availability of Wittgenstein's later philosophy*, in id., *Must we mean what we say?* (1969), Cambridge University Press, Cambridge 1976 (seconda ed.), p. 52.

<sup>215</sup> Id., *La riscoperta dell'ordinario*, op. cit., pp. 59-60.



funzionamento, a farlo girare a vuoto. Riassume Conant, in un passo che vale la pena riportare per intero:

Un'investigazione grammaticale è una rassegna dei nostri criteri per l'impiego di un particolare concetto. Ma il modo in cui un appello ai criteri svolge un ruolo in un problema filosofico, così come quello dello scetticismo, non è quello di mostrare al filosofo che egli ha "violato le regole d'uso di un'espressione", e dunque che c'è qualcosa di determinato che egli vuole intendere ma che non può intendere con le sue parole [...]. Nessuna regola di grammatica è addotta per esibire fallacie (logiche o grammaticali) irrimovibili negli enunciati dello scettico. Piuttosto, la grammatica dei nostri vari giochi linguistici è mostrata allo scettico, in modo da presentargli un *Übersicht* delle varie possibilità di intendere le sue parole che gli sono disponibili. Una volta presentatagli una *übersichtliche Darstellung* della grammatica, sarà in grado di comprendere se ciò che dice ha perfettamente senso ma sta fallendo nel porre le domande che vorrebbe, o se rimane poco chiaro quale delle molte cose che può intendere con le sue parole vuole intendere. Lo scopo di Wittgenstein, mettendo insieme questi promemoria, non è confutare lo scettico [...] ma mettere in questione il senso della sua affermazione: vale a dire, considerando ciò che le sue parole possono dire, di forzarlo a porsi la domanda di cosa *lui* voglia intendere con esse. Il problema con le sue parole è dunque costituito non dalle parole in se stesse, e nemmeno da una qualche inerente incompatibilità tra le sue parole e un determinato contesto d'uso, ma in una relazione confusa con le sue parole.<sup>216</sup>

Sulla base di queste considerazioni, acquisiscono tutto il loro senso formulazioni apparentemente enigmatiche di Wittgenstein, come quando afferma che «il lavoro del filosofo consiste nel mettere insieme ricordi per uno scopo determinato»<sup>217</sup>, e subito dopo che «se in filosofia si volessero proporre *tesi*, non sarebbe mai possibile metterle in discussione, perché tutti sarebbero d'accordo con esse»<sup>218</sup>.

Siamo, a questo punto, finalmente in grado di comprendere il senso finale della chiarificazione filosofica del Wittgenstein maturo. Le terapie di cui essa è costituita, come abbiamo appena visto, esplorano lo stato dei nostri concetti e dei significati che compongono le nostre forme di vita; così facendo, rendono evidente l'insensatezza delle richieste metafisiche. Esse ci liberano così da queste ultime, dall'ansia fondazionale e dal nostro desiderio di una giustificazione ultima per le nostre pratiche e per loro pretese conoscitive, riconsegnandoci in questo

---

<sup>216</sup> J. Conant, *Stanley Cavell's Wittgenstein*, The Harvard Review of Philosophy, vol. XIII, n. 1 (005), p. 64, corsivo dell'autore.

<sup>217</sup> L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, op. cit., par. 127.

<sup>218</sup> Ivi, par. 128.

modo la nostra capacità espressiva in tutta la sua potenza creativa. Non più, tuttavia, attraverso una presa di coscienza della logicità intrinseca del nostro linguaggio, *ma piuttosto del fatto che il senso delle nostre forme di vita dipende dalla nostra responsabilità soggettiva di continuare a costruirlo.*

Si tratta, in altri termini, di riconoscere che le nostre espressioni condivise non hanno criteri stabiliti una volta per tutte, che nulla le fonda se non il nostro continuare ad utilizzarle e a servircene. Ciò significa, tuttavia, che ogni loro nuova applicazione è soggetta al rischio del fallimento e dell'incomprensione: «in definitiva, la tragedia intellettuale esiste»<sup>219</sup>, ammonisce Cavell a tal proposito, sollevando un punto decisivo. Utilizzando una parola, infatti, possiamo confermarne e prolungarne il significato, o svilupparlo in direzioni inedite – a quest'ultimo aspetto, sempre più centrale nell'ultima riflessione di Wittgenstein, si ricollegano tutte le sue indagini su quelli che egli definisce significati secondari e sui concetti di aspetto e fisionomia di una parola, sui quali non abbiamo qui modo di dilungarci<sup>220</sup> –, ma sempre con il rischio di scoprire che qualcosa si è inceppato nel nostro accordo reciproco, che non condividiamo tutti i significati che compongono la nostra forma di vita; che, al limite, l'orizzonte di senso della mia comunità non mi rappresenta più, o sono io a non poterlo più rappresentare: «a un certo punto, le spiegazioni hanno termine»<sup>221</sup>, scrive lapidariamente Wittgenstein in apertura alle sue *Ricerche*. Come spiega Cavell,

impariamo e insegniamo le parole in determinati contesti, e dopo ci si aspetta da noi che saremo in grado di proiettarle in contesti ulteriori, e noi ci aspettiamo lo stesso dagli altri. Nulla assicura che tale proiezione avrà luogo (in particolare, non l'afferrare universali o libri di regole), così come nulla assicura che faremo, e comprenderemo, le stesse proiezioni.<sup>222</sup>

---

<sup>219</sup> S. Cavell, *La riscoperta dell'ordinario*, op. cit., p. 44.

<sup>220</sup> Cfr. ad es. L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, par. 568, e anche pp. 228 ss. Si veda, su questo punto, A. G. Gargani, *Wittgenstein. Musica, parola, gesto*, op. cit., pp. 85-94.

<sup>221</sup> L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, op. cit., par. 1.

<sup>222</sup> S. Cavell, *The availability of Wittgenstein's later philosophy*, op. cit., p. 52.

Ciò significa, come abbiamo appena visto, che «noi non sappiamo in anticipo quale sia il contenuto della nostra accettazione reciproca, fino a che punto possiamo trovarci in accordo. Io non so in anticipo quanto profondo sia l'accordo con me stesso, fino a che punto la responsabilità per il linguaggio possa funzionare»<sup>223</sup>. «L'unico modo» per assicurarci dell'esistenza dei criteri che caratterizzano le nostre espressioni condivise, i nostri significati caratterizzanti, è insomma «di produrne alcuni»<sup>224</sup>. Le nostre interazioni linguistiche, in altri termini, si rivelano essere essenzialmente rivendicazioni di appartenenza alla nostra comune forma di vita: esse sono, scrive Cavell in un passo celebre, «richieste [claims] rivolte alla comunità»<sup>225</sup>. Solo acconsentendo a «parlare per gli altri e consentire agli altri di parlare per [lui]» – in questo modo costitutivamente rischioso e consapevole della fragilità del nostro accordo e dei significati che lo definiscono, il soggetto può sperare di «trovare [...] la [sua] voce»<sup>226</sup>.

La prestazione ultima e definitiva della filosofia matura wittgensteiniana assume dunque la forma, nella suggestiva formulazione proposta da Gargani, di una sostituzione dell'epistemologia con un fondamentale e radicale espressivismo linguistico<sup>227</sup>: la terapia filosofica restituisce, in altre parole, l'uso concreto del linguaggio alla dimensione della *voce umana*. Al di là di ogni ricerca metafisica di una fondazione o di una giustificazione per le nostre esistenze, *ritroviamo infine l'infinita potenza di significazione del nostro linguaggio, che la terapia filosofica ci permette di riconoscere come mezzo fondamentale dell'espressione e della creazione continua del soggetto, della formazione e costruzione indefinita del sé*. La nostra produzione di senso, e quella concordanza [Übereinstimmung] nei giudizi che ne costituisce il funzionamento, originano dunque dall'attività costitutiva delle voci, nel senso che abbiamo appena illustrato: è solo la voce [Stimme], intesa come l'attivo coinvolgimento nella costruzione indefinita dei nostri significati, che,

---

<sup>223</sup> Id., *La riscoperta dell'ordinario*, op. cit., p. 55.

<sup>224</sup> Ibidem. Si tratta di ciò che Gargani ha definito, suggestivamente, il carattere gestuale del linguaggio in Wittgenstein o, da un'angolatura differente, la sua natura opaca: Cfr. A. G. Gargani, *Wittgenstein. Musica, parola, gesto*, op. cit., pp. 16-17, pp. 59 ss.

<sup>225</sup> S. Cavell, *La riscoperta dell'ordinario*, op. cit., p. 45.

<sup>226</sup> Ivi, p. 55.

<sup>227</sup> Cfr. A. G. Gargani, *Wittgenstein. Musica, parola, gesto*, op. cit., p. 33.

senza fondarle, giustificarle o garantirle, le rende continuamente possibili. La filosofia di Wittgenstein si rivela insomma essere caratterizzata, come è stato opportunamente notato, da «un’attenzione alla voce umana più completa e superiore a qualsiasi altra filosofia»<sup>228</sup>: è in questa “scoperta”, in cui si sostanzia l’intento programmatico di riportare i significati dal loro uso metafisico al loro uso quotidiano, concreto, ordinario – e che dunque, come risulterà ormai chiaro, non è in realtà davvero una scoperta, ma una rivoluzione dello sguardo, una conversione di se stessi e del proprio rapporto col linguaggio e col mondo – che è necessario scorgere l’esito ultimo della sua terapia filosofica.

Riconducendo il linguaggio alla dimensione della voce, Wittgenstein «restitui[sce]», insomma, «agli uomini i loro concetti, ossia concetti che sono stati strappati dai contesti e dalle relazioni in cui unicamente hanno la loro vita e in cui trovano il proprio significato»<sup>229</sup>: e tale restituzione passa dal riconoscimento della natura radicalmente infondata delle nostre pratiche e dei nostri significati condivisi. A questa visione, «tanto semplice quanto terribile, e tanto difficile quanto (e in quanto) terrificante»<sup>230</sup>, rimandano i tanti passaggi in cui Wittgenstein segnala l’impossibilità di fornire spiegazioni all’infinito: «quando ho esaurito le giustificazioni arrivo allo strato di roccia, e la mia vanga si piega. Allora sono disposto a dire: “ecco, agisco proprio così»<sup>231</sup>, dove il sedimento geologico non fonda alcunché, ma ricorda al contrario l’impossibilità di richiedere una fondazione ultima, una spiegazione finale, una giustificazione definitiva. La roccia, in altri termini, ci ricorda la limitatezza dei nostri significati, che la terapia wittgensteiniana ci porta infine a riconoscere – sostituendo così all’incapacità di autolimitazione dell’istinto metafisico di conoscenza il riconoscimento dei limiti umani della nostra produzione di senso: «le

---

<sup>228</sup> S. Cavell, *La riscoperta dell’ordinario*, op. cit., p. 27.

<sup>229</sup> A. G. Gargani, *Wittgenstein. Musica, parola, gesto*, op. cit., p. XVI.

<sup>230</sup> S. Cavell, *The availability of Wittgenstein’s later philosophy*, op. cit., p. 52.

<sup>231</sup> L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, op. cit., par. 217. Si tratta di un punto indagato da Wittgenstein soprattutto nel *Della certezza*: si veda id., *Über gewissheit*, Blackwell, Oxford 1969, trad. it. *Della certezza*, Einaudi, Torino 1999, ad es. parr. 253, 342, 344, 358-359.

«forme di vita», come riassume icasticamente Wittgenstein, sono insomma «ciò che si deve accettare [Hinzunehmende]»<sup>232</sup>.

Tale accettazione, tuttavia, *non* coincide *affatto* con un atteggiamento di rassegnazione dagli esiti relativistici e nichilistici: al contrario, è solo quando ci siamo infine liberati dall'esigenza metafisica di un fondamento che le nostre pratiche, le nostre parole, e in generale i significati con cui diamo forma alla nostra vita ci vengono restituiti come nostri, come dipendenti dalla nostra responsabilità di mantenerli, costruirli, rilanciarli, trasformarli. Si tratta, come si ricorderà, della stessa conclusione etica a cui perveniva il *Tractatus*: mentre però nell'opera giovanile tale conclusione si reggeva sul riconoscimento della logica immanente al nostro linguaggio, adesso essa è fondata sulla riscoperta della propria voce – vale a dire, sulla presa di coscienza della nostra responsabilità verso le nostre forme di vita, che non sono garantite da nulla se non dal nostro coinvolgimento in esse.

La tendenza alla speculazione metafisica e a quell'uso filosofico che fa girare il linguaggio a vuoto viene riconfigurata, in questo modo, come un peculiare rifiuto di questa responsabilità: ciò che il filosofo rifiuta, nella sua infinita ricerca di un fondamento, è precisamente la dimensione della voce umana, cioè della propria responsabilità verso i significati condivisi che danno forma alle nostre vite. Egli manifesta infatti l'esigenza che questi ultimi siano garantiti da una qualche fondazione esterna, da un qualche principio trascendente in grado di sollevarlo dall'onere di conservarli e produrli continuamente. Così facendo, tuttavia, egli si aliena irrimediabilmente da quel terreno scabro su cui soltanto è possibile camminare, cioè dalla concretezza storica della produzione significante che, per Wittgenstein, corrisponde a quell'uso ordinario a cui la chiarificazione filosofica riconduce le parole. Come ha riassunto efficacemente McDowell, il filosofo tende, in altri termini, a supporre che «i significati si prendano cura di se stessi, senza bisogno cioè di alcun aiuto da parte nostra»<sup>233</sup>.

Non appare a questo punto sorprendente che Cavell abbia potuto scorgere nella critica di questa concezione fondamentalmente metafisica di conoscenza [knowledge] in direzione di un riconoscimento [acknowledgment] radicale della finitezza delle pratiche umane l'intera

---

<sup>232</sup> Id., *Ricerche filosofiche*, op. cit., p. 264.

<sup>233</sup> J. McDowell, *Wittgenstein on following a rule*, Synthese 58 (1984), pp. 351-352.

cifra della speculazione wittgensteiniana<sup>234</sup>, al netto delle diverse forme che essa prende tra il primo e il secondo Wittgenstein. Identificando la tentazione filosofica e metafisica, oggetto della critica costante delle *Ricerche*, con quella dello scetticismo – poiché, come già abbiamo avuto modo di vedere, una comune esigenza contraddistingue le ricerche epistemologiche della metafisica e le critiche radicali dello scetticismo moderno, com'è d'altronde evidente nella figura paradigmatica di Descartes – Cavell ha potuto sostenere con rigore come la terapia filosofica wittgensteiniana abbia l'obiettivo fondamentale di dissolvere il dubbio scettico senza confutarlo – senza fornire alcuna certezza attraverso una teoria filosofica – ma, piuttosto, mostrando come esso derivi da una richiesta impossibile verso il mondo, dal considerare, in altri termini, la finitudine umana «come una insufficienza intellettuale»<sup>235</sup>. Commentando un passo delle *Ricerche* in cui, al solito alter ego scettico che gli domanda «"Ma non sei forse *sicuro* solo perché chiudi gli occhi davanti al dubbio?"», Wittgenstein risponde perentoriamente «sono chiusi»<sup>236</sup>, Cavell scrive:

Lo scettico insinua che vi siano possibilità nei confronti delle quali l'affermazione di certezza chiude gli occhi; oppure: i cui occhi sono chiusi dall'affermazione della certezza. È la voce, o un'imitazione della voce della coscienza intellettuale. Wittgenstein ribatte: "sono chiusi". È la voce della coscienza umana. Questa non è una risposta conclusiva generale, ma è molto più una risposta di quanto non appaia. Dinanzi all'immagine scettica della limitatezza intellettuale, Wittgenstein propone un'immagine della finitezza umana. (Allora, la nostra reale esigenza è una descrizione di questa finitezza, in particolar modo di ciò che questa suscita come contrasto a se stessa).<sup>237</sup>

Lo scettico e il filosofo, nella loro complementarità, sono caratterizzati dunque da questa insofferenza nei confronti dei nostri concetti e dei nostri significati: la precarietà e l'infondatezza dei loro criteri costituisce, per essi, motivo di una frustrazione inconsolabile. Cavell sottolinea, tuttavia, come per Wittgenstein tale frustrazione, così come le richieste impossibili da cui si origina, non siano sintomo di una forma di follia, di un'attitudine patologica o completamente aliena

---

<sup>234</sup> Cfr. S. Cavell, *La riscoperta dell'ordinario*, op. cit., passim.

<sup>235</sup> Id., *Knowing and acknowledging*, in id., *Must we mean what we say?*, op. cit., p. 263.

<sup>236</sup> L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, op. cit., p. 262.

<sup>237</sup> S. Cavell, *La riscoperta dell'ordinario*, op. cit., pp. 425-426.

rispetto all'esistenza umana ordinaria. Al contrario, questa peculiare critica della metafisica si accompagna, nell'opera wittgensteiniana, a una costante comprensione del desiderio che ne sta a fondamento: si potrebbe anzi dire che, nel suo complesso, il superamento wittgensteiniano della metafisica consista precisamente nella comprensione della tendenza, dell'inclinazione da cui quest'ultima scaturisce. Essa infatti, come abbiamo visto, non consiste in una sua confutazione intellettuale, quanto piuttosto in un dissolvimento dei suoi problemi apparenti attraverso l'esposizione della fallacia delle esigenze conoscitive che li creano.

Si tratta di un approccio di schietta ascendenza kantiana, cosa che a questo punto della nostra trattazione non dovrebbe sorprendere: la critica della metafisica passa, in Wittgenstein, dal profondo riconoscimento della sua umanità, del fatto che, in altre parole, «nulla [sia] più umano del desiderio di negare la propria umanità»<sup>238</sup>. La terapia filosofica wittgensteiniana, dunque, non ingaggia un corpo a corpo teoretico o dottrinale con tesi e filosofie ad essa opposte, così come non è manifestamente interessata a nessuna forma di dibattito intellettuale propriamente detto: la sua critica della speculazione filosofica metafisica è, al contrario, al servizio di una riflessione etica su se stessi e sulla condizione umana che prolunga e sviluppa le conclusioni a cui Wittgenstein era già giunto, come sappiamo, nella sua opera giovanile.

Quanto andiamo dicendo risulta ulteriormente testimoniato dalla struttura stessa delle *Ricerche*, dal loro stile singolarissimo e dalla forma molto peculiare della sua argomentazione. Il testo appare infatti come un dialogo tra diverse voci che si alternano in scambi continui, e in cui alla voce dell'autore, come abbiamo spesso avuto modo di notare, rispondono di volta in volta varie voci che esprimono in diverse maniere tentazioni e richieste metafisiche, o alternativamente obiezioni scettiche: dove la stessa forma dialogica, e il suo inconfondibile stile socratico<sup>239</sup>, manifestano appunto l'umanità e l'ordinarietà di queste ultime. Ciò risulta ancora più evidente se si considera come tale dialogo sia per di più, in ultima analisi, un dialogo interiore, una continua riflessione su se stessi, dove all'impersonalità dell'incedere speculativo è contrapposto il

---

<sup>238</sup> Ivi, p. 155.

<sup>239</sup> Si veda, su questo punto, il fondamentale lavoro di Wallgren: T. Wallgren, *Transformative philosophy. Socrates, Wittgenstein, and the democratic spirit of philosophy*, Lexington Books, Oxford 2006.

coinvolgimento emotivo ed etico di uno stile che, per questi motivi, è stato opportunamente paragonato a quello delle *Confessioni* agostiniane<sup>240</sup>.

Vale la pena di notare il contrasto netto tra questa linea interpretativa dell'opera matura wittgensteiniana, sviluppata soprattutto nell'opera di Cavell, e le interpretazioni alternative di Baker-Hacker e di Kripke. Tutte queste interpretazioni sottolineano, come abbiamo visto, la centralità della questione scettica nelle *Ricerche*: mentre i primi sostengono che Wittgenstein *confuti* lo scetticismo attraverso un convenzionalismo semantico che sancisce la natura convenzionale e però normativa dei nostri significati, il secondo sostiene che la soluzione wittgensteiniana al rischio scettico sia altrettanto scettica, e passi da un convenzionalismo comunitario molto più radicale di quello di Baker e di Hacker. Rifiutando entrambe queste posizioni e ribaltandole anzi completamente, la lettura di Cavell dimostra al contrario come Wittgenstein *non* abbia alcuna intenzione di *confutare* lo scetticismo, men che meno attraverso l'esposizione di *tesi filosofiche più o meno convenzionaliste*. Il suo scopo è, al contrario, allentare la presa che la tentazione scettica esercita su di noi, attraverso il raggiungimento di una chiarezza nella propria vita linguistica, nella propria creazione di senso, che accetta infine la finitezza umana: mostrando per altro, come anche Cavell si esprime, la *verità* dello scetticismo, l'impossibilità del suo superamento – il fatto che esso non si possa risolvere, ma solo dissolvere attraverso una trasformazione etica di se stessi<sup>241</sup>.

La critica filosofica wittgensteiniana trova dunque il suo compimento in quella che qui, sulla scorta di Cavell e di altri interpreti influenzati da quest'ultimo, abbiamo definito dimensione della voce. La tesi che vorremmo sostenere a questo punto è che a partire da essa sia possibile cogliere il significato propriamente etico-politico dell'opera wittgensteiniana nel suo complesso; e, inoltre, che esso si sostanzia in una fondamentale ridefinizione dell'idea di soggetto, operata proprio dal

---

<sup>240</sup> Cfr. S. Cavell, *The availability of Wittgenstein's later philosophy*, op. cit., pp. 70-72.

<sup>241</sup> Cfr. id., *Conditions handsome and unhandsome. The constitution of emersonian perfectionism*, University of Chicago press, Chicago-London 1990, trad. it. *Condizioni ammirevoli e avviliti. La costituzione del perfezionismo emersoniano*, Armando, Roma 2014, pp. 136-176.



concetto di voce. A questi due aspetti di un unico e medesimo movimento concettuale è dedicato l'ultimo paragrafo di questo capitolo.

#### 2.4. La dimensione della voce e il perfezionismo

Nel precedente paragrafo abbiamo visto come le diverse terapie filosofiche messe a punto da Wittgenstein nelle *Ricerche* condividessero l'obiettivo di, potremmo dire, *rendere al soggetto la sua voce*, attraverso una critica sistematica degli approcci metafisici e teorici alla realtà concreta del linguaggio e dei loro effetti alienanti sulla vita linguistica ordinaria e sull'uso concreto dei nostri significati. Tale procedura di chiarificazione funzionava attraverso un paziente lavoro di demolizione delle pretese e delle esigenze che stavano alla base di quegli approcci e di quelle tendenze, sfociando, come si è visto, in un espressivismo radicale che, in quanto tale, rifiuta ogni forma di giustificazione o fondazione trascendente del linguaggio e del suo funzionamento.

Ora, il rinvenimento della dimensione della voce indirizza la ricerca wittgensteiniana verso un insieme estremamente composito di temi che occupano una larghissima parte dell'opera matura di Wittgenstein, e che si possono identificare in generale con un'analisi critica del mito dell'interiorità e dell'idea di linguaggio privato. Si tratta, in altri termini, della presupposizione di ascendenza cartesiana secondo la quale il soggetto avrebbe a disposizione un accesso privilegiato alla sua interiorità, che costituirebbe una sorta di dimensione a se stante rispetto a quella, pubblica, dello scambio linguistico con altri soggetti. Tale tema generale si ramifica, in Wittgenstein, in una quantità innumerevole di derivazioni, problemi ulteriori e questioni secondarie tra cui vanno senz'altro annoverate le analisi dei termini e dei concetti psicologici, nonché di quelli, più specifici, riguardanti la percezione sensoriale<sup>242</sup>.

---

<sup>242</sup> Cfr. soprattutto L. Wittgenstein, *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, Blackwell, Oxford 1980, trad. it. *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, Adelphi, Milano 1990; id., *Letzte Schriften über die philosophie der Psychologie*, Blackwell, Oxford 1982-1992, trad. it. *Ultimi scritti. La filosofia della psicologia*, Laterza, Roma-Bari 1998; id., *Notes for lectures on "private experience" and "sense data"*, in id., *Philosophical occasions, 1912-1951*, a cura di J. C. Klagge e

Queste ricerche costituiscono, in effetti, un naturale sviluppo del nuovo approccio terapeutico presentato da Wittgenstein nelle opere della sua maturità. Le due operazioni si rivelano, anzi, essere in realtà complementari: come ha correttamente notato, tra gli altri, Gargani – secondo il quale la critica alle concezioni mentaliste del significato completa quella alle concezioni realiste<sup>243</sup>; e, d'altronde, anche lo stesso Wittgenstein, che distingue esplicitamente i due aspetti in questione quando scrive che «in filosofia, invece di limitarsi a dir quel che si sa, si ha sempre la tentazione di istituire una mitologia del simbolismo o della psicologia»<sup>244</sup>, dove la prima rimanda chiaramente a quelle che Gargani chiama concezioni realiste del significato<sup>245</sup>.

---

A. Nordmann, Hackett, Indianapolis-Cambridge 1993, trad. it. *Esperienza privata e dati di senso*, Einaudi, Torino 2007; id., *Cause and effect: intuitive awareness*, *Philosophia*, 6, 3-4 (1976), pp. 409-425, e *Lectures on the freedom of will*, in *Philosophical occasions*, op. cit., trad. it. *Causa ed effetto, Lezioni sulla libertà del volere*, Einaudi, Torino 2006; id., *Zettel*, op. cit.

<sup>243</sup> Cfr. A. G. Gargani, *Wittgenstein. Musica, parola, gesto*, op. cit., pp. 85-86.

<sup>244</sup> L. Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, op. cit., p. 56.

<sup>245</sup> Cfr. A. G. Gargani, *Wittgenstein. Musica, parola, gesto*, op. cit., pp. 91-92, passim. Possiamo soltanto limitarci a menzionare, a questo punto, l'altro grande filone della ricerca wittgensteiniana tarda che costituisce un contrappunto costante delle sue ricerche sul linguaggio in generale e sulla filosofia della psicologia. Stiamo parlando, ovviamente, dei suoi studi sui concetti matematici e sui fondamenti filosofici della matematica (cfr. id., *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik* (1956), Blackwell, Oxford 1978 (terza ed. accresciuta), trad. it. *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica*, Einaudi, Torino 1988; id., *Wittgenstein's lectures on the foundations of mathematics, Cambridge 1939*, a cura di C. Diamond, Cornell University Press, Ithaca 1976, trad. it. *Lezioni sui fondamenti della matematica*, Bollati Boringhieri, Torino 2002). In essi, potremmo dire, Wittgenstein completa la sua critica delle concezioni metafisiche del significato rivolgendosi all'altro grande ambito della rappresentazione in generale rimasto impregiudicato nelle sue ricerche sul linguaggio. L'apparenza di compartimentazione delle varie discipline filosofiche nella sua opera che risulta dalle nostre mere necessità espositive dovrebbe lasciare il posto, in effetti, ad una visione globale di quest'ultima come enorme cantiere di ricerca sulla produzione significativa in cui i confini tra riflessione sul linguaggio, sulla matematica e sulla psicologia risultano continuamente, e sistematicamente, violati. Nelle sue ricerche sui fondamenti della matematica, infatti, Wittgenstein svolge la stessa attività di chiarificazione volta a mostrare come, una volta superata la falsa necessità fondazionalista, all'attività matematica venga restituita la sua natura di continua invenzione e creazione completamente priva di giustificazioni, ma non per questo aleatoria. La complementarità di questi studi al progetto più ampio di cui le *Ricerche* costituiscono il precipitato più compiuto è confermata da Wittgenstein stesso, quando,

Non ci interessa, in questa sede, scendere nel dettaglio delle complesse esplorazioni wittgensteiniane, quanto piuttosto presentare i punti fondamentali della sua operazione critica. Come abbiamo visto, nelle *Ricerche* la dissoluzione terapeutica degli approcci metafisici al significato e al linguaggio si rivolge, in prima istanza, ai tentativi di fondazione esterna degli stessi: il testo di Wittgenstein si apre in effetti con una discussione di una versione particolarmente paradigmatica delle teorie ostensive sul linguaggio, secondo le quali i nostri significati sarebbero fondati e garantiti da una corrispondenza puntuale con gli oggetti designati. A tale direttrice della terapia wittgensteiniana se ne accompagna, lungo tutto l'arco della sua produzione matura, un'altra che, al posto di rivolgersi verso le metafisiche realiste del linguaggio, verte sugli approcci speculari di tipo mentalista: sull'idea, cioè, che ci sia un qualche processo interiore, psicologico e perfettamente privato, in grado di fornire una fondazione per i nostri usi linguistici concreti.

È in questo contesto che Wittgenstein sviluppa il suo celebre argomento del linguaggio privato, secondo il quale risulta perfettamente insensato attribuire il significato di una parola alla sensazione o alla percezione privata che ne abbiamo mentre la pronunciamo; infatti, di un linguaggio le cui parole «dovrebbero riferirsi a ciò di cui solo chi parla può avere conoscenza [...] alle sue sensazioni immediate, private»<sup>246</sup> non sapremmo che farne, poiché la sua natura privata impedirebbe il riferimento ai criteri irriducibilmente pubblici dei nostri concetti in cui si sostanzia l'uso della lingua in una forma di vita<sup>247</sup>. Di qui discendono una serie di conseguenze a cascata che costituiscono, in ultima analisi, una critica radicale alla soggettività moderna di tipo cartesiano e alla sua presupposizione fondante, secondo la quale è nell'interiorità psicologica della mente che è possibile ritrovare un ambito di certezza trascendente in grado di costituire una fondazione epistemologica per le nostre conoscenze e in generale per la nostra esistenza: la critica

---

proprio nella conclusione di quest'ultimo testo, scrive che «per la matematica è possibile un'indagine del tutto analoga alla nostra indagine della psicologia» (cfr. Id., *Ricerche filosofiche*, op. cit., p. 270). Si vedano, su questa lettura generale, almeno J. Floyd, *Wittgenstein, mathematics and philosophy*, in A. Crary, R. Read, *The new Wittgenstein*, op. cit., pp. 232-261; A. G. Gargani, *Wittgenstein. Musica, parola, gesto*, pp. 95-111.

<sup>246</sup> L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, op. cit., par. 243.

<sup>247</sup> Cfr. *ivi*, parr. 244 ss.

wittgensteiniana, nella sua opera di dissodamento delle incrostazioni metafisiche nel nostro linguaggio e dei bisogni ad esse soggiacenti, ne illumina infine la natura illusoria, dissolvendo i problemi apparentemente insolubili che ne derivavano.

L'esito di tale chiarificazione terapeutica è una altrettanto radicale ridefinizione della soggettività che, potremmo dire, completa quello che abbiamo definito espressivismo wittgensteiniano. Esso, infatti, non solo rende *al* soggetto la sua voce, come abbiamo visto nel paragrafo precedente; ma, coerentemente e nello stesso gesto filosofico, rende *il* soggetto la sua voce: ed è proprio tale «ridefinizione radicale [...] della soggettività come voce»<sup>248</sup> a costituirne, a nostro avviso, il compimento ultimo.

La critica dell'interiorità e della soggettività cartesiana condotta da Wittgenstein nell'ultima fase del suo pensiero prolunga, in realtà, una linea da sempre presente nella sua ricerca filosofica. Già nel *Tractatus*, in effetti, la presa di coscienza del carattere immediatamente logico del linguaggio e la constatazione conseguente dell'impossibilità di tracciare i limiti del pensiero dall'esterno portavano coerentemente alla nota conclusione per cui «*i limiti del mio linguaggio [...] significano i limiti del mio mondo*»<sup>249</sup>, e che dunque «*il mondo e la vita sono tutt'uno [die Welt und das Lebens sind Eins]*»<sup>250</sup>. Ma ciò a sua volta implicava, come Wittgenstein si esprime in uno dei passi più eleganti del suo testo giovanile, la coincidenza tra solipsismo e realismo puro, e la contrazione dell'io a un punto inesteso<sup>251</sup>: il soggetto veniva così riconfigurato non come «parte», ma piuttosto «limite del mondo»<sup>252</sup>; e così come l'occhio non può essere visto dal campo visivo, così l'io non può essere detto dal linguaggio di cui è limite e non parte<sup>253</sup>. Si dischiudeva così la possibilità di un trattamento dell'io «in termini non psicologici»: l'«io filosofico», concludeva infatti Wittgenstein, «è non l'uomo, non il corpo

---

<sup>248</sup> S. Laugier, *Wittgenstein. Le mythe de l'inexpressivité*, Vrin, Paris 2010, p. 19.

<sup>249</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, op. cit., prop. 5.6, corsivi dell'autore.

<sup>250</sup> Ivi, prop. 5.621.

<sup>251</sup> Cfr. ivi, prop. 5.64.

<sup>252</sup> Ivi, prop. 5.632.

<sup>253</sup> Cfr. ivi, propp. 5.633, 5.6331.

umano o l'anima umana della quale tratta la psicologia, ma il soggetto metafisico, che non è una parte, ma il limite del mondo»<sup>254</sup>.

In questa critica radicale dello psicologismo e del mentalismo, all'epoca della stesura del *Tractatus* in piena ascesa con le filosofie del soggetto di Bergson e di Husserl, da un lato, e con l'esplosione della psicologia scientifica e della psicanalisi dall'altro, Wittgenstein rivelava chiaramente il suo debito con Frege e confermava una volta di più le fonti kantiane della sua speculazione filosofica<sup>255</sup>, arrivando anch'egli a sancire che la distanza tra filosofia e psicologia è la stessa che separa la filosofia da qualunque altra scienza naturale<sup>256</sup>.

E, tuttavia, anche questa riconfigurazione della soggettività subisce una trasformazione nel passaggio tra la prima e la seconda fase del pensiero wittgensteiniano. La natura di tale evoluzione è ben spiegata da Diamond: a parere di quest'ultima, se tra *Tractatus* e *Ricerche* la «distinzione tra un approccio empirico e psicologico e uno non psicologico alla mente» rimane ben salda, è piuttosto «la mitologia di tale distinzione»<sup>257</sup> a venir riconosciuta come tale e infine superata. Tale mitologia coincide, naturalmente, con le inavvertite presunzioni metafisiche che ancora segnavano il *Tractatus*, e in particolare con l'idea della «logica come un dominio in cui la natura dei segni naturalmente necessari parla da sé»<sup>258</sup>. In altri termini, mentre l'idea di un soggetto non meramente psicologista permane nella fase matura dell'opera wittgensteiniana, esso non può più, tuttavia, essere inteso come la sfera d'espressione del linguaggio immediatamente logico e dunque dell'ossatura logica del mondo. Piuttosto, esso verrà riconfigurato come pura espressività della voce nel suo uso concreto del linguaggio condiviso all'interno di una forma di vita; e tale ridefinizione mostrerà, in contemporanea, l'esigenza metafisica dietro al mito dell'interiorità e all'enorme fortuna di cui esso ha goduto nella filosofia moderna post-cartesiana. Vediamo brevemente in che termini.

---

<sup>254</sup> Ivi, prop. 5.641.

<sup>255</sup> Cfr. S. Laugier, *Wittgenstein. Le mythe de l'inexpressivité*, op. cit., pp. 47-53; C. Diamond, *The realistic spirit: Wittgenstein, philosophy, and the mind*, op. cit., pp. 1-12.

<sup>256</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, op. cit., prop. 4.1121.

<sup>257</sup> C. Diamond, *The realistic spirit: Wittgenstein, philosophy, and the mind*, op. cit., p. 4.

<sup>258</sup> Ibidem.

Uno degli ambiti più significativi di questo filone della ricerca wittgensteiniana, e che costituirà per questo motivo la nostra via d'accesso a quest'ultimo, è senza dubbio quello riguardante la natura delle espressioni di dolore e in generale delle sensazioni corporee, in cui sembra inevitabile ritenere che il significato delle parole sia dato dal riferimento ad una percezione fisica per definizione privata e non comunicabile. L'incedere dialogico dello stile tardo di Wittgenstein si fa qui particolarmente incalzante, le obiezioni del suo interlocutore consueto sempre più serrate: si tratta di una rappresentazione efficace dell'estrema e del resto comprensibile difficoltà nell'accettare, in questo caso, la sua critica filosofica.

Secondo Wittgenstein, infatti, non esiste alcun riferimento perfettamente privato in grado di costituire il significato di una qualunque espressione. L'idea stessa di un criterio privato è in effetti del tutto impensabile, dato il carattere irriducibilmente pubblico dei criteri che regolano i nostri concetti e le nostre espressioni nell'uso concreto del linguaggio: «il *concetto* “dolore” l'hai imparato con il linguaggio»<sup>259</sup>, com'egli si esprime lapidariamente, e dove è da notare il corsivo, che sottolinea il distacco assoluto tra il piano propriamente linguistico e quello empirico. Quando esclamo di provare dolore, in altre parole, non sto facendo riferimento ad una mia sensazione privata, come se stessi giustificando la mia espressione attraverso tale percezione di me stesso, come se il linguaggio potesse *dire* la privatezza e l'unicità della mia sensazione: come si può, in fin dei conti, volersi «interporre, con il linguaggio, fra l'espressione del dolore e il dolore»<sup>260</sup>, si chiede Wittgenstein? Al contrario, ciò che sto realmente facendo – e ciò che, d'altronde, soltanto posso fare – è *esprimere* il mio dolore, ricorrendo dunque ai criteri condivisi del nostro linguaggio, della nostra forma di vita: assumo così un comportamento che viene solitamente considerato come espressione di una sofferenza, e mi aspetto che esso venga riconosciuto come tale. Le nostre parole non descrivono, dunque, alcunché che ne costituirebbe il riferimento e il fondamento; esse, piuttosto, ci *esprimono* immediatamente, senza alcuna intermediazione. Come riassume Wittgenstein,

---

<sup>259</sup> L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, op. cit., par. 384, corsivo dell'autore.

<sup>260</sup> Ivi, par. 245.

come impara un uomo il significato dei nomi di sensazioni? Per esempio, della parola “dolore”? Ecco una possibilità: si collegano certe parole con l’espressione originaria, naturale, della sensazione, e si sostituiscono ad essa. Un bambino si è fatto male e grida; gli adulti gli parlano e gli insegnano esclamazioni e, più tardi, proposizioni. Insegnano al bambino un nuovo comportamento del dolore. “Tu dunque dici che la parola “dolore” significa propriamente quel gridare?” – Al contrario; l’espressione verbale del dolore sostituisce, non descrive, il grido.<sup>261</sup>

Egli sembra, così, rifiutare una qualunque consistenza alla nostra interiorità psicologica e percettiva, negando che possa effettivamente costituire il referente che dà un senso alle nostre espressioni. La risposta del suo interlocutore immaginario è, in questo caso, disperata: «”ma un altro non può avere QUESTO dolore!”», esclama, battendosi il petto. La replica di Wittgenstein è, tuttavia, categorica: «accentuando enfaticamente la parola “questo”, non si definisce nessun criterio d’identità. Piuttosto quest’enfasi ci induce a credere, erroneamente, che un tale criterio ci è familiare, ma dev’esserci rammentato»<sup>262</sup>.

Naturalmente, lo scopo di questa critica particolarmente ostica per il nostro senso comune non è negare l’esistenza di sensazioni esperite in prima persona, o in generale di una sfera della percezione interiore di se stessi. Si tratta, piuttosto, di mostrare come esse non possano costituire un fondamento delle nostre pratiche linguistiche, poiché sono al contrario queste ultime a darci gli strumenti – pubblici e condivisi - con cui soltanto possiamo esprimere il nostro sentire. «La concezione wittgensteiniana del linguaggio non è, propriamente parlando, né privata né pubblica, in quanto l’esperienza vissuta del significato è interna all’uso pubblico del linguaggio»<sup>263</sup>, riassume Gargani: non c’è, in altre parole, una dimensione pre-linguistica e originaria dell’esperienza che precederebbe o accompagnerebbe la nostra comune produzione significativa, e che sarebbe inoltre in grado di fornirle un fondo di certezza, un riferimento indubitabile.

Come si sarà già intuito, tuttavia, l’esito radicalmente antimentalista di questo ambito dell’attività terapeutica wittgensteiniana non conduce affatto all’assunzione di posizioni comportamentiste: infatti, così come non ci sono esperienze interiori che possano fondare i

---

<sup>261</sup> Ivi, par. 244. Cfr. anche id., *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, op. cit., vol. I, par. 1128.

<sup>262</sup> Id., *Ricerche filosofiche*, op. cit., par. 253.

<sup>263</sup> A. G. Gargani, *Wittgenstein. Musica, parola, gesto*, op. cit., p. 149.

nostri concetti e le nostre espressioni, allo stesso modo tale ruolo non può essere svolto nemmeno da criteri meramente esterni e behavioristici. L'espressivismo wittgensteiniano risulta, anzi, perfettamente equidistante rispetto a entrambe le alternative teoriche sopra menzionate: non si tratta né di concepire un soggetto sovrano di tipo cartesiano, dotato di una interiorità psichica del tutto separata e fonte di certezza epistemologica, né tantomeno un soggetto totalmente privato di sfera interiore e le cui sensazioni e esperienze siano ridotte a meri comportamenti empiricamente osservabili. Piuttosto, la chiarificazione filosofica di Wittgenstein conduce ad una riconfigurazione della soggettività che descrive una sorta di rapporto chiasmatico, in cui non c'è alcun interno che non sia già da sempre nel linguaggio, e non c'è linguaggio che non sia espressione diretta di un interno: una soggettività ridefinita, per l'appunto, come voce.

Al termine delle esplorazioni concettuali in cui tale chiarificazione consiste, tuttavia, siamo in grado di specificare meglio questa ridefinizione: *pensare il soggetto come voce non significa, infatti, soltanto pensarlo come pura espressione immediata, ma anche, e allo stesso tempo, come esposizione infinita e indefinita*. Se infatti il soggetto si risolve nella sua espressione linguistica e significante, e se la produzione significativa ha i caratteri di pubblicità, precarietà e assenza di fondamenti che Wittgenstein ci ha mostrato, ciò significa che l'espressione del soggetto è sempre, al contempo, la sua esposizione costante: il mezzo con cui egli già da sempre si esprime, infatti, è un mezzo che non può controllare, in quanto dipende dalla costruzione collettiva di significati che tiene assieme le nostre forme di vita. L'espressione della mia interiorità più singolare e particolare, in altre parole, coincide al contempo con il mio continuo e inevitabile spossessamento, a causa del carattere intrinsecamente pubblico del solo linguaggio che ho a disposizione. Essa, inoltre, risulta costantemente soggetta al rischio del rifiuto, del misconoscimento e dell'esclusione, poiché la pubblicità dei significati con cui mi esprimo implica anche, come abbiamo visto, la loro assenza di fondamenti e la loro dipendenza da un accordo collettivo che è costantemente in formazione e, proprio per questo, sempre anche sul punto di crollare. Siamo, insomma,



letteralmente vittime dell'espressione<sup>264</sup>, come ha brillantemente riassunto Cavell prendendo a prestito una formula di Emerson.

Tornando alle riflessioni wittgensteiniane sulle espressioni di dolore da cui siamo partiti, quanto appena detto implica dunque che, esprimendo una mia sofferenza interiore, non solo non sto facendo alcun riferimento ad un'esperienza privata che ne costituirebbe il reale oggetto; ma anche che tale espressione è, proprio in quanto tale – espressione, e non descrizione – *esposta* all'altro, al suo rifiuto o alla sua accettazione. Dove l'interlocutore scettico di Wittgenstein pretende un criterio definitivo con cui poter essere certo della sincerità del dolore dell'altro, riproducendo *a contrario* l'approccio metafisico paradigmaticamente definito da Descartes – l'idea di un soggetto in cui l'interiorità e la dimensione del mentale sono nettamente separati dalla sua esteriorità corporea, nonché fonti di certezza epistemica –, Wittgenstein risponde che non si tratta di trovare il riferimento che renda giustificata l'espressione di dolore dell'altro, ma di accettarla come tale: *il problema del dolore dell'altro non è un problema di conoscenza, ma di riconoscimento*. È in questo senso che egli può scrivere, rivolgendosi ad un altro generico, che «il mio atteggiamento nei suoi confronti è un atteggiamento nei confronti di un'anima. Io non sono dell'*opinione* che egli abbia un'anima», concludendo poi che «il corpo umano è la migliore immagine dell'anima umana»<sup>265</sup>.

Siamo, a questo punto, in grado di riconoscere – secondo un movimento concettuale a cui la terapia filosofica wittgensteiniana ci ha ormai abituato – la natura della tentazione, o del desiderio, che soggiacciono al mito del linguaggio privato: ciò che sia il filosofo metafisico che lo scettico cercano in tutti i modi di evitare – il primo con una rassicurazione che prende la forma di una certezza epistemica, il secondo andandone in cerca disperatamente – è precisamente la natura espressiva ed esposta della soggettività, il nostro essere soggetti – consegnati, abbandonati – al riconoscimento dell'altro, senza alcuna intermediazione o riparo. Wittgenstein arriva a descrivere questa necessità di uno spazio privato, perfettamente schermato da ogni esposizione e vulnerabilità, fin nelle sue forme più parossistiche: «filosofando, si arriva a un punto in cui l'unica espressione che ci si

---

<sup>264</sup> Cfr. S. Cavell, *This new yet unapproachable America*, op. cit., pp. 117-118.

<sup>265</sup> L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, op. cit., p. 209, corsivo dell'autore.

vorrebbe ancora concedere è un suono inarticolato»<sup>266</sup>, un modo di esprimersi sovraumano che non sia già da sempre esposto al linguaggio, e dunque all'altro. La via d'uscita da questa ansia metafisica consiste nel riconoscimento radicale della natura inevitabilmente espressiva ed esposta della nostra soggettività, della nostra voce – della nostra soggettività *in quanto* voce:

Un tale riconoscimento sarebbe l'accettazione dell'espressione come identicamente interiore (essa mi esprime) e esteriore (essa mi espone). È in questa identità finale [...] che si rivela la natura stessa della soggettività quale è reinventata da Wittgenstein: il soggetto è certo soggetto di linguaggio, Wittgenstein lo mostra in tutti i modi possibili nelle *Ricerche*, ma nel senso che egli è soggetto di (all') espressione, allo stesso tempo interiore e esteriore. [...] Questo soggetto di linguaggio appare in effetti [...] sotto forma di una *voce*, e non di un'interiorità.<sup>267</sup>

Ora, la tesi che vorremmo sostenere tale riconfigurazione della soggettività come voce costituisca, al contempo, *il compimento ultimo della dimensione propriamente etico-politica della filosofia wittgensteiniana*. In questa parte finale del presente capitolo, ci dedicheremo ad una disamina complessiva di quest'ultima: torneremo dunque alla questione della voce da una prospettiva diversa, che ne completerà infine la definizione. Una volta ottenuta, saremo finalmente in condizione di intraprendere, nel capitolo seguente, il lavoro di integrazione delle tesi di Foucault che costituisce l'obiettivo teorico di questo lavoro.

Abbiamo visto fin qui come l'attività filosofica wittgensteiniana associ sistematicamente una critica sistematica alla metafisica ad un intento terapeutico e, in ultima analisi, etico. Essa appare, in effetti, definita nei suoi termini più generali da tale gesto teorico, che rende tendenzialmente indistinguibili i confini tra etica ed epistemologia: la struttura stessa della terapia filosofica wittgensteiniana – che, nello stesso momento in cui denuncia in ogni ambito della conoscenza le derive metafisiche come inceppamenti filosofici del linguaggio e del senso, mostra l'origine etica ed esistenziale di tali derive, prescrivendo coerentemente come soluzione una trasformazione etica di se stessi in

---

<sup>266</sup> Ivi, par. 261.

<sup>267</sup> S. Laugier, *Wittgenstein. Le mythe de l'inexpressivité*, op. cit., p. 73, corsivi dell'autrice.

grado di dissolverle attraverso un superamento del desiderio che le origina – mostra costantemente quella che, molto opportunamente, è stata definita come una «dimensione etica della confusione intellettuale»<sup>268</sup>. Si tratta, in realtà, di un approccio che, contro una certa tendenza contemporanea alla specializzazione del discorso filosofico, appartiene ad una linea importante della tradizione filosofica moderna dell'Occidente. Nel caso di Wittgenstein, naturalmente, siamo di fronte all'ennesima ascendenza kantiana del suo modo di filosofare, che appare in questo senso plasmato, nella sua struttura generale, dalla natura della ricerca kantiana e dalla sua definizione della filosofia come critica della conoscenza<sup>269</sup>. Essa però gli perviene, come sappiamo, attraverso il filtro di alcuni autori importantissimi per la sua formazione, in cui non è difficile riconoscere tale morfologia del gesto filosofico:

Un interesse per questa dimensione in autori come Schopenhauer, Nietzsche e Kierkegaard è in parte all'origine del dissonante tono etico che essi assumono nel bel mezzo di discussioni o di argomenti che potrebbero altrimenti sembrare puramente metafisici o strettamente filosofici. Questi autori condividono con Wittgenstein l'idea che la critica filosofica, se spinta fino al suo livello più profondo – cioè quando cerca di identificare le più fondamentali forme di confusione e disonestà nel nostro modo di pensare – opera a un livello in cui diviene per forza impossibile distinguere nettamente la critica del pensiero di una persona dalla critica della persona stessa.<sup>270</sup>

Avremo modo, in quanto segue, di approfondire ulteriormente la questione dell'origine di questo modo di concepire l'attività filosofica, in cui Foucault e Wittgenstein mostrano delle insospettabili convergenze.

Ciò su cui va ora concentrata la nostra attenzione è piuttosto il fatto che tale dimensione etica, e non solo o non tanto epistemologica, della critica alla metafisica rende evidente il carattere più generale di quest'ultima, che prende in Wittgenstein le forme di una vera e propria critica culturale e politica in senso ampio. Il modo di pensare metafisico

---

<sup>268</sup> J. Conant, *On going the bloody hard way in philosophy*, in J. Whittaker (a cura di), *The possibilities of sense*, Palgrave, New York 2002, trad. it. *Sul seguire la strada più dura in filosofia*, in J. Conant, C. Diamond, *Rileggere Wittgenstein*, op. cit., p. 137.

<sup>269</sup> Cfr. su questo punto soprattutto S. Cavell, *The availability of Wittgenstein's later philosophy*, op. cit., pp. 61-62 ss.; id., *Pursuits of happiness. The Hollywood comedy of remarriage*, Harvard University Press, Cambridge 1981, pp. 77 ss.

<sup>270</sup> J. Conant, *Sul seguire la strada più dura in filosofia*, op. cit., p. 137.

è infatti percepito da Wittgenstein come l'espressione culturale più profonda della moderna civiltà occidentale, che si rivela così essere il vero obiettivo della sua polemica<sup>271</sup>.

Essa appare caratterizzata innanzitutto dallo scientismo come degenerazione estrema del pensiero scientifico e ultima versione di quello metafisico: contro di esso, Wittgenstein conduce una polemica che si dipana lungo tutto l'arco della sua produzione filosofica. Se già nel *Tractatus* egli scriveva, lapidariamente, che «persino nell'ipotesi che tutte le *possibili* domande scientifiche abbiano avuto risposta, i nostri problemi vitali non sono ancora neppure sfiorati»<sup>272</sup>, è probabilmente negli scritti sul *Ramo d'oro* di Frazer che essa raggiunge il suo culmine, prendendo a tratti addirittura la forma dello sbeffeggio<sup>273</sup>. Tale scientismo trova poi la sua realizzazione pratica e concreta nella società industriale, che, assieme ai suoi miti fondativi dell'onnipotenza della tecnica e dell'inevitabilità del progresso, costituisce l'altra faccia di quella civiltà occidentale oggetto della critica wittgensteiniana. Verso di essa, il suo tono si fa, a tratti, pressoché disperato:

È possibile che scienza e industria, e il loro progresso, siano le cose più durature del mondo contemporaneo. Che ogni supposizione di un loro fallimento sia per ora, e resti per *molto* tempo, un mero sogno, e che esse in seguito, con infinito strazio, pervengano a unificare il mondo, cioè a contrarlo in una cosa sola, dove poi, naturalmente, tutto dimorerà fuorché la pace. Scienza e industria decidono infatti le guerre, o almeno così pare.<sup>274</sup>

In questo sentimento critico nei confronti di un'intera civilizzazione, Wittgenstein rivela una volta di più la sua appartenenza alla temperie culturale della Vienna *fin de siècle* e la profonda influenza

---

<sup>271</sup> Cfr. K. Cahill, *The fate of wonder. Wittgenstein's critique of metaphysics and modernity*, Columbia University Press, New York 2011, p. 2.

<sup>272</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, op. cit., prop. 6.52, corsivo dell'autore.

<sup>273</sup> Cfr. id., *Bemerkungen über Frazer's The Golden Bough*, Synthese 17 (1967), pp. 233-253, trad. it. *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*, op. cit. Si vedano, su questo punto, anche alcuni passaggi particolarmente significativi rintracciabili nei suoi manoscritti, come il seguente: «questa è la cosa fatale riguardo al modo scientifico di pensare (che oggi possiede il mondo intero), che vuole rispondere a ogni inquietudine con una spiegazione» (id., *Wittgenstein's Nachlass. The Bergen Electronic Edition*, op. cit., MS 219, 81).

<sup>274</sup> Id., *Pensieri diversi*, op. cit., p. 121, corsivo dell'autore.

che su di lui esercitarono pensatori e letterati come Kraus e Musil: le sue riflessioni riecheggiano chiaramente, ad esempio, quelle di Musil sulla *logische Mechanisierung* (meccanizzazione logica)<sup>275</sup>, così come la *visione apocalittica del mondo* propugnata con lucido disincanto da Kraus, o gli strali di quest'ultimo contro i grandi industriali, le *eisenfressenden Bestien* (bestie divoratrici di acciaio)<sup>276</sup>. Tuttavia, è probabilmente Spengler a costituire il riferimento principale di Wittgenstein su questi temi, per quanto il suo peso sia stato sovente esagerato dalla critica: sussistono, infatti, delle fondamentali differenze tra i due autori, come vedremo fra poco. Ad ogni modo, risulta profondamente spengleriana la percezione di una decadenza inarrestabile e inevitabile della civiltà occidentale a lui contemporanea<sup>277</sup>, un declino visibile a tutti i livelli – sociale, politico, filosofico, esistenziale – e che porta in particolare Wittgenstein a disperare della possibilità che i suoi scritti potessero effettivamente trovare dei lettori ricettivi e in grado di comprenderli. Si tratta di una sensibilità a cui Wittgenstein non verrà mai meno, connotata dall'idea di una essenziale *inattualità*<sup>278</sup> – in senso nietzscheano – del proprio lavoro che egli, del resto, ribadisce regolarmente nelle sue opere.

In particolare, essa risulta evidente nelle prefazioni ai suoi lavori, particolarmente significative a tal proposito: «questo libro è scritto per coloro che verso il suo spirito siano benevolmente disposti; uno spirito che non è quello della grande corrente della civiltà europea e americana, in cui noi tutti ci troviamo a vivere»<sup>279</sup>, egli scriveva introducendo le *Osservazioni filosofiche*; e, in un'altra bozza della prefazione di quest'ultime, specificava ulteriormente: «io considero senza simpatia la corrente della cultura europea, né ho comprensione verso i suoi fini, se ne ha. Io scrivo quindi veramente per amici dispersi agli angoli del mondo»<sup>280</sup>. Del resto, già il *Tractatus* era riservato a coloro i quali

---

<sup>275</sup> Cfr. A. G. Gargani, *Wittgenstein. Musica, parola, gesto*, op. cit., p. 138.

<sup>276</sup> Cfr. J. Bouveresse, *L'oscurità del tempo presente: Wittgenstein e il mondo moderno*, in D. Sparti (a cura di), *Wittgenstein politico*, Feltrinelli, Milano 2000, p. 39.

<sup>277</sup> Cfr. *ivi*, *passim*.

<sup>278</sup> Cfr. K. Cahill, *The fate of wonder. Wittgenstein's critique of metaphysics and modernity*, p. 2.

<sup>279</sup> L. Wittgenstein, *Osservazioni filosofiche*, op. cit., p. LXXVII.

<sup>280</sup> *Id.*, *Pensieri diversi*, op. cit., p. 27

avessero già a loro volta «pensato i pensieri ivi espressi»<sup>281</sup>, mentre in apertura delle *Ricerche* veniva ritenuto «non [...] impossibile», ma «non [...] certamente probabile» il fatto che «a questo lavoro, nella sua pochezza, e nell'oscurità del tempo presente, sia dato di gettar luce in questo o in quel cervello»<sup>282</sup>.

E, tuttavia, questo tipo di percezione intellettuale, estremamente diffusa nella cultura mitteleuropea nel periodo tra le due guerre, non si accompagna, in Wittgenstein, ad una qualche forma di nostalgia per un passato idealizzato, di un'origine perduta e che sarebbe necessario ritrovare. La sua filosofia è, come abbiamo visto, lontanissima da qualunque forma di teleologia e da ogni idea di progresso lineare dell'umanità: la decadenza che egli imputa alla civiltà Occidentale non è, di conseguenza, misurata in relazione ad uno schema valoriale assoluto; essa è piuttosto esito di una rappresentazione perspicua che, in quanto tale, è influenzata dagli obiettivi, dai desideri e dalle parzialità di chi osserva. In altri termini, l'ideale con il quale si giudica del tempo storico presente, come sempre in Wittgenstein, non deve funzionare come dogma metafisico, ma al contrario come «termine di confronto o come unità di misura»<sup>283</sup>. Proprio questo è l'errore che egli attribuisce a Spengler, e che sancisce la differenza che li separa nettamente:

Spengler si potrebbe capire meglio se dicesse: io stabilisco un confronto tra epoche di civiltà diverse [...]. Ma poiché si fa confusione tra modello e oggetto, si è obbligati ad attribuire dogmaticamente all'oggetto ciò che caratterizza obbligatoriamente solo il modello [...]. Qual è il rapporto fra il mio modo di riflettere e quello di Spengler? L'elemento non giusto in Spengler: l'ideale non perde nulla della sua dignità se viene introdotto come principio formale della riflessione [Prinzip der Betrachtungsform]. Una buona misurabilità [Messbarkeit].<sup>284</sup>

Wittgenstein non risulta, dunque, in nessun modo sovrapponibile a quella corrente di pensatori della *finis Europae* sovente indicata con il

---

<sup>281</sup> Id., *Tractatus logico-philosophicus*, op. cit., p. 23.

<sup>282</sup> Id., *Ricerche filosofiche*, op. cit., p. 4.

<sup>283</sup> J. Bouveresse, *L'oscurità del tempo presente: Wittgenstein e il mondo moderno*, op. cit., p. 50. Si vedano anche, su questo punto, alcune dichiarazioni wittgensteiniane raccolte da Rhees intorno all'assoluta relatività di ogni concetto di progresso: cfr. in particolare R. Rhees, *Recollections of Wittgenstein*, Blackwell, Oxford 1984, p. 222.

<sup>284</sup> L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, op. cit., pp. 36-37, 57. Cfr., per questa lettura, A. G. Gargani, *Wittgenstein. Musica, parola, gesto*, op. cit., pp. 27 ss.

nome di *Rivoluzione conservatrice* [Konservative Revolution], caratterizzata com'è noto da un rifiuto radicale della società borghese e industriale praticato da posizioni conservatrici variamente intese, in una sorta di risposta da destra alla questione nietzscheana del nichilismo occidentale. In particolare, e nonostante l'indubbia affinità delle loro posizioni filosofiche e politiche nei riguardi della civiltà tecnico-scientifica della modernità, sovente sottolineata dalla critica<sup>285</sup>, uno scarto irrimediabile separa le tesi di Wittgenstein da quelle di Heidegger: per quanto il primo sostenesse di «poter immaginare che cosa intend[esse] Heidegger con essere e angoscia [Sein und Angst]»<sup>286</sup>, mostrando così una certa apertura verso le posizioni del secondo, queste non appaiono sovrapponibili a quelle wittgensteiniane. Ciò che le distingue è, in ultima analisi, ciò che separava già Wittgenstein da Spengler: nella sua diagnosi filosofica del tempo presente, infatti, anche in Heidegger si ritrova quella medesima nostalgia per un'origine che, direbbe Wittgenstein, finisce per confondere la realtà col modello che si utilizza per osservarla, reintroducendo motivazioni assiologiche dove non è possibile, per definizione, fornirne.

Naturalmente, l'oblio dell'Essere che costituisce il fulcro della critica heideggeriana alla metafisica costituisce una posizione ben più raffinata e complessa, dal punto di vista teoretico, della morfologia della storia spengleriana. Senza poterci, per ovvie ragioni, dilungare su un argomento che avrebbe bisogno di ben altro spazio, il *Sein* heideggeriano è un'origine che si sottrae costitutivamente all'entificazione, e con il quale l'unico rapporto possibile è quell'abbandono – *Gelassenheit* – che, solo, potrebbe finalmente permetterci un oltrepassamento del pensiero metafisico. È dunque senz'altro ingeneroso paragonare la nostalgia conservatrice di un passato premoderno da contrapporre all'epoca della tecnica che si ritrova in alcuni di questi autori con una critica ben più radicale dei fondamenti ontologici della civiltà europea e con un pensiero dell'Essere che rifugge ogni presentificazione e idealizzazione dell'origine; eppure, potremmo dire, con Wittgenstein, che quella di Heidegger rappresenta ancora una

---

<sup>285</sup> Cfr. ad es. J. Bouveresse, *L'oscurità del tempo presente: Wittgenstein e il mondo moderno*, op. cit., p. 52; K. Cahill, *The fate of wonder. Wittgenstein's critique of metaphysics and modernity*, op. cit., pp. 71 ss.; C. Taylor, *Philosophical arguments*, Harvard University Press, Cambridge 1997, pp. 61-78.

<sup>286</sup> L. Wittgenstein, *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, op. cit., p. 68.

posizione metafisica, se non altro perché il superamento della metafisica vi è configurato come una sua indefinita sospensione, una destituzione che, vivendo quasi nel lutto della sua scomparsa, di fatto ne costituisce un ultimo riflesso speculare. Tale destituzione è contraddistinta, di conseguenza, da un lessico della disattivazione e dell'inoperosità, così come da un rigetto della produzione e della costruzione in quanto unico modo per sfuggire al pensiero oggettificante della metafisica e alla tecnica che esso produce: per Heidegger, in altri termini, ogni *opera* è già di per sé un rifiuto di quel rapporto di prossimità con l'Essere che si raggiunge attraverso un'infinita sottrazione.

Al contrario, il superamento della metafisica operato dalle terapie wittgensteiniane è finalizzato a riconsegnarci la nostra capacità di produrre concetti, plasmare forme di vita, contro la tendenza all'immobilizzazione e alla stagnazione tipica del pensiero filosofico e della sua ansia fondazionale. Ciò che per Heidegger è un'ingiunzione ad una produzione folle e priva di limiti, è dunque per Wittgenstein ciò che inceppa la nostra capacità ordinaria di dare un senso alle nostre vite condivise e di continuare a farlo indefinitamente: sia nella diagnosi, che nella soluzione, i due filosofi risultano l'uno la posizione capovolta dell'altro. Tale *clivage* risulta d'altronde particolarmente evidente nella posizione opposta che essi mostrano nei riguardi del linguaggio ordinario: come ha efficacemente riassunto Cavell, mentre per Heidegger esso è una dimensione che «l'autenticità richiede di abbandonare», per Wittgenstein è un luogo a cui «il senso e la sanità richiedono di tornare»<sup>287</sup>.

Lungi dal rivendicare dunque una qualche forma di conservatorismo politico o filosofico, la critica culturale e politica alla metafisica elaborata da Wittgenstein perviene al contrario ad una posizione fortemente originale all'interno del dibattito mitteleuropeo nel quale è inseribile.

Essa diagnostica, nella metafisica e nella civiltà tecnico-scientifica che ne è diretta espressione, la causa di un impoverimento generalizzato dell'esperienza, di un allontanamento intellettualistico dalle sue radici palpitanti, di una perdita di contatto con la materialità, la dimensione terrestre e concreta, delle nostre vite e dei modi con cui

---

<sup>287</sup> S. Cavell, *This new yet unapproachable America*, op. cit., p. 64.



doniamo ad esse un significato<sup>288</sup>. Nelle sue stesse parole, essa ci fa perdere la meraviglia per l'esistenza del mondo, lo stupore per il fatto *che* esso sia: quel modo di riguardarlo *come un miracolo* che «non appartiene al modo scientifico di guardare un fatto»<sup>289</sup>, per l'appunto. La sua risposta, tuttavia, non passa da un mero rifiuto nostalgico della modernità, e tantomeno dalla costruzione di un diverso modo di concepire la conoscenza e il sapere, secondo una linea minore di reazione culturale e filosofica alla nascita del positivismo che pure aveva trovato in autori molto amati da Wittgenstein, come Goethe, i suoi interpreti più illustri. Si tratta, al contrario, di recuperare quel contatto quasi carnale, tattile con il mondo che la nostra civilizzazione tende quotidianamente a sottrarci, di dischiudere una dimensione dell'esperienza da cui veniamo alienati. E, per Wittgenstein, ciò significa sempre – se la meraviglia per l'esistenza del mondo coincide, come si ricorderà, con quella per l'esistenza del linguaggio – recuperare un rapporto con la nostra vita linguistica, con la nostra possibilità di espressione e di creazione: «contro quella che gli appare come una chiusura delle possibilità di movimento», riassume Donatelli, «egli si propone di restituire la dimensione linguistica come uno spazio che ci appartiene e come uno spazio inventivo»<sup>290</sup>. Questo rapporto con il mondo che la terapia filosofica wittgensteiniana cerca di raggiungere è insomma, e nello stesso tempo, un rapporto con la nostra facoltà di dirlo, poiché non c'è mondo prima della nostra attività di donazione di senso, così come non c'è linguaggio che se ne possa distaccare ponendosi al suo esterno, alla ricerca di dimensioni ultraterrene – se non, appunto, nella tensione metafisica, questo desiderio *umano, troppo umano* di rifiutare l'umano.

Quel *terreno scabro* a cui, secondo l'intento programmatico delle *Ricerche*, è necessario riportare le nostre parole, è allora da interpretarsi in senso assolutamente letterale come quello spazio materiale e storico della nostra produzione significativa a cui le parole appartengono come alla loro casa, e da cui l'insieme della nostra cultura nelle sue manifestazioni filosofiche e sociopolitiche tende irrimediabilmente ad allontanarci. Riportare le parole indietro al loro uso quotidiano non

---

<sup>288</sup> Cfr. P. Donatelli, *Wittgenstein. La filosofia come critica*, op. cit., p. 37.

<sup>289</sup> L. Wittgenstein, *Sull'etica*, op. cit., p. 17.

<sup>290</sup> Ivi, p. 37.

significa, dunque, ricondurle ad una qualche dimensione di originarietà: significa, piuttosto, riconsegnarcele in tutta la loro potenza espressiva, come strumenti di significazione infinitamente duttili ed efficaci, e soprattutto come in capo alla nostra responsabilità; significa, insomma, ritrovare la dimensione della voce come rapporto ritrovato con il mondo e con il linguaggio, nella loro relazione costitutiva. Come riassume Wittgenstein in una formula particolarmente icastica, «dove debbo tendere davvero, là devo in realtà già essere»<sup>291</sup>.

Ma questa dimensione in cui il rapporto ritrovato con il mondo e con il linguaggio ci riconsegna la nostra potenza di espressione è in Wittgenstein, come sappiamo, la dimensione dell'etica come attività di formazione del sé, come donazione di significati alla propria esistenza: comprendiamo, infine, il significato della catena di equivalenze per cui, se l'etica è l'esperienza della meraviglia per l'esistenza del mondo, quest'ultima non può essere detta se non dall'esistenza del linguaggio stesso<sup>292</sup>. La risposta wittgensteiniana a quella che nel dibattito mitteleuropeo veniva indicata come crisi della modernità occidentale e della sua metafisica consiste dunque nel ritrovare questa dimensione: nel riconsegnarci la nostra capacità di formazione e costruzione di noi stessi. Essa concepisce la filosofia come attività etica di trasformazione e cura di sé, come insieme di terapie che ci riconsegnano il rapporto perso con noi stessi, con il linguaggio e con il mondo.

Tale risposta etica rivela tuttavia un carattere molto più generale, di natura in ultima analisi politica: essa, infatti, da un lato si configura come reazione generale ad una cultura, ad una civiltà; e risulta essere, dall'altro, una reazione collettiva, poiché l'etica come cura e formazione di sé, in un contesto in cui al soggetto sovrano è stata sostituita l'idea, radicalmente pubblica, espressiva ed esposta, della voce, non può più essere concepita come attività solipsistica, come ripiegamento individualistico sul sé. Si tratta, come si sarà intuito, di due aspetti assolutamente correlati, poiché il superamento critico della metafisica va di pari passo con gli approcci intellettualistici in etica che ne sono diretta espressione e con l'idea di soggetto fondatore su cui questi ultimi si

---

<sup>291</sup> Id., *Pensieri diversi*, op. cit., p. 28.

<sup>292</sup> Gargani ha parlato molto opportunamente, a tal proposito, di etica come «totalità di possibilità», sostenendo che essa per Wittgenstein non consista «in una prescrizione, bensì nello sviluppo di tutte le potenzialità del valore»: cfr. A. G. Gargani, *Wittgenstein. Musica, parola, gesto*, op. cit., p. 136.

basano: sin dal *Tractatus* e fino alle opere della maturità, Wittgenstein unisce questi aspetti in un unico gesto teorico, perfezionandolo e depurandolo, per tentativi successivi, dei suoi residui ancora metafisici e dogmatici, e che siamo ora finalmente in grado di comprendere in tutta la sua portata politica.

Ora, per caratterizzare questa dimensione etico-politica di formazione e trasformazione del sé, Cavell ha proposto di utilizzare la nozione di *perfezionismo*. Con tale categoria, egli ha identificato una modalità di pensare l'etica come attività di messa in forma della propria esistenza che attraversa tutta la storia della tradizione filosofica dell'Occidente, e che risulta del tutto antitetica a ogni approccio di tipo accademico e intellettualistico – nei quali la dimensione dell'etica è ridotta ad un ambito specifico della riflessione filosofica il cui scopo consisterebbe nel fornire teorie complessive del comportamento morale da cui ricavare principi per l'agire. In quanto tale, specifica Cavell, il perfezionismo *non* identifica una *teoria* morale in competizione con le altre, ma un altro *modo* di approcciare la dimensione dell'etica: *un modo che caratterizza la natura complessiva della ricerca filosofica wittgensteiniana*. Riassume Cavell:

Il perfezionismo, per come lo concepisco, non è una teoria della vita morale in competizione con altre, ma è qualcosa di simile a una dimensione o una tradizione della vita morale che si estende lungo tutto l'arco del pensiero occidentale e che si preoccupa di ciò che veniva chiamato un tempo lo stato della propria anima, una dimensione che impone oneri immensi sulle relazioni personali e sulla possibilità o la necessità di trasformare se stessi e la propria società.<sup>293</sup>

L'esito ultimo del superamento wittgensteiniano della metafisica si configura dunque nei termini di una specifica forma di perfezionismo come posizione etico-politica complessiva. Si tratta di una tesi contenuta in nuce nella concezione terapeutica della filosofia di Wittgenstein sviluppata, come abbiamo visto, da Cavell e dai lettori risoluti del *Tractatus*; l'idea che essa consista in generale in un lavoro sul sé, d'altronde, è quanto sostiene Wittgenstein stesso, in alcuni passi che a questo punto della nostra trattazione possiamo finalmente leggere e comprendere in tutta la loro pregnanza teorica: «il lavoro filosofico è propriamente – come spesso in architettura – piuttosto un lavoro su se

---

<sup>293</sup> S. Cavell, *Condizioni ammirevoli e avviliti*, op. cit., p. 66.

stessi. Sul proprio modo di vedere. Su come si vedono le cose. (e su che cosa si pretende da esse)<sup>294</sup>, egli ha scritto in un passaggio a tal proposito estremamente significativo; in altri, egli ne ha rivendicato esplicitamente la centralità etica e politica, come quando ha sostenuto che «la soluzione del problema che tu vedi nella vita è un modo di vivere che fa scomparire ciò che rappresenta un problema. Se la vita è problematica, è segno che la tua vita non si adatta alla forma della vita. Devi quindi cambiare la tua vita; quando si adatterà alla forma, allora scomparirà ciò che è problematico»<sup>295</sup>, oppure che «sarà rivoluzionario colui che potrà rivoluzionare se stesso»<sup>296</sup>. Nel quadro interpretativo sin qui proposto, queste osservazioni smettono di essere ritenute meri aforismi d'occasione per essere pienamente inserite in un'immagine complessiva della filosofia di Wittgenstein, alla quale appartengono organicamente.

Siamo finalmente in grado, a questo punto, di riunire in un unico discorso teorico i due itinerari filosofici che hanno costituito fin qui l'oggetto della nostra ricerca: come si sarà già facilmente intuito, infatti, è precisamente sul perfezionismo come posizione etico-politica, e sulla dimensione della *voce* come suo esito definitivo, che le ricerche di Wittgenstein e di Foucault giungono infine a incontrarsi.

Più in particolare, è attraverso il concetto perfezionista di voce che diventa possibile fornire una reinterpretazione della riflessione politica foucaultiana in grado di superarne i nodi aporetici, schiudendo così, a partire da essa, una concezione sistematica della comunità politica: come ci proponiamo di mostrare nel prossimo capitolo.

---

<sup>294</sup> L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, op. cit., p. 43.

<sup>295</sup> Ivi, pp. 60-61.

<sup>296</sup> Ivi, p. 91.

### III Comunità e voce

Nel primo capitolo del presente lavoro, avevamo preso le mosse dall'assunto che il pensiero di Foucault contenesse in sé le premesse per lo sviluppo di un progetto teorico-politico di emancipazione collettiva in grado di occupare un posto di assoluta singolarità nella nostra contemporaneità filosofica. In esso, tuttavia, abbiamo evidenziato due difficoltà strutturali, che nel loro intreccio individuano ciò che abbiamo definito come il problema della natura della comunità politica all'interno della riflessione foucaultiana: da un lato, l'assenza di un fondamento normativo per l'agire politico; dall'altro, la mancanza di una teoria del divenire collettivo dei processi di soggettivazione. Per risolverle, abbiamo proposto di rivolgerci all'opera di Wittgenstein, nella convinzione che essa potesse fornirci gli strumenti concettuali necessari per tornare sulla riflessione di Foucault e superarne le impasse. Al termine del precedente capitolo, abbiamo individuato nel concetto perfezionista di voce come esito etico-politico della riflessione wittgensteiniana il mezzo attraverso il quale procedere a tale operazione di rilettura e integrazione della filosofia politica di Foucault: questo capitolo è dedicato a tale compito teorico, risultando pertanto la parte centrale del nostro intero lavoro. Esso sarà strutturato come segue.

Nel primo paragrafo, forniremo le coordinate generali della nostra operazione concettuale: mostreremo, dapprima, come la categoria di perfezionismo permetta di inserire sia Wittgenstein che Foucault in una linea carsica, per così dire, della filosofia morale e politica dell'Occidente: questa comune appartenenza ad una medesima tradizione di pensiero, di cui si tratterà di specificare i tratti, costituirà lo sfondo teorico del nostro accostamento. Dimostreremo poi come la concezione specificamente wittgensteiniana di perfezionismo permetta di reinterpretare la teoria del soggetto politico di Foucault attraverso la categoria di voce, nonché di formulare, sulla base di tale lettura, due tesi in grado di risolverne le aporie.

La prima è che tale categoria permetta di fornire all'agire del soggetto politico foucaultiano un fondamento normativo, permettendo

dunque di assegnare a quest'ultimo un modello di razionalità politica complessiva.

La seconda è che essa consenta di rileggere la teoria foucaultiana della *parresia* come esito politico di tale razionalità, nella forma di una performatività politica in cui si sostanzia una ridefinizione della comunità come modello peculiare di democrazia radicale.

I paragrafi successivi saranno dedicati alla dimostrazione rigorosa delle tesi appena esposte: nel secondo, ci occuperemo di illustrare il paradigma di razionalità politica reso possibile dalla nostra rilettura wittgensteiniana di Foucault, mentre nel terzo presenteremo la nostra reinterpretazione della teoria della *parresia* come modello di performatività politica. Nel paragrafo conclusivo mostreremo, infine, come quest'ultimo riconfiguri la comunità nei termini di uno spazio politico democratico-radicale dalle caratteristiche specifiche, confrontando in seguito tale posizione con alcune delle più importanti proposte teoriche alternative al fine di farne risaltare la singolarità.

### 3.1. Perfezionismo, voce e cura di sé

Al termine del capitolo precedente abbiamo introdotto, sulla scorta dell'interpretazione cavelliana di Wittgenstein, la nozione di perfezionismo, mostrando come essa fosse in grado di rendere conto della natura della filosofia di quest'ultimo. Essa identifica, infatti, quell'attività etico-politica di formazione e trasformazione del sé in cui, secondo una linea critica oramai consolidata e nella quale ci siamo esplicitamente posti, la speculazione wittgensteiniana consiste propriamente. Abbiamo poi accennato brevemente alla possibilità di identificare proprio nel comune approdo perfezionista il punto di incontro delle filosofie di Wittgenstein e di Foucault, rimandando al presente capitolo l'approfondimento di tale intuizione.

Come si ricorderà, Cavell definisce il perfezionismo come una dimensione, più che come una teoria, della vita morale, che si occupa non della definizione di codici morali o di una casuistica rigorosa dei comportamenti e delle azioni eticamente accettabili, ma dello stato della propria anima, della forma del proprio sé; ed è lui stesso a sottolineare,

confermando una pionieristica intuizione di Davidson<sup>1</sup>, la consonanza delle ricerche foucaultiane sulla cura di sé e sull'estetica dell'esistenza con questo approccio peculiare al problema dell'etica, sottolineando appunto come «ciò che Foucault [...] considera come cura di sé» mostri un'affinità palese con il concetto di perfezionismo<sup>2</sup>. Si è dischiusa, così, una prospettiva di ricerca su cui ormai molta critica si è avventurata, e nel cui solco anche questa ricerca si situa.

È in questo spirito che Gillot e Lorenzini hanno potuto sottolineare come Wittgenstein e Foucault condividano un medesimo «stile di pensiero», poiché per entrambi la filosofia si configura come «un discorso critico e un esercizio di trasformazione di se stessi»<sup>3</sup>. In maniera più decisa, Marrou ha notato come Wittgenstein risulti accostabile a Foucault nella modalità perfezionista di approccio alla questione etica<sup>4</sup>. Ancora più specifico ed esplicito Donatelli, la cui riflessione morale giunge a incrociare il lessico perfezionista e quello foucaultiano senza apparente soluzione di continuità:

Noi non possiamo immaginare il me [le moi] che riflette moralmente come uno spettatore o come qualcuno che applica dei criteri a delle situazioni secondo un modello nel quale tale operazione non esige alcuna modificazione interna. Si tratta di un aspetto essenziale dell'idea perfezionista ed essa è condivisa da altri autori che hanno allo stesso modo articolato l'etica allo spazio della trasformazione e dell'attività sul sé, come Michel Foucault.<sup>5</sup>

Sulla stessa linea di una sovrapposizione senza residui tra l'idea di perfezionismo e quella di cura di sé hanno poi lavorato, tra gli altri<sup>6</sup>,

---

<sup>1</sup> Cfr. A. I. Davidson, *Michel Foucault e la tradizione degli esercizi spirituali*, in M. Galzigna (a cura di), *Foucault, oggi*, op. cit., p. 175

<sup>2</sup> S. Cavell, *Little did I know. Excerpts from memory*, Stanford University Press, Stanford 2010, p. 479; si veda anche id., *Cities of words. Pedagogical letters on a register of the moral life*, op. cit., p. 11.

<sup>3</sup> P. Gillot, D. Lorenzini, *La subjectivité à l'épreuve*, in P. Gillot, D. Lorenzini (a cura di), *Foucault/Wittgenstein. Subjectivité, politique, éthique*, op. cit., p. 16.

<sup>4</sup> Cfr. É. Marrou, *Retour au sol raboteux des pratiques. Le statut de la déviance de Foucault à Wittgenstein*, in *ivi*, p. 216.

<sup>5</sup> P. Donatelli, *Manières d'être humain. Une autre philosophie morale*, Vrin, Paris 2014, p. 94.

<sup>6</sup> Cfr. S. Laugier (a cura di), *La voix et la vertu. Variétés du perfectionnisme moral*, PUF, Paris 2010, che raccoglie, oltre a contributi di molti degli autori qui citati, anche

Lorenzini – che ha proposto uno studio comparativo sistematico tra gli esercizi e le attività di formazione del sé perfezionisti e quelli studiati da Foucault nell'Antichità greco-romana<sup>7</sup> – e Owen – per il quale «la provincia del perfezionismo morale nel senso di Cavell è diretta a quella dimensione della vita morale che Foucault chiama etica»<sup>8</sup>, nonché Gros<sup>9</sup> e Volbers<sup>10</sup>.

Riconducibili a questo insieme di posizioni, pur se con qualche distinzione, risultano infine Shusterman – per il quale Wittgenstein e Foucault condividerebbero una stessa idea della filosofia come modo di vita e attività morale di formazione del sé, ponendo entrambi l'accento sulla dimensione corporea e somatica di quest'ultima<sup>11</sup> –, Luxon – per la quale l'ultimo Foucault mostrerebbe «chiare risonanze con Wittgenstein (e con l'estensione del suo pensiero ad opera di Stanley Cavell)»<sup>12</sup>, esibendo entrambi un'attenzione perfezionista per i modi in cui un'etica è vissuta –, e Sloterdijk<sup>13</sup>.

---

altri saggi in cui è messo esplicitamente a tema l'accostamento tra Foucault e la tradizione perfezionista.

<sup>7</sup> Si veda D. Lorenzini, *Éthique et politique de soi. Foucault, Hadot, Cavell et les techniques de l'ordinaire*, op. cit.

<sup>8</sup> D. Owen, *Perfectionism, parrhesia, and the care of the self: Foucault and Cavell on ethics and politics*, in A. Norris (a cura di), *The claim to community. Essays on Stanley Cavell and political philosophy*, Stanford University Press, Stanford 2006, p. 136.

<sup>9</sup> Cfr. F. Gros, *Bemerkungen zur Verhältnis Wittgenstein/Foucault*, in G. Gebauer, F. Goppelsröder, J. Volbers (a cura di), *Wittgenstein – philosophie als "Arbeit an einem selbst"*, Wilhelm Fink, Monaco di Baviera 2009, pp. 103-112.

<sup>10</sup> J. Volbers, *Selbsterkenntnis und Lebensform. Kritische Subjektivität nach Wittgenstein und Foucault*, Transcript Verlag, Bielefeld 2009.

<sup>11</sup> Cfr. R. Shusterman, *Practicing philosophy: pragmatism and the philosophical life*, Routledge, London-New York 1997, p. 47.

<sup>12</sup> N. Luxon, *Crisis of authority. Politics, trust, and truth-telling in Freud and Foucault*, op. cit., p. 163.

<sup>13</sup> Cfr. P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita*, op. cit., pp. 163-196. La posizione di Sloterdijk, decisamente isolata, merita di essere brevemente illustrata. Secondo il filosofo tedesco, Wittgenstein e Foucault condividerebbero l'idea di una pratica filosofica come forma di vita e costruzione etica del sé, e sarebbero entrambi eredi filosofici di Nietzsche: entrambi farebbero in effetti parte di un movimento di pensiero, nato secondo Sloterdijk alla fine del XIX secolo, che egli definisce *teoria dell'ascetica* e che si colloca nel quadro più generale dello studio di ciò che chiama *antropotecnica*; nel caso di Wittgenstein, in particolare, egli riconduce l'origine di tale prospettiva al milieu culturale della Vienna *fin-de-siècle*. E, tuttavia, si tratterebbe secondo Sloterdijk di un perfezionismo (questo il termine utilizzato) spiccatamente elitista, che risulta non



Sulla scorta di tale dibattito, come si vede ormai piuttosto ampio, si tratta ora di specificare i termini di questa convergenza: a tal scopo, risulta utile prendere le mosse da un confronto tra gli abbozzi di storia della cura di sé proposti da Foucault e la ricostruzione della tradizione perfezionista elaborata da Cavell.

Nel suo resoconto della storia delle pratiche di cura di sé e di formazione estetica dell'esistenza, Foucault sottolinea in più occasioni quanto tale approccio alla questione etica costituisca una sorta di linea minore della riflessione morale occidentale, in grado di emergere a intermittenza sulla superficie del dibattito filosofico e culturale. Naturalmente, egli ne riconduce le origini ad una problematizzazione peculiarmente greco-romana della questione dell'etica, e i suoi scavi genealogici hanno esplorato quasi esclusivamente l'Antichità. Tuttavia, in alcune occasioni Foucault indica la persistenza di tale tradizione, che caratterizza in termini di frammentarietà e discontinuità, sottolineandone la natura di insieme di tentativi sostanzialmente incompiuti. Nel passo più esaustivo dedicato a tale questione, che riportiamo per intero, egli scrive:

Ritengo che non si possa non provare stupore per il fatto che il tema del ritorno a sé sia stato, alla fine, ricostituito, ma sempre e solo per frammenti, a partire da elementi sparsi, in una serie di tentativi successivi che non si sono mai organizzati in maniera globale e continua come invece è avvenuto nell'Antichità ellenistica e romana. [...] È vero che possiamo trovare, nel XVI secolo, tutta un'etica di sé, e anche tutta un'estetica di sé, che fa anche, d'altronde, esplicitamente riferimento a quella che veniva reperita negli stessi autori greci e latini di cui vi sto parlando. Penso, per esempio, che sarebbe necessario rileggere Montaigne proprio in questa prospettiva, ovvero come un tentativo di ricostituire un'estetica e un'etica del sé. E penso pure che dovremmo riprendere, almeno in parte, anche la storia del pensiero nel XIX secolo in base a una prospettiva di questo genere. [...] Si potrebbe leggere tutta una falda del pensiero del XIX secolo come un difficile tentativo, o meglio come una serie di difficili tentativi, di ricostruire un'etica e un'estetica del sé. Se consideriamo, per esempio, Stirner, Schopenhauer, Nietzsche, oppure il dandysmo, Baudelaire, l'anarchia, o il pensiero anarchico, ci troviamo sempre di fronte a una serie di tentativi [...] polarizzati

---

solo agli antipodi del concetto di perfezionismo sviluppato in particolare da Cavell e di cui è qui questione, ma anche difficilmente difendibile sul piano della mera ricostruzione filologica del pensiero degli autori chiamati in causa.

attorno alla questione seguente: è possibile costituire, o ricostituire, un'estetica e un'etica del sé?<sup>14</sup>

Non è un caso che questo abbozzo di storiografia della cura di sé nella modernità inizi con Montaigne; così come non è priva di motivazioni strutturali questa incapacità di ricostruire una tradizione unitaria, che Foucault non esita a caratterizzare nei termini di una vera e propria «impossibilità di costituire, oggi, un'etica del sé»<sup>15</sup>. All'origine di entrambe le questioni sta, infatti, un'unica ragione storica e concettuale: vale a dire, ciò che Foucault ha definito il *momento cartesiano*. È a partire da quella separazione tra filosofia e spiritualità sancita dall'opera di Descartes, e dalla conseguente definizione del soggetto moderno come soggetto di conoscenza che, come abbiamo visto nel primo capitolo, lo spazio della costruzione estetica ed etica del sé viene radicalmente marginalizzato nella cultura e nella società dell'Occidente. La sua origine, come sappiamo, non è naturalmente da rintracciare nelle pur rivoluzionarie riflessioni cartesiane: esse sono piuttosto l'esito e il risultato, nonché una presa di coscienza particolarmente significativa, del cataclisma culturale provocato dalla nascita del metodo scientifico. La fondazione cartesiana dell'epistemologia moderna ne formalizza le basi, sovrapponendo verità e conoscenza oggettiva e legando così il soggetto al sapere in modo tale che il primo risulta fondamento epistemologico del secondo, e il secondo oggettivazione indefinita del primo: precludendo, così, la possibilità di quell'assunzione soggettiva del vero, di quel rapporto spirituale con la verità da cui dipendono le tecniche di cura e formazione del sé e la possibilità di una soggettivazione attiva. Di qui, da un lato, il riconoscimento nella figura di Montaigne, testimone diretto di tale rivolgimento storico, di una prima reazione filosofica alle trasformazioni in atto; e, dall'altro, la constatazione della natura frammentaria e marginale della tradizione dell'estetica dell'esistenza nella modernità filosofica.

---

<sup>14</sup> M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, op. cit., p. 221. Si veda anche id., *À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en course*, op. cit., pp. 1228-1230.

<sup>15</sup> Id., *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, op. cit., p. 222.

In un altro importante passaggio dedicato alla questione, Foucault si sofferma in maniera più approfondita sulla filosofia del XIX e del XX secolo, notando come in essa sia rintracciabile una corrente di pensiero che ha «tentato il ripensamento delle strutture della spiritualità all'interno di una filosofia che, [...] a partire dalla filosofia del XVII secolo, [aveva] tentato di dissociare da quelle stesse strutture»<sup>16</sup>: in un itinerario che da un certo Hegel – quello della *Fenomenologia dello spirito*, che «non ha altro senso che questo»<sup>17</sup> – passa da Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, l'Husserl della *Krisis* e giunge fino ad Heidegger<sup>18</sup>, autori tutti accomunati dall'aver riproposto «la remota questione della spiritualità» e che, «magari senza dirlo», hanno ritrovato «la preoccupazione per la cura di sé»<sup>19</sup>. Infine, Foucault sottolinea la pertinenza non soltanto filosofica di tale riemersione, evidente a suo parere «anche nel campo del sapere propriamente detto»<sup>20</sup>. Che cosa sono infatti il marxismo e la psicanalisi freudiana e lacaniana, se non riproposizioni della questione spirituale, di un rapporto rinnovato tra soggetto e verità in grado di effettuare trasformazioni e modificazioni del sé?<sup>21</sup>

Ora, se si confronta questa ricostruzione delle alterne vicende storiche della cura di sé con la storia della tradizione perfezionista studiata da Cavell, si scopre una corrispondenza sorprendente, addirittura puntuale.

Innanzitutto, anch'egli ne colloca l'origine nell'Antichità greco-romana, sottolineando in particolare la centralità per essa dell'opera di Platone e notando però, in quest'ultima, un'ambivalenza sovrapponibile a quella rimarcata da Foucault tra una linea, propriamente platonica, tendente allo sviluppo di una metafisica dell'anima, e una linea socratica ancorata alla tradizione dell'estetica dell'esistenza<sup>22</sup>; ne rintraccia

---

<sup>16</sup> Ivi, p. 25.

<sup>17</sup> Ibidem.

<sup>18</sup> Cfr. ibidem.

<sup>19</sup> Ibidem.

<sup>20</sup> Ibidem.

<sup>21</sup> Cfr. ivi, pp. 25-27.

<sup>22</sup> Cfr. S. Cavell, *Cities of words. Pedagogical letters on a register of the moral life*, op. cit., pp. 313-339. Per Cavell, si assiste in Platone ad una oscillazione d'accento tra un'idea perfezionista di cura e formazione di sé come compito infinito, privo di uno stato finale di perfezione, e quella di un cammino ascensionale verso uno stato perfetto e finale del sé, che risulta appunto corrispondere a quella rimarcata da Foucault (per la

anch'egli la ricomparsa moderna nell'opera di Montaigne<sup>23</sup>, per poi ricostruirne lo sviluppo secondo una traiettoria che corrisponde al quadro abbozzato da Foucault, risultando tuttavia molto più esaustiva.

In particolare, Cavell individua due grandi fulcri della tradizione perfezionista nella modernità, legati fra di loro da un'influenza diretta, che ci limitiamo qui a menzionare: da un lato, un certo romanticismo filosofico e letterario principalmente tedesco e inglese, rappresentato dalle figure di Schiller, Schlegel, l'Hegel della *Fenomenologia*, Schopenhauer e Kierkegaard, Wordsworth e Coleridge<sup>24</sup>; dall'altro, il trascendentalismo americano di Emerson e di Thoreau<sup>25</sup>. Entrambe le scuole manifestano chiaramente un approccio perfezionista alla questione dell'etica, d'altronde esplicitamente rivendicato da Emerson: entrambe confluiscono, non a caso, nell'opera di Nietzsche, in cui Cavell individua non soltanto la tappa immediatamente successiva della linea perfezionista, ma un suo momento assolutamente nodale<sup>26</sup>, ancora una volta in puntuale accordo con la ricostruzione di Foucault. Infine, anche per Cavell il destino del perfezionismo dopo Nietzsche è legato all'opera

---

quale si veda M. Foucault, *Il coraggio della verità. Corso al Collège de France (1983-1984)*, op. cit., pp. 156 ss.), sulla quale avremo per altro modo di tornare nel corso del presente capitolo. Su questa alternativa, e sul parallelismo con la ricostruzione foucaultiana, si veda D. Lorenzini, *Éthique et politique de nous-mêmes: à partir de Michel Foucault et Stanley Cavell*, in D. Lorenzini, A. Revel, A. Sforzini (a cura di), *Michel Foucault: éthique et vérité (1980-1984)*, op. cit., pp. 242-243, p. 253.

<sup>23</sup> Cfr. S. Cavell, *Condizioni ammirevoli e avvilenti. La costituzione del perfezionismo emersoniano*, op. cit., p. 70.

<sup>24</sup> Cfr. *ivi*, pp. 69-70; id., *In quest of the ordinary. Lines of skepticism and romanticism*, University of Chicago Press, Chicago 1994.

<sup>25</sup> Cfr. id., *The senses of Walden* (1972), University of Chicago Press, Chicago 1981 (nuova ed. ampliata); id., *Condizioni ammirevoli e avvilenti. La costituzione del perfezionismo emersoniano*, op. cit.; id., *Emerson's transcendental etudes*, Stanford University Press, Stanford 2003; id., *Cities of words. Pedagogical letters on a register of the moral life*, op. cit., pp. 19-34.

<sup>26</sup> Cfr. soprattutto id., *Condizioni ammirevoli e avvilenti. La costituzione del perfezionismo emersoniano*, op. cit., pp. 101-135; id., *Cities of words. Pedagogical letters on a register of the moral life*, op. cit., pp. 208-226.

di Heidegger<sup>27</sup>, nonché, in ambito extrafilosofico, alla tradizione psicanalitica di Freud e Lacan<sup>28</sup>.

Come si vede, Foucault sottolinea per lo più la frammentarietà della linea che da qui in poi, per i motivi che abbiamo esposto, chiameremo indifferentemente perfezionista, sottolineandone sì la riemersione continua, ma descrivendone al contempo la dinamica come discreta e composta di momenti puntuali e sostanzialmente irrelati. La disamina cavelliana permette, innanzitutto, di superare tale visione, sostituendola con quella di una vera e propria tradizione sotterranea legata da rapporti di influenza e da riprese esplicite e consapevoli. Ciò non significa, naturalmente, negare la specificità delle singole posizioni, nonché gli esiti talvolta opposti a cui esse conducono. Sia per Cavell che per Foucault, siamo di fronte ad una linea composita e plurale, caratterizzata dalla percezione di una medesima esigenza e di uno stesso approccio, più che dalla condivisione di una teoria o di un insieme di tesi: ciò che differenzia Cavell da Foucault è solo una maggiore attenzione alla continuità che essa manifesta, oltre alla ben più considerevole ampiezza della sua ricostruzione. È soprattutto riguardo alla disamina del *momento cartesiano* e del ruolo di Kant che essa permette, però, gli sviluppi più interessanti ed importanti.

Anche Cavell riconosce nella fondazione dell'epistemologia moderna l'inizio di un processo di oscuramento e di sistematica marginalizzazione della tradizione perfezionista, proponendo a tal proposito un'argomentazione piuttosto articolata e centrata sulla nascita dello scetticismo filosofico moderno. La crisi dei fondamenti del sapere generata dalla rivoluzione scientifica, cataclisma culturale senza precedenti e in grado di scuotere in modo inedito le certezze sull'uomo e sul mondo dell'Occidente, provoca infatti, secondo Cavell, la nascita di una forma di scetticismo altrettanto inedita, la cui specificità risulta particolarmente evidente se confrontata con lo scetticismo ancora classico che, appena una generazione prima, si poteva ritrovare nell'opera di Montaigne. Com'egli spiega, «il problema non è più solo, come per lo scetticismo di una volta, quale sia il comportamento

---

<sup>27</sup> Cfr. id., *Condizioni ammirevoli e avvilenti. La costituzione del perfezionismo emersoniano*, op. cit., pp. 101-135; Id., *Philosophy the day after tomorrow*, Harvard University Press, Cambridge 2006, pp. 213-235.

<sup>28</sup> Cfr. id., *Cities of words. Pedagogical letters on a register of the moral life*, op. cit., pp. 282-300.

migliore da assumere in un mondo privo di certezze. Il problema è adesso come fare a vivere in un mondo del tutto privo di fondamento»<sup>29</sup>. Si tratta, insomma, di un dubbio ben più radicale dell'inquietudine rinascimentale di fronte alla volubilità della fortuna, che minaccia di inghiottire l'esistenza umana in un nichilismo senza precedenti.

Cavell individua nell'opera di Shakespeare la prima grande riflessione intorno a tale stravolgimento delle certezze della cultura Occidentale, proponendone un'inedita interpretazione propriamente filosofica. Le tragedie shakesperiane sono da leggersi, in effetti, come «una risposta alla crisi del sapere scatenata [...] dall'avvento della nuova scienza tra la fine del Cinquecento e l'inizio del Seicento»<sup>30</sup>, in quanto mettono a tema in modi diversi la reazione esistenziale alla comparsa storica della possibilità di un dubbio nuovo e devastante, alla perdita radicale di rassicurazione epistemologica. Riassume Cavell:

La mia tesi sulle tragedie shakesperiane [è] che, nella generazione che precede la fondazione cartesiana della filosofia moderna, Shakespeare stesse già esplorando, nei personaggi principali delle sue tragedie, personaggi la cui distruttività può essere considerata scaturire da questa mancanza di certezza epistemologica, ma ogni volta diretta verso una questione differente, un modo diverso nel quale la fondazione di una vita sembra scomparire di fronte a un momento di dubbio, gettando il mondo in un caos ostile e privo di valore. Nel caso di Otello è un dubbio, espresso come gelosia, riguardo alla fedeltà di Desdemona; nel caso di Re Lear riguarda il fatto di essere o meno amato; nel caso di Amleto, sul valore dell'esistenza umana, la maledizione di essere nati, di essere mortali; nel caso di Macbeth, sull'identità o la natura di sua moglie.<sup>31</sup>

Ora, di questo nuovo dubbio con cui già Shakespeare si misura la figura paradigmatica è rappresentata, naturalmente, dal dubbio iperbolico cartesiano<sup>32</sup>: ed è precisamente nel corpo a corpo con questo nuovo scetticismo messo in scena da Descartes nelle sue *Meditazioni*

---

<sup>29</sup> Id., *Disowning knowledge in seven plays of Shakespeare* (1987), Cambridge University Press, Cambridge 2003 (ed. aggiornata), trad. it. *Il ripudio del sapere. Lo scetticismo nel teatro di Shakespeare*, Einaudi, Torino 2004, p. 5

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

<sup>31</sup> Id., *Cities of words. Pedagogical letters on a register of the moral life*, op. cit., p. 425. Sull'interpretazione cavelliana di Shakespeare il riferimento principale è il già citato *Disowning knowledge in seven plays of Shakespeare*, a cui si rimanda.

<sup>32</sup> Cfr. ad es. id., *La riscoperta dell'ordinario*, op. cit., pp. 179 ss.; id., *Il ripudio del sapere. Lo scetticismo nel teatro di Shakespeare*, op. cit., pp. 3 ss.

che Cavell colloca l'origine di un processo di eclissamento strutturale dell'ipotesi perfezionista.

Il confronto cartesiano con lo scetticismo e la sua risoluzione attraverso il *cogito*, infatti, definendo un soggetto fondatore in grado di sorreggere l'edificio della conoscenza umana messo in questione dalla possibilità scettica, riconfigurano la questione del soggetto – del suo rapporto con sé, con l'altro e col mondo – in termini puramente epistemologici. Così facendo, Descartes prolunga e conferma lo scetticismo nello stesso gesto con cui crede di superarlo: rispondendo con il *cogito* all'esigenza scettica di un nuovo fondamento causata dalla crisi irreversibile delle antiche certezze dell'universo medievale, egli ne conferma la legittimità, trattando anch'egli il problema della scoperta della finitezza umana, della sua limitatezza, come una mancanza intellettuale. La matrice archetipica della filosofia moderna come indagine sulle basi della conoscenza fonda così quest'ultima come confronto infinito con il dubbio scettico, definendo un'unica modalità di relazione tra soggetto e verità che preclude la possibilità stessa del perfezionismo: nel momento in cui il soggetto è reso oggetto e fondamento della conoscenza, diviene impossibile intrattenere con esso un rapporto etico ed estetico di costruzione.

Tale processo è reso, se possibile, ancora più evidente dagli effetti che il gesto cartesiano produce sulla riflessione morale successiva. Il soggetto cartesiano appare talmente intrattabile da un punto di vista morale che, non a caso, la filosofia successiva comincerà a porsi il problema della compatibilità tra soggetto morale e soggetto di conoscenza. In questo contesto, la drastica soluzione kantiana – che giunge a decretarne l'appartenenza a due mondi ontologicamente distinti – appare come l'esito inevitabile di una tendenza fondatrice della speculazione filosofica moderna<sup>33</sup>. La preminenza assoluta dell'epistemologia sull'etica giungerà, inoltre, ad imporre a quest'ultima la propria forma di razionalità, configurando la riflessione morale come

---

<sup>33</sup>Cfr. Id., *Cities of words. Pedagogical letters on a register of the moral life*, op. cit., p. 1; in un passo straordinariamente consonante con le riflessioni cavelliane, Foucault aveva già notato come «dopo Descartes, abbiamo un soggetto di conoscenza che pone a Kant il problema di sapere qual è il rapporto tra soggetto morale e soggetto di conoscenza»: M. Foucault, *À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en course*, op. cit., p. 1449. Si veda anche id., *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, op. cit., p. 168.

teorizzazione astratta dei principi e dei fondamenti della moralità e come codificazione e casuistica dei comportamenti<sup>34</sup>: ancora una volta, dobbiamo riconoscerne in Kant l'esito paradigmatico, in quella *Critica della ragion pratica* come approccio intellettualistico e teoretico per eccellenza alla questione morale.

Ora, di fronte a questa struttura dimidiata del sé che la corrente principale della filosofia moderna ci lascia in eredità e che giunge alla sua formalizzazione più coerente con il criticismo kantiano, il perfezionismo può essere definito precisamente come quella linea alternativa che cerca «di rispondere a quest'idea di una divisione nel sé umano, della natura umana come divisa o doppia»<sup>35</sup>. Il discorso cavelliano si sovrappone qui senza residui alla divisione tra spiritualità e filosofia e all'oblio dell'idea antica di attività filosofica come cura della propria anima con la quale Foucault caratterizzava il *momento cartesiano*<sup>36</sup>: prova ulteriore ne sia che Cavell sottolinea come l'accademizzazione della filosofia si origini precisamente da quest'ultimo, e proprio attraverso un tale oscuramento strutturale<sup>37</sup>. Per entrambi, insomma, la separazione tra filosofia e spiritualità coincide con tale processo di separazione netta dell'etica dall'epistemologia e conseguente intellettualizzazione della prima: «quel giorno», scrive Foucault in un passo su cui ci siamo già soffermati, «in cui abbiamo stabilito come postulato che, così come esso è, il soggetto è capace di verità, e che la verità, così com'è, non è capace di salvare il soggetto»<sup>38</sup>.

Foucault e Cavell diagnosticano dunque un medesimo processo alla base dell'oblio delle pratiche di cura di sé nella modernità,

---

<sup>34</sup> Cfr. S. Cavell, *Cities of words. Pedagogical letters on a register of the moral life*, op. cit., pp. 2 ss.; cfr. anche id, *The claim of reason. Wittgenstein, skepticism, morality, and tragedy*, op. cit., pp. 245-326 (si tratta della terza parte, tuttora inedita in italiano, del testo in questione, e dedicata appunto alla questione del rapporto tra moralità ed epistemologia: in essa, Cavell propone molte delle argomentazioni che confluiranno in seguito nella sua riflessione sul concetto di perfezionismo, all'epoca non ancora impiegato dal filosofo americano).

<sup>35</sup> Id., *Cities of words. Pedagogical letters on a register of the moral life*, op. cit., p. 1.

<sup>36</sup> Cfr. D. Owen, C. Woodford, *Foucault, Cavell and the government of self and others. On truth-telling, friendship and the ethics of democracy*, *Iride*, 25, 2 (2012), p. 304.

<sup>37</sup> Cfr. S. Cavell, *Cities of words. Pedagogical letters on a register of the moral life*, op. cit., pp. 2-3.

<sup>38</sup> M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, op. cit., p. 21.



ricondotto ad una ridefinizione profonda dei rapporti tra soggetto e verità sancito definitivamente con l'opera di Descartes, e definiscono la linea perfezionista moderna come una reazione a tale evento filosofico. Ora, secondo Cavell l'opera di Wittgenstein occupa, all'interno di tale tradizione, una posizione affatto peculiare.

Quest'ultimo ripropone la questione perfezionista tornando a confrontarsi proprio con il problema scettico che ne aveva determinato l'emarginazione. Come abbiamo visto nel capitolo precedente, infatti, le *Ricerche* appaiono come un corpo a corpo serrato con lo scetticismo e la reazione filosofica ad esso, e giungono a definire la loro posizione perfezionista proprio attraverso l'identificazione della tendenza comune a entrambi: quella di legare soggetto e conoscenza in una dinamica epistemologica che, generando la continua ricerca di un fondamento, preclude l'attività etica di formazione e costruzione del sé.

Wittgenstein dischiude, in altri termini, la prospettiva perfezionista rimettendo in scena il dramma originario della sua esclusione e proponendone un esito diverso. La sua ridefinizione della soggettività in termini di voce si costituisce infatti, come abbiamo visto, attraverso una critica serrata del mito cartesiano dell'interiorità, del soggetto psicologico che ne discende e dello scetticismo del quale risulta ancora prigioniero. Non si tratta, per altro, di una scelta casuale, ma di una forma di problematizzazione pienamente consonante con le radici post-kantiane della sua formazione e dei suoi riferimenti filosofici.

Come si è visto nel capitolo ad essa dedicato, la riflessione wittgensteiniana eredita la preoccupazione per il problema post-kantiano per eccellenza: quello della ricomposizione tra sfera del valore e sfera del fatto, tra conoscenza e moralità, tra ragion pura e ragion pratica. Inserendosi a tal proposito nella linea perfezionista di Schopenhauer e Kierkegaard, non dovrebbe allora stupire che la sua filosofia matura ne elabori una soluzione che passa da un ritorno al momento filosofico da cui tale frattura origina, e cioè quella separazione cartesiana tra soggetto morale e soggetto di conoscenza che il criticismo kantiano non fa che formalizzare definitivamente. D'altro canto, questa stessa ascendenza concettuale rende ragione della strutturazione ancora kantiana dei problemi fondamentali della sua filosofia, nonché delle sue soluzioni.

Questo ritorno alle origini cartesiane della filosofia moderna, inserito nel contesto post-kantiano in cui matura, è ciò che rende ragione della peculiarità del perfezionismo wittgensteiniano: in un medesimo

gesto teorico, infatti, Wittgenstein da un lato *illumina i fondamenti dell'opzione perfezionista*, e dall'altro *ne ricava una versione compiutamente post-metafisica*. In altri termini, dove il confronto con Descartes permette di risalire alle radici di quest'ultima, le motivazioni post-kantiane la configurano come un superamento complessivo e inedito della metafisica.

Ora, la comune opposizione di Wittgenstein e Foucault al soggetto sovrano del cartesianesimo attraverso la rivendicazione di un antipsicologismo radicale è stato il primo motivo di accostamento tra le loro riflessioni filosofiche, costituendo in effetti l'affinità più evidente e immediata tra queste ultime. Già Bouveresse notava, a metà degli anni Ottanta, l'appartenenza di Wittgenstein a una «filosofia del concetto in contrapposizione ad una filosofia della coscienza»<sup>39</sup>, rifacendosi ad un *clivage* fondamentale nella storia della filosofia contemporanea definito da Foucault nel suo ultimo testo pubblicato in vita: in esso, egli distingueva da un lato le filosofie della coscienza, del soggetto e del senso, rappresentate dalle posizioni di Sartre e Merleau-Ponty ed eredi di una linea risalente a Bergson, alla fenomenologia husserliana e, in ultima analisi, al loro retaggio cartesiano; dall'altro, le filosofie del concetto, del sapere e della razionalità, riportate in auge nel dibattito filosofico francese grazie a storici e filosofi della scienza quali Cavailles, Bachelard, Koyré e Canguilhem e legate alle figure di Poincaré e Comte<sup>40</sup>.

L'inserzione di Bouveresse, che non mancava di stupirsi del disinteresse mostrato dagli anticartesiani di Francia per l'opera, a loro così affine, di Wittgenstein<sup>41</sup>, non nasconde naturalmente la diversa filiazione storica delle posizioni in gioco, riassunta da Gillot in questi termini: «da una parte, quella di un esternalismo rappresentato da Frege e Wittgenstein nel campo della filosofia analitica, caratterizzato dal rifiuto della definizione dei processi mentali come processi privati, dal rifiuto di una concezione rappresentazionalista del pensiero; dall'altra», per l'appunto, «la tradizione, in Francia, della “filosofia del concetto” [...] che compone una linea Cavailles-Canguilhem-Althusser-

---

<sup>39</sup> J. Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein* (1976), Les éditions de minuit, Paris 1987 (seconda ed.), p. 26.

<sup>40</sup> Cfr. M. Foucault, *La vie: l'expérience et la science*, op. cit.

<sup>41</sup> Cfr. J. Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, op. cit., p. 15.

Foucault»<sup>42</sup>. E, tuttavia, ad uno sguardo più attento e soprattutto informato sulle recenti acquisizioni interpretative della critica wittgensteiniana, tale distanza storica si riduce notevolmente e acquisisce una diversa fisionomia.

Infatti, per quanto sia indubbiamente Frege il riferimento più prossimo dell'antipsicologismo di Wittgenstein – come abbiamo per altro già sottolineato nel capitolo precedente –, ridurre quest'ultimo ad una generica corrente esternalista della prima filosofia analitica risulta piuttosto limitante. Come abbiamo visto, l'interesse wittgensteiniano per le filosofie della logica di Frege e Russell è motivato dalla ricerca di una critica della rappresentazione in grado di pervenire ad una ricomposizione perfezionista della dicotomia tra conoscenza e moralità. Ricondurre, come qui proponiamo, la polemica anticartesiana di Wittgenstein alle sue motivazioni perfezioniste significa dunque risalire al quadro generale post-kantiano entro cui va propriamente collocata<sup>43</sup>. Il guadagno teorico è duplice.

Da un lato, evitiamo di riproporre la fuorviante dicotomia tra logica ed etica e tra le diverse fonti della filosofia wittgensteiniana che accomunava paradossalmente le letture opposte di Janik e Toulmin e degli interpreti standard: come si ricorderà, dove i primi, enfatizzando eccessivamente la centralità dell'ambiente culturale viennese e dei riferimenti post-kantiani dell'opera di Wittgenstein, finivano per ridurre l'interesse per la logica e l'influenza di Frege e Russell a meri accessori di una speculazione esclusivamente etica, i secondi proponevano al contrario l'immagine altrettanto insostenibile di un Wittgenstein logico

---

<sup>42</sup> P. Gillot, *Foucault/Wittgenstein: une "subjectivité sans sujet"?*, in P. Gillot, D. Lorenzini (a cura di), *Foucault/Wittgenstein. Subjectivité, politique, éthique*, op. cit., p. 55.

<sup>43</sup> Abbiamo già avuto modo di notare in più occasioni, nel capitolo precedente, l'approccio post-kantiano con cui Wittgenstein si rivolge al dibattito sulla filosofia della logica e soprattutto all'opera di Frege. Nel ricondurlo alla sua origine perfezionista, non facciamo altro che trarre conclusioni teoriche già implicitamente contenute nelle tesi di alcuni autori del *New Wittgenstein*, e di Conant e Diamond in particolare. Sul rapporto tra il post-kantismo e l'interesse wittgensteiniano per la logica si rimanda ai già citati lavori di Laugier, Diamond e Conant: cfr. rispettivamente S. Laugier, *Wittgenstein. Le mythe de l'inexpressivité*, op. cit., pp. 47-53; C. Diamond, *The realistic spirit: Wittgenstein, philosophy, and the mind*, op. cit., pp. 1-12; J. Conant, *The search of logically alien thought: Descartes, Kant, Frege, and the Tractatus*, op. cit.

puro, il cui lavoro e la cui formazione sarebbero da collocare interamente all'interno del dibattito per lo più inglese sui fondamenti della logica e le cui osservazioni sull'etica sarebbero poco più che aforismi letterari completamente slegati dalla sua ricerca filosofica in senso stretto. Riconoscere lo statuto perfezionista della filosofia wittgensteiniana permette, ancora una volta, di ricavare un'immagine complessiva e non dicotomica di quest'ultima, rendendo conto dell'articolazione tra logica ed etica che essa realizza, nonché delle sue motivazioni di fondo e della ricchezza delle sue fonti.

Dall'altro, e soprattutto, sottolineiamo la natura non meramente esteriore dell'affinità tra l'anticartesiano di Wittgenstein e quello di Foucault. Pur partendo da fonti diverse, infatti, entrambi pervengono a una critica del soggetto cartesiano motivata dallo stesso obiettivo di fondo: quello, perfezionista, di una ricomposizione della frattura tra filosofia e spiritualità, tra soggetto etico e soggetto epistemologico. Essi si ricongiungono infine, potremmo dire, in un comune corpo a corpo teorico con l'eredità kantiana, che non a caso perverrà, come vedremo, ad un medesimo esito strutturale: quello di rivendicare un kantismo minore entro cui ricercare la possibilità di una politica etica del sé.

*Ora, è precisamente la comune natura perfezionista della critica condotta da Wittgenstein e da Foucault al soggetto cartesiano a rappresentare il loro punto d'incontro specifico all'interno di una medesima tradizione di pensiero: ed è essa a costituire, di conseguenza, lo sfondo teorico della nostra operazione concettuale.* È infatti sulla base di tale convergenza che risulta possibile rileggere la teoria foucaultiana del soggetto politico attraverso la categoria di voce e formulare le tesi che permettono di superarne le aporie, come ci proponiamo di fare di seguito.

La soggettività presupposta dalle tecniche del sé, rifiutando di venire oggettivata da una legge morale o religiosa o dall'ordine del desiderio – come sarà prima nel Cristianesimo e poi nella modernità –, risulta in effetti, per ciò stesso, costitutivamente esposta ed espressiva. Se in altri termini il lavoro di cura e formazione del sé è reso possibile, come sappiamo, da una sottrazione ai meccanismi di oggettivazione e assoggettamento che mirano a definirne dall'esterno una supposta identità interiore, ciò significa che tale lavoro si dispiega in un contesto dove il sé risulta inevitabilmente esposto ed espressivo: all'interiorità nascosta da esplorare con un'ermeneutica infinitamente raffinata,

risponde l'esposizione irriducibile delle pratiche di libertà e dei processi di soggettivazione e la loro espressività immanente. L'estetica dell'esistenza dona al sé uno stile, realizzandosi non attraverso l'applicazione di una regola, ma con una gestualità improvvisata con cui il soggetto si plasma come un'opera d'arte: gestualità che presuppone l'assenza di un'interiorità, e che per ciò stesso risulta espressione immanente del sé nel suo lavoro infinito di autocostruzione<sup>44</sup>. Tale imbricazione tra espressività ed esposizione è realizzata in modo paradigmatico dalla figura del parresiasta.

Com'è noto e come abbiamo d'altronde già in parte anticipato nel capitolo dedicato a Foucault, il parresiasta è, nell'Antichità classica, l'individuo che si rivolge coraggiosamente all'altro per pronunciare una verità scomoda, parlando con franchezza e trasparenza: l'esempio emblematico di parresiasta è, naturalmente, il soggetto che si rivolge al tiranno con un dir-vero che, in ragione dell'asimmetria assoluta nel rapporto tra i due interlocutori, risulta costitutivamente rischioso, come nel caso paradigmatico della parresia che Platone rivolge al tiranno di Siracusa Dionisio. Pur sottolineando l'estrema stratificazione storica dei significati del termine, Foucault ne fornisce una definizione generale che risulta leggibile con sorprendente facilità in base alla chiave interpretativa che abbiamo appena proposto.

Da un lato, infatti, la parresia è un discorso che *espone* chi lo enuncia ad un rischio indeterminato: «dire la verità significa aprire per colui che la dice un certo spazio di rischio, una possibilità di minaccia e di pericolo, dove l'esistenza del locutore verrà messa in gioco: ed è

---

<sup>44</sup> Vale la pena di segnalare come diversi commentatori abbiano sottolineato, nello stesso senso qui esplicitato, il carattere *gestuale* e *improvvisato* dell'etica wittgensteiniana: Diamond, in particolare, ne ha tratto le basi per una riflessione morale dichiaratamente ispirata all'opera di Wittgenstein. Cfr. almeno A. G. Gargani, *Wittgenstein. Musica, parola, gesto*, op. cit.; C. Diamond, *The realistic spirit. Wittgenstein, philosophy, and the mind*, op. cit., pp. 291-318, 367-382; ead., *L'immaginazione e la vita morale*, a cura di P. Donatelli, Carocci, Roma 2006. La convergenza tra Foucault e Wittgenstein su questo aspetto del lavoro di costruzione etico-politica del sé è stata opportunamente evidenziata da Irrera: Cfr. O. Irrera, "Work on philosophy is really more a work on oneself". *Le travail de soi sur soi chez Foucault et Wittgenstein*, in P. Gillot, D. Lorenzini (a cura di), *Foucault/Wittgenstein. Subjectivité, politique, éthique*, op. cit., pp. 241-259.

proprio in questo che consiste la parresia»<sup>45</sup>, scrive Foucault, specificando che si tratta dell'apertura di un rischio «indeterminato» e «estremamente aperto»<sup>46</sup>. Il parresiasta risulta dunque una soggettività completamente esposta ad una relazione all'altro che mette in gioco, piuttosto letteralmente, la sua vita stessa.

Dall'altro, il parresiasta è un soggetto radicalmente *espressivo*: l'espressività del parresiasta deriva non solo e non tanto dal carattere trasparente del discorso parresiastico, dalla sua assenza completa di affettazione retorica che fa arrivare Seneca a dire che, rivolgendo la sua parresia a Lucilio, preferirebbe addirittura «lasciar[gli] vedere i [suoi] pensieri, piuttosto che tradurli per mezzo del linguaggio»<sup>47</sup> - aspetto comunque importante, e sovente sottolineato da Foucault<sup>48</sup>. Il punto fondamentale è piuttosto che il parresiasta non pronuncia la verità con il distacco dell'argomentazione razionale o della persuasione retorica; al contrario, egli si lega all'enunciato – dichiarando di credere sinceramente alla verità che enuncia – e all'enunciazione – presentandosi come colui che dice il vero. Si tratta di quello che Foucault definisce patto parresiastico, di cui riassume così la struttura doppia:

Da una parte il soggetto parresiasta dice: ecco la verità. Dice che pensa effettivamente tale verità, e in questo si lega egli stesso all'enunciato e al contenuto dell'enunciato. Ma dall'altra parte stringe un patto anche rispetto alle cose che dice: sono colui che ha detto questa verità; mi lego dunque all'enunciazione e mi assumo il rischio di affrontare tutte le sue conseguenze.<sup>49</sup>

Il parresiasta esprime così interamente la sua soggettività nel suo dire il vero: legandosi alla verità che enuncia, rivendica di essere definito da quest'ultima. Essa non corrisponde, dunque, alla verità del profeta, del tecnico, o del saggio – le principali forme classiche della veridizione secondo Foucault – ma ad una verità etico-politica in grado di definire il

---

<sup>45</sup> M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, op. cit., p. 63.

<sup>46</sup> Ivi, p. 67.

<sup>47</sup> Id., *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, op. cit., p. 359.

<sup>48</sup> Cfr. ad es. id., *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, op. cit., pp. 52-60, 291 ss.

<sup>49</sup> Ivi, pp. 69-70.

soggetto che la assume<sup>50</sup>: o, in altre parole, all'*ethos*. Riconosciamo qui agevolmente il legame tra verità e soggettivazione che definisce la tradizione perfezionista, così come il suo significato etico-politico – il suo essere, più propriamente, il segno definitorio di un processo di soggettivazione attiva e libera: in questo «legame che si stabilisce tra la libertà e la verità»<sup>51</sup> Foucault riconosce, non a caso, la questione filosofica fondamentale che soggiace al concetto di *parresia*<sup>52</sup>. E risulta inoltre particolarmente evidente, se ancora ci fosse bisogno di sottolinearlo, la natura radicalmente incorporata della dimensione della voce: quest'ultima risulta, di conseguenza, lontanissima dall'idea disincarnata di soggetto linguistico condivisa da importanti indirizzi della riflessione filosofico-politica contemporanea, e in particolare da quelle posizioni – come un certo postmodernismo, o l'etica habermasiana del discorso – che ne hanno rappresentato il cosiddetto *linguistic turn*.

Il parresiasta è dunque colui che, legandosi alla verità di ciò che dice, assumendo le proprie parole come espressione del suo *ethos*, esprime la sua soggettività nello stesso gesto con cui la espone, e viceversa<sup>53</sup>. Egli è, in altre parole, *una soggettività etico-politica risolta nella sua voce*<sup>54</sup>, e, in quanto tale, *incarna paradigmaticamente la possibilità di ridefinire, attraverso tale categoria, il soggetto politico foucaultiano*.

---

<sup>50</sup> Cfr. id., *Il coraggio della verità. Corso al Collège de France (1983-1984)*, op. cit., p. 37.

<sup>51</sup> Id., *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, op. cit., p. 71.

<sup>52</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>53</sup> Del parresiasta come «soggetto espressivo» in cui risulta inoltre impossibile operare la distinzione tipica del soggetto di conoscenza cartesiano tra «anima interna e attività esterna», poiché le sue pratiche rimangono «sulla superficie dell'attività», preservando la loro «immediatezza», ha parlato diffusamente anche Luxon, in una prospettiva in larga parte sovrapponibile a quella appena presentata: cfr. N. Luxon, *Crisis of authority. Politics, trust, and truth-telling in Freud and Foucault*, op. cit., pp. 188-189, pp. 194 ss.

<sup>54</sup> Anche Irrera e Norval hanno colto, in modi diversi, la possibilità di un'interpretazione wittgensteiniana del soggetto parresiastico in linea con quella qui prospettata: cfr. O. Irrera, "Work on philosophy is really more a work on oneself". *Le travail de soi sur soi chez Foucault et Wittgenstein*, op. cit.; A. Norval, *Moral perfectionism and democratic responsiveness: reading Cavell with Foucault*, *Ethics & Global Politics*, 4, 4 (2011), pp. 207-229.

Ora, come abbiamo già anticipato, la proposta teorica che strutturerà interamente il prosieguo di questo lavoro è che questa reinterpretazione della teoria del soggetto politico di Foucault attraverso la categoria di voce permetta la formulazione di due tesi fondamentali, la cui dimostrazione ci consentirà infine di superarne le aporie.

Sosteniamo infatti, in primo luogo, che *attraverso il concetto perfezionista di voce sia possibile assegnare un fondamento normativo alla prassi del soggetto politico foucaultiano, fornendo dunque a quest'ultima un paradigma di razionalità politica entro cui risulta pienamente inseribile*; in secondo luogo, che *la stessa categoria consenta di reinterpretare la teoria foucaultiana della parresia come esito politico di tale razionalità, nella forma di una performatività politica che ridefinisce la comunità come modello peculiare di democrazia radicale*.

Nel prossimo paragrafo, ci dedichiamo alla dimostrazione della prima di queste tesi.

### 3.2. La razionalità politica del limite

Nel presente paragrafo, mostreremo come l'interpretazione perfezionista dell'opera di Wittgenstein, centrata sulla categoria di voce, permetta la definizione di un modello di razionalità politica al quale è possibile ricondurre la politica del sé foucaultiana, dotandola così, finalmente, di un fondamento normativo e confermando in questo modo la prima delle nostre tesi.

Nel capitolo precedente avevamo visto come, grazie alle letture terapeutiche o perfezioniste, divenisse possibile mostrare la natura sostanzialmente fuorviante di molte interpretazioni politiche dell'opera di Wittgenstein, riconducendole a fraintendimenti concettuali più o meno evidenti della sua speculazione filosofica. Alla base di tali riletture avevamo in effetti riconosciuto la fisionomia di un unico gesto teorico che, proponendone una riconsiderazione radicale, giungeva a decretarne il carattere fondamentalmente etico-politico: tale operazione permetteva così di criticare le diverse letture politiche di Wittgenstein analizzate all'inizio del secondo capitolo – da Habermas a Marcuse, da Lyotard a Rorty – attraverso una diagnosi dei fraintendimenti interpretativi da cui



risultano originare. Al contempo, però, essa sortiva un altro risultato importante: mostrando la natura etica e politica della speculazione wittgensteiniana, infatti, la distanza percepita tra quest'ultima e l'ambito filosofico-politico si riduceva nettamente. Se infatti le prime interpretazioni politiche di Wittgenstein rispondevano di fatto alla domanda su come fosse possibile utilizzare politicamente i concetti wittgensteiniani – presupponendo la natura fondamentalmente apolitica di quest'ultimi e assegnando dunque alla loro operazione teorica un carattere, per così dire, consapevolmente strumentale –, con la nascita del paradigma perfezionista gli utilizzi dichiaratamente politici di Wittgenstein appaiono molto più come sviluppi naturali delle sue teorie. Non si tratta più, insomma, di tradurre la sua filosofia in politica, quanto di svilupparne delle virtualità e esplicitarne delle implicazioni. Forti di questo presupposto storico-metodologico, è a queste letture che ci rivolgiamo per enucleare il modello di razionalità politica di cui è questione in questo paragrafo.

Il primo tentativo di cogliere le implicazioni filosofico-politiche del nuovo paradigma interpretativo è il pionieristico *Wittgenstein and justice*, ad opera di Pitkin. Ispirandosi esplicitamente a Cavell<sup>55</sup>, l'autrice si propone di esplorare le potenzialità filosofico-politiche della lettura di quest'ultimo, pur continuando a sostenere la natura indiretta e strumentale del rapporto tra le teorie wittgensteiniane e la riflessione politica<sup>56</sup>. Secondo Pitkin, l'importanza delle prime per la seconda risiede soprattutto nella loro capacità di porre l'attenzione sul ruolo inevitabile giocato dalle presupposizioni teoriche dello scienziato sociale nel suo lavoro di ricerca, e più in generale sul rapporto tra teoria e critica<sup>57</sup>: Wittgenstein, nella lettura cavelliana di Pitkin, viene affiancato ai maestri del sospetto della filosofia moderna<sup>58</sup> in quanto scopritore della natura incorporata e totalmente performativa del linguaggio, e di conseguenza dell'impossibilità di una posizione completamente esteriore

---

<sup>55</sup> Cfr. H. F. Pitkin, *Wittgenstein and justice*, University of California Press, Los Angeles 1972, pp. VII ss.

<sup>56</sup> Cfr. *ivi*, pp. 4 ss, p. 325.

<sup>57</sup> Cfr. *ivi*, pp. 21 ss. Si veda, su questo punto, J. Lima, T. B. Strong, *Telling the dancer from the dance: on the relevance of the ordinary for political thought*, in A. Norris (a cura di), *The claim to community. Essays on Stanley Cavell and political philosophy*, op. cit., p. 70.

<sup>58</sup> Cfr. H. F. Pitkin, *Wittgenstein and justice*, op. cit., pp. 336 ss.

e teoretica rispetto alle pratiche e all'attività critica<sup>59</sup>. Pur tendendo ad accostare impropriamente il rapporto tra soggetto e comunità che abbiamo visto definire la dimensione della voce al concetto arendtiano di pubblico<sup>60</sup>, l'opera di Pitkin ha il grande merito di intuire l'importanza della prima in rapporto ad una possibile ridefinizione, gravida di conseguenze dal punto di vista filosofico-politico, dell'idea e della natura dell'attività critica.

Sulla linea tracciata da Pitkin si inseriscono, sviluppandone i tratti in direzioni ulteriori, alcuni importanti lavori di Mouffe. Anche per quest'ultima, il rapporto tra la filosofia di Wittgenstein e la teoria politica rimane esteriore – non si tratta, in altri termini, di estrarre una filosofia politica dalla sua opera, o di svilupparne una a partire da essa<sup>61</sup>; ella dichiara tuttavia, senza mezzi termini, che l'importanza di Wittgenstein per il pensiero politico risiede nell'individuazione di «un nuovo modo di fare teoria riguardo al politico, che rompe con la modalità universalizzante ed omogeneizzante che ha informato la maggior parte della teoria liberale a partire da Hobbes»<sup>62</sup>.

In particolare, secondo Mouffe la riflessione di Wittgenstein fornirebbe un modello di razionalità pratica in grado di ripensare la natura del progetto politico democratico e il funzionamento delle sue istituzioni, costituendo un'alternativa efficace al razionalismo universalista di Habermas e Rawls, da un lato, e al contestualismo comunitarista di Taylor e Rorty, dall'altro. Sostenendo l'impossibilità di uno sguardo esterno rispetto alle proprie pratiche, infatti, la filosofia di Wittgenstein mostra come esse non possano essere legittimate assumendo una posizione astratta e ideale rispetto ad esse – come nel caso del velo d'ignoranza rawlsiano o della situazione discorsiva ideale di Habermas –, né tantomeno attraverso il riferimento relativista e più o meno ironico ad una tradizione storica o a un contesto culturale consolidato<sup>63</sup>. Si tratta, piuttosto, di superare *in toto* la necessità razionalista e moderna della loro legittimazione per spostare l'accento

---

<sup>59</sup> Cfr. *ivi*, pp. 39 ss.

<sup>60</sup> Cfr. A. Norris, *Political revisions: Stanley Cavell and political philosophy*, in *id.* (a cura di), *The claim to community. Essays on Stanley Cavell and political philosophy*, *op. cit.*, p. 82.

<sup>61</sup> Cfr. C. Mouffe, *The democratic paradox*, Verso, London-New York 2000, p. 60.

<sup>62</sup> *Ivi*, p. 61.

<sup>63</sup> Cfr. *ivi*, pp. 62 ss.

sulle attività complesse con cui i soggetti si identificano in esse, le mantengono vive e le rilanciano:

È necessario realizzare che non è offrendo sofisticati argomenti razionali e sostenendo verità trascendenti ogni contesto riguardo alla superiorità della democrazia liberale che i valori democratici possono essere promossi. La creazione di forme democratiche di individualità è una questione di *identificazione* nei valori democratici, ed è un processo complesso che ha luogo attraverso una varietà di pratiche, discorsi e giochi linguistici.<sup>64</sup>

Le istituzioni democratiche non funzionano, insomma, grazie a teorie razionali che ne forniscono una legittimazione trascendente, ma grazie al processo infinito di costruzione di un *ethos* della democrazia, o di una *Sittlichkeit* democratica<sup>65</sup>. Ciò implica, di conseguenza, abbandonare la ricerca di un consenso universale che guida i modelli razionalistici e deliberativi di democrazia, per sostituirlo con l'agonismo pluralista delle pratiche democratiche effettive e dell'*ethos* che concretizzano nel loro dispiegarsi<sup>66</sup>. L'opera di Wittgenstein nell'interpretazione che di quest'ultima ha fornito Cavell permette così, conclude Mouffe, di sostituire, nella riflessione sulla politica, la ricerca di *certezza* con la ricerca di *responsabilità*<sup>67</sup>.

Secondo Mouffe, insomma, l'importanza politica di Wittgenstein risiederebbe nella possibilità, dischiusa a partire dalla sua speculazione filosofica, di porre l'accento sulla necessità di una sorta di educazione democratica al fine di restituire il loro spessore concreto alle pratiche democratiche effettive, al di là delle astrazioni proceduraliste e razionaliste, da un lato, e delle prospettive relativiste, comunitariste o ironiche, dall'altro. Si tratta di un'interpretazione dalla notevole importanza storica e che contiene intuizioni importanti – specie in relazione al posizionamento della razionalità politica wittgensteiniana in seno al dibattito contemporaneo –, su cui dovremo tornare.

Essa, tuttavia, sembra prestare il fianco ad una obiezione critica che Robinson descrive nei termini di un vero e proprio paradosso

---

<sup>64</sup> Ivi, p. 70.

<sup>65</sup> Cfr. C. Mouffe, *Wittgenstein and the ethos of democracy*, in L. Nagl, C. Mouffe (a cura di), *The legacy of Wittgenstein: pragmatism or deconstruction*, op. cit., p. 136.

<sup>66</sup> Cfr. ead., *The democratic paradox*, op. cit., pp. 69 ss.

<sup>67</sup> Cfr. ivi, p. 138.

concettuale<sup>68</sup>. Secondo quest'ultimo, Mouffe utilizzerebbe Wittgenstein per costruire un punto di vista «scettico (leggi: non razionalista, non universalizzante)» sul «politico»; così facendo, tuttavia, Mouffe sembra presupporre il politico stesso come «ontologicamente primo, autonomo, essenziale, ed universale»<sup>69</sup>, reintroducendo così un fondamento e finendo col contraddire l'assunto antifondazionalista alla base del paradigma wittgensteiniano a cui pure si ispira. In altri termini, da un lato il modello agonistico di democrazia a cui l'autrice associa l'opera di Wittgenstein riconsegna alle pratiche la loro natura immediatamente critica, cogliendone il potenziale per un ripensamento radicale della natura della democrazia e del rapporto tra teoria e politica e sviluppando così notevolmente le intuizioni di Pitkin; dall'altro tuttavia, presuppone l'esistenza dello spazio politico in cui esse si dispiegano, lasciando impregiudicata la questione della sua creazione.

Non a caso, Mouffe associa esplicitamente Wittgenstein a Derrida: entrambi condividerebbero, infatti, l'appello ad «abbandonare il sogno di una padronanza totale e la fantasia di poter sfuggire dalle nostre forme di vita umane»<sup>70</sup>. Così facendo, essa tende a sovrapporre l'idea dell'immanenza della critica alle pratiche di Wittgenstein con il concetto di *democrazia-a-venire* derridiano: il superamento della necessità del fondamento dell'attività critica nell'*ethos* democratico è così identificato all'infinito ritrarsi di quest'ultimo a causa del differimento infinito del senso su cui si basa l'idea di decostruzione. Di qui l'idea che la democrazia sia una sorta di compito infinito che le pratiche non possono che approssimare indefinitamente, sullo sfondo di uno spazio presupposto e concepito ancora in termini essenzialistici.

La difficoltà acutamente notata da Robinson conduce, così, ad una conclusione fondamentale per i nostri scopi, e che possiamo esprimere nel modo seguente. Pitkin prima, e Mouffe poi, hanno senz'altro colto la prima, fondamentale caratteristica di una razionalità politica wittgensteiniana: il superamento di una concezione *epistemologica* della critica in direzione di una critica *politica*. Entrambe hanno infatti sottolineato, come s'è visto, la natura pratica, situata e immanente dell'attività critica, che non abbisogna di posizioni di sorvolo

---

<sup>68</sup> Cfr. C. C. Robinson, *Wittgenstein and political theory. The view from somewhere*, Edinburgh University Press, Edimburgh 2009, p. 5.

<sup>69</sup> Ibidem.

<sup>70</sup> C. Mouffe, *The democratic paradox*, op. cit., p. 77.

e conseguenti verità universali a partire da cui giudicare la vita politica effettiva e definirne una volta per tutte i fondamenti valoriali, ma è un esercizio concreto e incerto con cui confermiamo e modifichiamo le nostre pratiche politiche reali, senza per questo sposare alcuna posizione contestualista, ironica o postmoderna sulle stesse. Nessuna delle due ha tuttavia colto fino in fondo, potremmo dire, la radicalità delle conseguenze di un tale approccio, e in particolare il fatto che *una critica politica wittgensteiniana si sovrapponga necessariamente ad una politica critica, che ricrea continuamente lo spazio del politico al posto di presupporlo*: in Pitkin e soprattutto in Mouffe, in altre parole, viene colta la natura pratica del gioco politico effettivo, ma non la natura altrettanto pratica della sua definizione – ovvero, del *quadro* entro cui la politica effettiva si dispiega. Ed è precisamente verso questa direzione che hanno proceduto, non a caso, i successivi sviluppi di una razionalità politica ispirata all'opera di Wittgenstein.

Dobbiamo, in particolare, all'opera di Tully, Norval e Zerilli i contributi decisivi a tal proposito. Si tratta di autori che, pur se in esplicito dialogo tra loro e legati da riferimenti incrociati, conservano fonti e approcci differenti: in quanto segue, li trattiamo assieme in ragione della natura in larga parte condivisa della loro operazione teorica, cercando tuttavia di segnalare quelle differenze d'accento che risultano particolarmente significative per il nostro discorso.

Il primo di essi, Tully, è autore di un articolo classico sul tema che è in realtà antecedente ai lavori di Mouffe appena analizzati. Quest'ultima, in effetti, non nasconde il debito teorico nei suoi confronti, precisando tuttavia di non condividerne interamente le preoccupazioni teoriche<sup>71</sup>: e a ragione. Tully sottolinea innanzitutto, in linea anch'egli con Pitkin e venendo ripreso da Mouffe, l'impossibilità pratica e l'indesiderabilità teorica di tracciare un confine netto tra l'attività critica e la pratica (politica) quotidiana, e la conseguente necessità di superare il presupposto razionalista secondo il quale «il nostro modo di vita politico è libero e razionale soltanto se si fonda su una qualche forma di riflessione critica»<sup>72</sup>. Su questa base, Tully attacca radicalmente la

---

<sup>71</sup> Cfr. *ivi*, p. 71.

<sup>72</sup> J. Tully, *Wittgenstein and political philosophy. Understanding practices of critical reflection*, *Political Theory* 17, 2 (1989), pp. 172-204, trad. it. *Wittgenstein e la filosofia politica. Comprendere le pratiche di riflessione critica*, in D. Sparti (a cura di), *Wittgenstein politico*, op. cit., p. 177.

concezione razionalista habermasiana della critica e l'ermeneutica di Taylor, con un'argomentazione che, per quanto ripresa da Mouffe puntualmente, mostra rispetto a quest'ultima una radicalità ben maggiore. Se per Mouffe infatti si trattava, come si è visto, di rendere spesse [*thick*] le nostre descrizioni delle pratiche politiche democratiche e di cogliere la natura di *ethos* dell'identificazione democratica, considerando semplicemente manchevoli gli approcci teoretici oggetto di critica, Tully si spinge alla conclusione che «l'assoggettamento a un regime di riflessione critica che si fa arbitrariamente garante della nostra libertà segnerebbe la fine della nostra vita libera e civile»<sup>73</sup>. Di qui la sua necessità di approfondire la questione dell'*ethos* democratico in una direzione che è precisamente quella appena anticipata, marcando una differenza sostanziale rispetto all'approccio di Mouffe: quest'ultima, non a caso, vede in Tully il tentativo, da lei non condiviso, di mostrare «come la filosofia di Wittgenstein rappresenti una visione del mondo alternativa rispetto al moderno costituzionalismo»<sup>74</sup>.

Tale superamento del costituzionalismo – anche nella forma pluralista e agonistica difesa da Mouffe – costituisce in effetti la tesi centrale di Tully, che è possibile riassumere in questi termini: le pratiche critiche non presuppongono le regole del gioco politico, ma le definiscono e ridefiniscono continuamente, *as they go along*. Com'egli spiega,

se nessun gioco è completamente circoscritto da regole, se è sempre possibile proseguire in modo diverso, se un consenso sulle regole conserva un elemento di non-consensualità, allora un aspetto importante della libertà umana concreta sarà quello di “testare” le regole e le presunte meta-regole del gioco corrente, di assicurarsi che siano aperte alla loro messa in questione e in discussione con quanta meno rigidità e dominazione possibile, e di sperimentare la loro modificazione nella pratica.<sup>75</sup>

Di qui, Tully trae coerentemente la conclusione che il politico non sia delimitabile in nessun quadro istituzionale dato, ma che scaturisca piuttosto dalle pratiche critiche stesse e che possa dunque comparire in qualunque punto del sociale: in altri termini, «i giochi democratici di modificazione delle regole non sono ristretti alle

---

<sup>73</sup> Ivi, p. 207.

<sup>74</sup> C. Mouffe, *The democratic paradox*, op. cit., p. 71.

<sup>75</sup> J. Tully, *The agonic freedom of citizens*, *Economy and Society* 28, 2 (1999), p. 168.

istituzioni formali della democrazia costituzionale, ma possono darsi in relazione ad ogni pratica di governo [governance]»<sup>76</sup>. La politica, scrive Tully, è dunque

quel tipo di gioco in cui il quadro – le regole del gioco – può essere soggetto a decisione o modifica nel corso del gioco stesso. In ogni momento dato, alcuni elementi sono tenuti fermi e forniscono il terreno per porre in questione altri, ma quali elementi costituiscano lo sfondo [background] condiviso sufficiente perché la politica possa emergere e cosa costituisca il “primo piano” [foreground] posto in discussione varia.<sup>77</sup>

L’*ethos* democratico consisterà allora precisamente in questa attività politica critica che non si limita solo a mantenere vitale lo spazio del politico, ma lo istituisce continuamente. È significativo notare come Tully costruisca la sua argomentazione in un dialogo critico serrato con l’opera di Arendt, che egli considera estremamente vicina alla sua interpretazione politica di Wittgenstein<sup>78</sup> e da cui, tuttavia, si distanzia su un punto fondamentale: se entrambi gli autori pongono l’accento sulla dimensione *agonistica* della prassi e vi identificano il dispiegamento della libertà dei soggetti, Arendt tuttavia tende a non associare tale agonismo con la pratica di cambiare *anche* le regole del gioco. Quest’ultimo appare in effetti presupposto: Arendt concepisce insomma, a differenza di Wittgenstein, un unico gioco politico delimitato, entro cui necessariamente si dispiega «la lotta tra eguali per il riconoscimento e il potere, che porta qualcosa di nuovo nel mondo»<sup>79</sup> in cui consiste propriamente la prassi politica. Torneremo tra poco sulle prossimità e sulle differenze tra la razionalità politica di Arendt e quella sviluppata a partire dall’opera di Wittgenstein.

L’interpretazione politica di Wittgenstein proposta da Zerilli si inserisce nel solco aperto da Tully, situandosi tuttavia nel contesto di un dibattito totalmente diverso. Nel suo testo più importante, *Feminism and the abyss of freedom* (2005), Zerilli ripercorre l’intera tradizione del pensiero femminista contemporaneo con una chiave di lettura teorico-politica esplicitamente wittgensteiniana. In esso, possiamo distinguere in

---

<sup>76</sup> Ivi, p. 176.

<sup>77</sup> Ivi, p. 170.

<sup>78</sup> Cfr. ivi, pp. 164-167.

<sup>79</sup> Ivi, p. 168.

particolare due sviluppi concettuali assolutamente fondamentali per i nostri scopi.

Innanzitutto, Zerilli riprende da Tully l'idea che un paradigma politico wittgensteiniano si ponga come alternativa radicale sia ai modelli razionalisti che a quelli ermeneutici della teoria critica, applicandola tuttavia al dibattito femminista e aumentandone così di molto la potenza euristica. Convinta dell'insostenibilità delle due tesi contrapposte che sembrano esaurire il dibattito sul concetto di critica – da un lato, l'idea che la «teoria sia la pratica critica di formare concetti universali che possano essere applicati a guisa di regole alle esperienze particolari della vita vissuta»; dall'altro, che «il progetto di una teoria universale in quanto tale è andato in bancarotta e deve essere sostituito dall'arte della descrizione che rifiuta di dire qualunque cosa che vada oltre il caso particolare»<sup>80</sup> –, l'autrice rivendica la necessità di una «critica femminista basata sulla libertà»<sup>81</sup>, ossia di una critica immediatamente politica che «resista alla tentazione di porsi in un luogo posto oltre l'ordinario per trasfigurare quest'ultimo, ossia una posizione astratta dalle nostre pratiche dalla quale formare concetti universali sotto i quali sussumere i particolari per predire e ottenere il cambiamento sociale»<sup>82</sup>. Raggiungere tale obiettivo implica, secondo Zerilli, l'assunzione di un approccio «terapeutico» che, più che «proporre un'ennesima teoria del sesso/genere che possa funzionare come regola da applicare alle contingenze della politica»<sup>83</sup>, si proponga di comprendere la natura stessa di quest'esigenza di modo da superarla. Riconosciamo qui, ovviamente, l'interpretazione che Cavell ha fornito dell'analisi wittgensteiniana del dubbio scettico e della teoresi filosofica, alla quale d'altronde l'autrice si riferisce esplicitamente<sup>84</sup>.

Di qui, Zerilli ingaggia un complesso corpo a corpo teorico con l'opera di Butler, di cui val la pena in questa sede menzionare alcuni tratti. È significativo infatti notare come la critica d'ispirazione wittgensteiniana portata da Zerilli contro Butler si concentri sugli accenti esplicitamente derridiani della riflessione di quest'ultima: così come abbiamo visto in relazione a Mouffe, anche Butler risulta, secondo

---

<sup>80</sup> L. Zerilli, *Feminism and the abyss of freedom*, op. cit., pp. 34-35.

<sup>81</sup> Ivi, p. 34.

<sup>82</sup> Ibidem.

<sup>83</sup> Ibidem.

<sup>84</sup> Cfr. ivi, pp. 38 ss.



Zerilli, non completamente compatibile con un paradigma politico wittgensteiniano proprio in relazione alla sua vicinanza con l'opera di Derrida, aggravando il sospetto già avanzato che i due autori rappresentino opzioni teorico-politiche reciprocamente escludenti.

In particolare<sup>85</sup>, Zerilli mette in luce le basi ancora intellettualistiche e teoretiche del concetto butleriano di *performance*: com'è noto, quest'ultimo riconfigura le pratiche sociali in senso lato – tra cui, soprattutto, l'identità di genere – come la reiterazione continua di un set di gesti, linguaggi e comportamenti complessi privi di un'origine essenziale. Seguendo Derrida, Butler argomenta che l'apparente determinismo a cui sembrerebbe condurre tale quadro teorico risulta negato dalla possibilità del fallimento intrinseca ad ogni singola ripetizione: ogni citazione di una norma può fallire, mancare il suo scopo, aprendo così la possibilità di ripetizioni aberranti, eterodosse, marginali che eccedono e trasformano la norma stessa. È il caso, ovviamente, della performance drag, in cui Butler vede il paradigma del funzionamento strutturale di una politica radicale ed emancipativa: in essa, infatti, le norme di genere vengono ripetute in modo tanto stranante da produrre un effetto di denaturalizzazione delle stesse, aprendo così la possibilità di una loro messa in discussione. Zerilli nota, tuttavia, come tutto questo quadro teorico presupponga «una relazione fondamentale interpretativa verso i segni»<sup>86</sup>: cogliere la natura eterodossa di una pratica implica in effetti un approccio teoretico e intellettualistico verso di essa, necessario a misurarne lo scarto rispetto alla norma che essa ripete in modo trasformativo. Il superamento dell'essentialismo in Butler non si accompagna, insomma, al superamento di una concezione epistemologica della critica, in quanto quest'ultima risulta ancora basata sulla distanza tra l'applicazione e la norma o regola che la definisce, pur se quest'ultima viene dichiarata, seguendo Derrida, come costitutivamente inattuabile.

Zerilli non trae affatto dalla sua critica la necessità di disfarsi definitivamente dei contributi di Butler. Al contrario, mostra come sia possibile svilupparli, grazie a Wittgenstein, in una direzione più coerente con gli stessi presupposti teorico-politici di quest'ultima: ed è proprio

---

<sup>85</sup> Si veda, per quanto segue, *ivi*, pp. 47 ss.

<sup>86</sup> *Ivi*, p. 55.

tale argomentazione a costituire il secondo contributo importante fornito da Zerilli al progetto di una razionalità politica wittgensteiniana.

La filosofa sostiene infatti che, per quanto si possa sicuramente vedere nella performance drag la denaturalizzazione dell'identità di genere, «ciò non richiede tuttavia [...] l'uso critico delle nostre facoltà concettuali che ci permettano di dubitare dell'esistenza del genere come "reale", ma qualcosa d'altro»: vale a dire, «la facoltà produttiva della figurazione o della presentazione, ossia l'immaginazione»<sup>87</sup>. Con questa formulazione piuttosto ellittica, Zerilli sta sostenendo semplicemente che una critica politica non può che sovrapporsi ad una politica critica: una pratica sarà insomma trasformativa nel momento in cui sarà in grado di *produrre* istanze in grado di *ampliare* le nostre definizioni, spingendole verso l'impensato. In altre parole, «qualunque dubbio possiamo sollevare riguardo a una "verità stabilita" come il genere [...] inizia sempre con un momento produttivo o creativo di figurazione, non (come vorrebbe lo scetticismo) rivelando la natura infondata della credenza»<sup>88</sup>; cosicché il valore di una performance drag non risiede nel fatto che essa fornisca «un esempio di estraneità che si configura come una proposizione empirica in grado di smentire una verità stabilita come la differenza sessuale naturalizzata», ma piuttosto che essa «possa essere invocata per drammatizzare una figura di ciò che è possibile pensare di nuovo e che ci permette di riconcepire i corpi in maniera innovativa»<sup>89</sup>. Tale performance permette insomma davvero, come pensava Butler, di ripensare la natura del genere: non, tuttavia, poiché mostra il fallimento intrinseco alla ripetizione della norma, la *différance* tra l'applicazione e la sua definizione, ma perché produce un significato diverso del termine e lo rilancia in direzioni inattese e nuove. Come spiega ancora Zerilli, mostrando chiaramente il suo debito con Cavell, «il cambiamento nel significato di genere [...] non emerge attraverso l'osservazione scettica che il genere in quanto tale è contingente e che dunque può essere trasformato [...], ma attraverso la proiezione di una parola come *donne* in un contesto nuovo»<sup>90</sup>.

L'autrice conclude coerentemente sostenendo che una tale posizione, ridefinendo la teoria come «la creazione di nuove figure del

---

<sup>87</sup> Ivi, p. 58.

<sup>88</sup> Ivi, p. 60.

<sup>89</sup> Ivi, p. 61.

<sup>90</sup> Ivi, p. 65, corsivo dell'autrice.

pensabile»<sup>91</sup>, rende la teoria critica «un fare, e non un sapere in grado di guidare il fare da una posizione esterna ad esso»<sup>92</sup>: il superamento, grazie ad una concezione politica della critica, delle «pretese politiche dell'epistemologia», che era già all'opera in Mouffe e apparentemente anche in Butler, deve essere insomma accompagnato per Zerilli dall'affermazione del «carattere trasformativo della pratica umana in assenza di garanzie esterne»<sup>93</sup>, o ciò che l'autrice denomina *abisso della libertà*: vale a dire, da una politica critica radicale. La critica politica intesa come politica critica configura così l'immagine di un «esercizio di libertà collettivo e storicamente situato, un esercizio attraverso il quale cambiamo le condizioni alle quali le cose ci sono date; cambiamo, cioè, la relazione tra il necessario e il contingente»<sup>94</sup>. Averne affermato il carattere risolutamente *sperimentale* costituisce il secondo contributo fondamentale di Zerilli all'obiettivo teorico che perseguiamo in queste pagine.

Il lavoro di Norval prende le mosse dalle conclusioni di Zerilli e Tully, ma le arricchisce attraverso una lettura decisamente più approfondita di Cavell e della sua interpretazione di Wittgenstein. Allieva di Laclau ed esponente importante della “seconda generazione” di teorici politici della *Essex School of discourse analysis*, Norval riporta la questione della filosofia politica wittgensteiniana all'interno del dibattito sulla natura della democrazia in cui già Mouffe l'aveva collocata.

L'assunto di partenza di Norval è che i due principali modelli che si contendono il dibattito contemporaneo sulla natura della democrazia – quelli deliberativi, da un lato, e quelli poststrutturalisti dall'altro – condividano per ragioni diverse un medesimo punto cieco: ossia, la questione della soggettività o meglio della soggettivazione democratica, le dinamiche complesse attraverso le quali «le norme e i valori democratici giungono ad aver presa sui cittadini-soggetti» e quest'ultimi «[diventano] democratici e fanno [loro] la soggettività democratica»<sup>95</sup>. Se infatti i modelli deliberativi risultano incapaci a tenerne conto a

---

<sup>91</sup> Ivi, p. 63.

<sup>92</sup> Ibidem.

<sup>93</sup> Ivi, p. 65.

<sup>94</sup> Ivi, p. 64.

<sup>95</sup> A. Norval, *Democratic identification. A Wittgensteinian approach*, Political Theory 34, 2 (2006), p. 230.

causa di «una concezione particolarmente rarefatta del discorso che informa la [loro] concezione della democrazia», che, combinata con il proceduralismo, «tende a precludere un'investigazione sulle congiunture nelle quali gli individui assumono una soggettività democratica», le teorie poststrutturaliste, pur considerando attentamente la questione della formazione del soggetto, finiscono per relegare «la costruzione di posizioni di soggettività democratica [...] al dominio della mera articolazione politica contestuale»<sup>96</sup>.

Si tratta, in altre parole, della questione dell'*ethos* democratico, che Norval mutua da Mouffe. Così come per quest'ultima, anche per Norval la questione dell'identificazione democratica permette innanzitutto di riportare l'attività critica alla sua natura pratica e immanente: «un approccio wittgensteiniano porta attenzione alle pratiche che danno forma alla nostra vita (politica), e così facendo ci distoglie dall'incantamento del ragionamento teoretico»<sup>97</sup>. Tuttavia, anch'ella mostra l'insufficienza di tale posizione, con un'argomentazione che ricalca e sviluppa quelle appena analizzate di Tully e Zerilli. La critica appena letta ai modelli poststrutturalisti di democrazia – di cui quello sviluppato da Mouffe e Laclau costituisce, com'è noto, esempio paradigmatico – non ha infatti altro significato che questo: la soggettività democratica non può presupporre uno spazio del politico già preconstituito entro cui esercitare la sua attività critica, ma deve necessariamente crearlo<sup>98</sup>. In altri termini, l'attività di critica politica, ancora una volta, dev'essere accompagnata necessariamente da un'attività politica critica che forma lo spazio del politico entro cui essa stessa si dispiega: e tale attività è descritta da Norval nei termini di *un processo perfezionista di soggettivazione che coincide con l'assunzione della propria voce politica*.

Così facendo, Norval supera definitivamente ogni concezione esteriore o strumentale del rapporto tra l'opera di Wittgenstein e la filosofia politica, posizione, come si ricorderà, ancora evidente in Piktin e Mouffe e sulla quale Tully e Zerilli avevano mantenuto un silenzio

---

<sup>96</sup> Ibidem.

<sup>97</sup> Ivi, p. 242.

<sup>98</sup> Cfr. su questo punto ead., *Aversive democracy. Inheritance and originality in the democratic tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 157-160; C. C. Robinson, *Wittgenstein and political theory. The view from somewhere*, op. cit., pp. 82-85.

ambiguo: ella ricava infatti l'immagine di una razionalità politica complessiva prendendo le mosse direttamente dalle implicazioni insite nel perfezionismo wittgensteiniano.

Così, la «mera articolazione politica contestuale» a cui Laclau e Mouffe, tra gli altri, riducono l'identificazione democratica dev'essere superata, secondo Norval, in direzione di un processo di soggettivazione costante che crea e ricrea continuamente l'*ethos* democratico e lo spazio politico – o, più propriamente, *l'ethos democratico in quanto spazio del politico*, poiché i due poli, nel superamento operato da Norval dell'impianto di Mouffe, vengono a coincidere: e tale processo coinciderà precisamente con l'assunzione della propria voce politica. Se insomma «istituzionalizzare un *ethos* democratico richiede una continua riattivazione delle pratiche democratiche e un continuo ricoinvolgimento in esse»<sup>99</sup> attraverso l'esercizio della propria voce politica, tuttavia «il posto aperto per “la voce umana” non è un posto riservato a una modalità preconstituita di soggettivazione politica», ma piuttosto «uno spazio in cui emerge la possibilità stessa della soggettivazione, e il suo scopo è precisamente quello di stabilire e/o disarticolare le comunità esistenti»<sup>100</sup>.

Il passaggio concettuale operato da Norval consiste dunque, potremmo dire, nel *fornire una reinterpretazione perfezionista della sovrapposizione tra critica politica e politica critica*: si tratta insomma, com'ella stessa specifica, di fornire una «versione processuale e perfezionista della democrazia e dell'identità democratica»<sup>101</sup>. Ponendo l'accento sulla questione della soggettività democratica, infatti, essa mostra come sia il processo di soggettivazione democratico in quanto tale, nella sua attività critica e politica, a dare vita allo spazio del politico attraverso l'assunzione e l'esercizio della propria voce.

Nel rendere conto dello spazio del politico, tuttavia, Norval si avvita in una difficoltà concettuale simmetrica a quella di Mouffe, e che è necessario analizzare nel dettaglio. Per descrivere il processo di identificazione democratica, la filosofa si rivolge ai concetti wittgensteiniani di visione e cambiamento d'aspetto, esemplificati da Wittgenstein con il celebre esempio dell'anatra-coniglio e che abbiamo

---

<sup>99</sup> A. Norval, *Democratic identification. A Wittgensteinian approach*, art. cit., p. 249.

<sup>100</sup> Ivi, p. 244.

<sup>101</sup> Ead., *Aversive democracy. Inheritance and originality in the democratic tradition*, op. cit., p. 144.

già brevemente menzionato nel capitolo precedente. Il momento della soggettivazione democratica, che è al contempo, come detto, creazione dello spazio politico e istanza dell'attività critica (dell'*ethos*) che in esso si dispiega, corrisponde per Norval al momento in cui il soggetto realizza che una situazione o un oggetto, pur rimanendo i medesimi, sono suscettibili di nuove caratterizzazioni: nuove connessioni tra i loro elementi costitutivi vengono tracciate, ed essi vengono inseriti in un nuovo contesto che ne cambia la natura. L'esempio che propone Norval è quello di vedere la pratica ambientalista radicale di legarsi ad un albero per impedire la costruzione di una strada come «parte di una rete di nuove forme di resistenza democratica»<sup>102</sup>.

Il guadagno teorico fornito da tale concettualizzazione consiste, secondo l'autrice, nel fornire un resoconto della formazione della soggettività politica che evita sia di descriverla come una rottura radicale e come comparsa dell'assolutamente nuovo, sia di annullarla nei determinismi del funzionamento del potere e dei condizionamenti storico-sociali in genere:

La comparsa di un aspetto [aspect dawning] [introduce] una rottura [...] che non è così radicale da non rendere più possibile l'intelligibilità del soggetto. Questo mettere assieme novità e tradizione, questa simultanea contestualizzazione e decontestualizzazione, è precisamente ciò che facilita il superamento dell'impasse tra resoconti della soggettività politica che sono o troppo storicisti o troppo volontaristi.<sup>103</sup>

Lo strumentario concettuale wittgensteiniano restituisce insomma una visione complessa dei rapporti tra novità e tradizione, improvvisazione e ripetizione, in cui «la nostra abilità di fare cose (nuove) con le parole dipende dal nostro essere profondamente immersi nelle nostre pratiche linguistiche»<sup>104</sup>: grazie alla visione e al cambiamento d'aspetto, diventa possibile creare nuove proiezioni di significati dati e nuove connessioni tra quest'ultimi senza presupporre alcuna *creatio ex nihilo*. Wittgenstein, insomma, «intreccia il nuovo e ciò che è dato nelle nostre pratiche esistenti attirando l'attenzione sul

---

<sup>102</sup> Ead., *Democratic identification. A Wittgensteinian approach*, art. cit., p. 236.

<sup>103</sup> Ivi, p. 238.

<sup>104</sup> Ivi, p. 237.

fatto che il linguaggio non è fisso e inalterabile, ma intrinsecamente aperto al futuro»<sup>105</sup>.

Da ciò deriva, tuttavia, una conseguenza paradossale: *per quanto la soggettivazione politica sia un momento di creazione, essa non può essere descritta come un momento di rottura*. Norval è, a tal proposito, estremamente chiara. Il cambiamento d'aspetto è, da un lato, creazione dello spazio politico, tanto che ella lo definisce anche, «nei termini di Rancière», come «l'apertura dello spazio dove un argomento può essere udito per la prima volta», o «l'istituzione stessa di una nuova grammatica politica»; e, tuttavia, esso «non dovrebbe essere trattato come un momento di rottura radicale, ma come una riconfigurazione di elementi che rende possibile un nuovo modo di vedere qualcosa»<sup>106</sup>. Conseguentemente, la differenza tra il momento della soggettivazione e il suo mantenimento collassa in una zona di tendenziale indistinzione: per quanto Norval si premuri di sottolineare la necessità di cogliere «sia il momento dell'istituzione dell'*ethos* democratico [...] che il bisogno continuo di riattivarlo e di diventare nuovamente soggetti democratici»<sup>107</sup>, tali eventi inaugurali «non dovrebbero essere compresi come momenti in cui nuove forme di soggettività sono create *ex nihilo*», poiché essi avvengono «nel contesto di un coinvolgimento in una serie di attività pratiche», una partecipazione comune di per sé «indicativa di un coinvolgimento già presente in un nuovo insieme di pratiche strutturate da una nuova grammatica»<sup>108</sup>. L'indistinzione prende qui addirittura la forma di un cortocircuito cronologico, per cui la rottura si riconosce solo nel momento in cui ha già cominciato a sedimentare i suoi effetti, in una logica retrospettiva esplicitamente rivendicata da Norval<sup>109</sup>.

L'esito inevitabile di una tale sovrapposizione è presto detto: l'attivazione del politico è sempre, in realtà, una ri-attivazione, ed essa prende infine la forma di un approssimarsi indefinito al politico stesso come unico modo di renderlo presente. Il politico, in altri termini, vive solo nel compito infinito della sua riattivazione costante, che coincide con l'impossibilità della sua presenza piena. Non stupirà, a questo punto,

---

<sup>105</sup> Ibidem.

<sup>106</sup> Ivi, p. 238.

<sup>107</sup> Ivi, p. 246.

<sup>108</sup> Ivi, pp. 247-248.

<sup>109</sup> Cfr. ivi, pp. 243-244, p. 248.

che anche Norval finisca per associare Cavell e Wittgenstein a Derrida e al suo concetto di *democrazia-a-venire*:

Non è possibile tracciare alcuna distinzione assoluta tra il momento del politico – come istituzione di un regime – e la politica come sedimentazione di tale istituzione. Le cose sono più complicate di così [...]. La democrazia e l'identità democratica non sono date una volta per tutte, già completamente costituite e dunque semplicemente da amministrare. Al contrario, come sia Cavell che Derrida mostrano chiaramente, la democrazia dev'essere concepita come un progetto continuo di rinnovamento.<sup>110</sup>

Così, potremmo dire, dove per Mouffe era l'*ethos* democratico a prendere la forma di un compito infinito, mentre (e proprio in quanto) lo spazio del politico rimaneva presupposto precludendo il passaggio dalla critica politica alla politica critica come creazione dello spazio politico stesso, Norval compie tale passaggio al costo, tuttavia, di rendere un compito infinito non più il primo, bensì quest'ultimo: tale operazione concettuale culmina non a caso, in entrambe, nel riferimento all'opera di Derrida. Norval può ben sottolineare, riferendosi a Mouffe, la necessità di riconsiderare l'antagonismo non più come categoria ontologica, ma come logica politica ontica – evitando così di considerare come presupposto lo spazio del politico<sup>111</sup>: esso rimane comunque, nella sua riflessione, una presenza inevitabilmente fantasmatica.

L'impasse a cui giunge il paradigma sviluppato da Norval pone una questione più generale, che sembra invalidare la possibilità stessa di una razionalità politica wittgensteiniana. Abbiamo visto, infatti, come quest'ultima dovesse necessariamente sovrapporre critica politica e politica critica, pena la reintroduzione di un fondamento essenzialista; d'altro canto, però, tale sovrapposizione sembra impedire strutturalmente la possibilità della rottura e dell'evento. Senza quest'ultima, tuttavia, *l'attività critica smette semplicemente di essere tale*: essa, infatti, perde la capacità definitoria di introdurre una fonte di normatività nell'azione politica, di giudicare cioè come indesiderabile una situazione determinata e di rivendicare la necessità della sua trasformazione. Senza rottura, in altri termini, la critica come azione di

---

<sup>110</sup> Ead., *Aversive democracy. Inheritance and originality in the democratic tradition*, op. cit., p. 185.

<sup>111</sup> Cfr. *ivi*, p. 162.



differenziazione e di introduzione di un discrimine perde il suo senso, anche etimologico.

I resoconti di Tully e Zerilli, che sviluppano in sensi diversi la medesima sovrapposizione strutturale del quadro di Norval, mostrano non sorprendentemente di essere suscettibili alla medesima obiezione. Luxon, pur se da un'angolatura prospettica in parte diversa dalla nostra, ha mostrato con rigore la natura comune dei loro esiti aporetici. Se in Norval appare «impossibile distinguere le attività che provocano la comparsa di un aspetto [aspect-dawning] da quelle che non lo provocano», in Tully la «teorizzazione dei limiti della riflessione critica» conduce infine ad una posizione «significativamente vicina alla politica della tolleranza liberale che egli sperava di criticare»<sup>112</sup>; nel caso, senz'altro più sfumato, di Zerilli, il momento dell'irruzione nel reale di quella facoltà di figurazione e di immaginazione in cui avevamo visto consistere la politica critica «rimane oscuro»<sup>113</sup>, e non ulteriormente caratterizzato. La conclusione di Luxon è perentoria: un paradigma politico wittgensteiniano non può che «perdere di vista le qualità disgreganti di un cambiamento radicale [far-reaching]»<sup>114</sup>.

La discussione sulla natura di una razionalità politica wittgensteiniana sembra arenarsi, così, di fronte al dilemma classico che ha caratterizzato tanta parte del dibattito contemporaneo sulla questione della critica: o si definisce un presupposto, un fondamento universale in grado di fornire una fonte di normatività all'attività critica, oppure si rinuncia interamente alla possibilità di quest'ultima. Il superamento di una concezione epistemologica della critica sembra in altre parole votato o al mantenimento inconfessato e contraddittorio di essenzialismi svuotati per altro del loro potere di legittimazione – come nel caso di Mouffe – o a varie forme di impossibilità concettuale nel pensare l'evento della rottura, dall'ambiguità aporetica di Tully e Zerilli all'eclissamento strutturale di Norval, quest'ultimo particolarmente grave poiché risultante da un quadro basato su un rapporto finalmente non più esteriore tra l'opera di Wittgenstein e la questione della politica e della sua razionalità.

---

<sup>112</sup> N. Luxon, *Crisis of authority. Politics, trust and truth-telling in Freud and Foucault*, op. cit, pp. 101-102, nota 24.

<sup>113</sup> Ivi, p. 104.

<sup>114</sup> Ivi, p. 101.

Al fine di superare tale impasse, si rende necessaria la definizione di un'alternativa concettuale che, da un lato, preservi i guadagni teorici acquisiti, e dall'altro eviti le conclusioni aporetiche appena segnalate: ed è rivolgendosi all'opera di Cavell, che di questa linea di pensiero rappresenta come sappiamo una sorta di capostipite, che diventa possibile esplicitarne i termini.

Nelle ricerche di quest'ultimo, la riflessione sulla natura di una razionalità politica wittgensteiniana promana, senza soluzione di continuità, dalla sua interpretazione perfezionista di Wittgenstein – secondo un gesto teorico che, come si è osservato, giace all'origine della linea di pensiero fin qui analizzata. Un testo diventato rapidamente un classico della critica wittgensteiniana contemporanea, *Declining decline. Wittgenstein as a philosopher of culture*, costituisce il luogo in cui egli affronta la questione in maniera più sistematica. Come abbiamo visto nel capitolo precedente, secondo Cavell l'appello wittgensteiniano a riportare le parole dal loro uso metafisico indietro al loro uso quotidiano coincide con l'intento perfezionista di restituire al soggetto la sua voce come capacità di espressione e formazione del sé: solo tornando al terreno scabro del linguaggio ordinario, accettando cioè la datità concreta delle nostre forme di vita, è in altri termini possibile accedere a tale dimensione etico-politica di costruzione. Nel testo in oggetto, Cavell torna su questo intento programmatico per svilupparne le implicazioni concettuali, che compongono infine la figura di una razionalità politica complessiva.

Egli prende le mosse precisamente dal punto cieco delle prospettive appena esposte: vale a dire, la questione della rottura e dell'evento. Secondo Cavell, infatti, l'idea di un ritorno all'ordinario implica da un lato la presenza di uno stato di alienazione, e dall'altro la necessità di un movimento violento e rivoluzionario di sottrazione, a cui la riflessione wittgensteiniana ci chiama perentoriamente. Si tratta, in realtà, di una tesi che costituisce l'architrave dell'interpretazione cavelliana di Wittgenstein, come già dovrebbe risultare chiaro da quanto esposto nel capitolo precedente: la filosofia di quest'ultimo mostra infatti, secondo Cavell, la presenza pervasiva di un «senso di imprigionamento» e conseguentemente di un «bisogno di liberazione»<sup>115</sup>

---

<sup>115</sup> S. Cavell, *Cities of words. Pedagogical letters on a register of the moral life*, op. cit., p. 284.

, a cui per altro rimandano alcune delle più celebri immagini wittgensteiniane come quella della mosca nella bottiglia: ma in cosa consiste tale movimento di emancipazione, considerando l'assenza in Wittgenstein di ogni dimensione di originarietà o di autenticità? E, per lo stesso motivo, in cosa consisterà questo imprigionamento alienante? Solo rispondendo a queste domande è possibile cogliere la potenza critica della filosofia di Wittgenstein – la sua natura, per l'appunto, di filosofia (critica) della cultura.

Lungi dal costituire il recupero di un'essenza propria dell'umano o di un *Heimat* delle nostre espressioni e dei nostri significati, il ritorno all'ordinario configura, argomenta Cavell, un movimento affatto peculiare: esso, infatti, prende piuttosto la forma di una conversione, di una trasfigurazione del sé, attraverso la quale il soggetto assume la propria voce e recupera la propria potenza di espressione etico-politica. Il *returning* sarà allora da intendersi, propriamente, come un (*re*)*turning*, in cui l'idea di ritorno [*return*] e di conversione [*turning*] si sovrappongono senza residui<sup>116</sup>. La natura apparentemente paradossale di tale movimento rileva dal fatto che tale conversione non si basa su una verità di conoscenza [*knowledge*], come sul modello di una critica epistemologica, quanto sul riconoscimento [*acknowledgment*] della finitezza umana, dell'umanità e cioè della limitatezza delle nostre produzioni di senso, della loro assenza di garanzia trascendente<sup>117</sup>. Ed è precisamente il rifiuto di tale accettazione che costituisce la fonte di un'esistenza fondamentalmente alienata, poiché irretita dalla ricerca metafisica di fondamenti che allontanano i soggetti dalla loro potenza critica di creazione. L'accesso all'ordinario come evento – o alla *dimensione eventuale* dell'ordinario, come anche Cavell si esprime – non è preclusa da nient'altro che da questo rifiuto:

L'appello o l' "approccio" di Wittgenstein all'ordinario considera l'ordinario (attuale) una scena di illusione e di trance e di artificialità (del bisogno) pervasiva, allo stesso modo di Platone, Rousseau, Thoreau o Marx. La sua filosofia dell'ordinario (eventuale) è la proposta di una pratica che prende su di sé [...] precisamente [...] questa scena di perdita e di illusione [...]. La direzione fuori dall'illusione non è all'insù, in ogni caso non verso una stella fissa del mattino; ma all'ingiù, in ogni caso

---

<sup>116</sup> Id., *This new yet unapproachable America*, op. cit., p. 66. Su questo aspetto si veda anche N. Scheman, *Forms of life: mapping the rough ground*, in H. Sluga, D. Stern (a cura di), *The Cambridge companion to Wittgenstein*, op. cit., pp. 389-416.

<sup>117</sup> Cfr. S. Cavell, *This new yet unapproachable America*, op. cit., p. 44.

lungo ogni catena della negazione del giorno. Della filosofia (come discesa) si può dunque dire che essa lascia tutto così com'è poiché è un rifiuto della [...] (falsa) ascesa, o trascendenza. La filosofia (come ascesa) mostra la violenza che dev'essere rifiutata (disobbedita), che ha lasciato tutto non così com'è, indifferente a me, come se ci fossero cose in se stesse. Condividendo l'intuizione che l'esistenza umana necessita non di una riforma [reform] ma di una riformazione [reformation], di un cambio che ha la struttura di una trasfigurazione, l'idea di Wittgenstein è che l'ordinario soltanto possiede il potere di muovere l'ordinario, di lasciare l'habitat umano abitabile, lo stesso trasfigurato.<sup>118</sup>

Di fronte a tali conclusioni viene piuttosto naturale chiedersi, come fanno Lima e Strong in un importante intervento, se Wittgenstein sia serio, se cioè davvero «dobbiamo accettare che una filosofia – di un tipo violento – pervada a tal punto l'ordinario da prevenire ogni nostro tentativo di trasformazione reale e gratificante»<sup>119</sup>. Tuttavia, la risposta ad una tale obiezione scaturisce immediatamente da quanto fin qui esposto: in Wittgenstein, il rifiuto metafisico e scettico dell'ordinario, lungi dall'essere una questione di dibattito accademico e intellettualistico, è al contrario espressione generale e caratteristica fondante della società e della cultura dell'Occidente e della sua crisi: e si tratta, come sappiamo, di una critica dall'immediato valore etico-politico, poiché è quell'impovertimento esistenziale che giace all'origine della preclusione dell'ipotesi perfezionista.

Al quadro fin qui tratteggiato Cavell aggiunge, tuttavia, un tassello che risulta fondamentale per i nostri scopi. In una mossa teorica decisiva, su cui egli fonda le sue riflessioni di carattere più propriamente politico, egli giunge infatti a *identificare quella dimensione di potenza critica e creativa da cui la soggettività viene sistematicamente alienata con la dimensione del politico in quanto tale*. L'assenza di voce implica, in altre parole, l'assenza tout-court della società politica:

Al di fuori del nostro [...] consenso, una società politica [Politick Society: si tratta di una citazione letterale da Locke] non esiste. Cosicché, nella misura in cui sono in dubbio sul fatto di aver dato, o su come abbiamo dato consenso, sono in dubbio sull'esistenza stessa della mia società, se essa parli per me e io parli per essa. [...] Questo dubbio non è mai risolto una volta per tutte. [...] Che questo dubbio sull'esistenza del consenso, dunque sulla legittimità – dunque sull'esistenza – della

---

<sup>118</sup> Ivi, p. 46.

<sup>119</sup> J. Lima, T. B. Strong, *Telling the dancer from the dance: on the relevance of the ordinary for political thought*, op. cit., pp. 69-70.

società, non sia mai permanentemente risolto, mi colpisce come rivelatore della natura della democrazia: del senso in cui in una democrazia le nostre vite pubbliche e private stanno in un compromesso reciproco, [...] che non ci sia un limite misurabile alla mia responsabilità per come stanno le cose, o a quanto l'effetto della mia infelicità comprometta la possibilità della felicità generale, e dunque metta in questione il fatto della nostra esistenza comune [...]. Le implicazioni per il corpo politico sono immediate, perché se non ho una mia voce nella quale esprimere i miei pensieri, non posso dare consenso all'essere governato, e la nostra condizione è di infestatori della società. Essa non può sentirci.<sup>120</sup>

L'ordinario come spazio del politico presenta, per Cavell, dei caratteri peculiari e che non dovrebbero risultare, a quest'altezza, sorprendenti. In una magistrale lettura del *Coriolano* di Shakespeare, egli ne fornisce forse la sua descrizione più saliente, e che è possibile riassumere nei termini seguenti: da un lato, si tratta di una dimensione di conflittualità ineliminabile, data naturalmente dall'assenza di fondazioni trascendenti e dall'impossibilità di terminare la conversazione infinita sullo statuto del nostro vivere comune e dei suoi significati; dall'altro, e per lo stesso motivo, di uno spazio di esposizione e vulnerabilità costitutiva.

*Coriolano*, secondo Cavell, è precisamente «un dramma sulla costituzione dello spazio politico»<sup>121</sup>, e sul suo rifiuto tragico da parte del protagonista. Coriolano, infatti, associa questa natura della comunità a una forma di cannibalismo reciproco, in cui «siamo tutti incorporati nel circolo della spartizione reciproca, del mutuo incorporarsi l'uno con l'altro», e in cui «per nutrire il corpo della società bisogna accettare di essere spartiti e distribuiti dagli altri»; ed è significativamente nel

---

<sup>120</sup> S. Cavell, *Cities of words. Pedagogical letters on a register of the moral life*, op. cit., pp. 68-69. Cfr., su questo punto, A. Norris, *Political revisions: Stanley Cavell and political philosophy*, op. cit.; id., *Becoming who we are. Politics and practical philosophy in the work of Stanley Cavell*, Oxford University Press, Oxford 2017, in particolare pp. 139 ss., 211 ss.; J. Lima, T. B. Strong, *Telling the dancer from the dance: on the relevance of the ordinary for political thought*, op. cit. A conclusioni simili, pur se partendo da un quadro teoretico sostanzialmente diverso, è giunta anche Borutti – che ha parlato del linguaggio ordinario in Wittgenstein, «dispiegamento immanente delle possibilità della lingua», come «già politico in quanto è l'immanenza della forma alla vita» (cfr. S. Borutti, *Wittgenstein impolitico?*, in D. Spati (a cura di), *Wittgenstein politico*, op. cit., p. 133-134, corsivo dell'autrice).

<sup>121</sup> S. Cavell, *Il ripudio del sapere. Lo scetticismo nel teatro di Shakespeare*, op. cit., p. 195.

linguaggio che egli individua «il simbolo di questa condizione», in una sorta di delirio tragico per accumulazione di immagini retoriche e di spie lessicali evidenti – pazientemente dipanato da Cavell – in cui il carattere condiviso delle parole, il fatto che «alla fine ci si pass[i] da una bocca all'altra esattamente le stesse cose»<sup>122</sup>, diviene immagine terrorizzante dell'esistenza condivisa, o meglio dell'inevitabilità di tale condivisione politica, dello spazio del politico come spazio di tale pericolosa condivisione. Coerentemente con la posizione appena analizzata, Cavell conclude la sua interpretazione domandandosi «se la città sia in grado di tollerare la voce del suo stesso linguaggio»<sup>123</sup>.

Il politico è dunque, nello sviluppo cavelliano dell'impianto di Wittgenstein, la dimensione intrinsecamente conflittuale ed esposta della discussione sullo statuto della comunità: esso esiste solo «nel presente, nella (e come la) [sua] performance», con l'acuta consapevolezza che essa non sempre è accessibile, che la polis «non esist[a] ora per noi» e che viva soltanto «nella sua articolazione»<sup>124</sup>. In altri termini, come ha riassunto Norris, «una rivendicazione di comunità [claim to community, cioè, come sappiamo, l'utilizzo della propria voce politica] come quella proposta da Cavell è un tentativo di iniziare una conversione nella nostra concezione di cosa siano la comunità e la politica»<sup>125</sup>. Si tratta di una infinita *conversazione sulla giustizia*, come anche Cavell si esprime<sup>126</sup>, a cui è possibile dare vita solo assumendo la propria voce, e che costituisce una sorta di *détournement* della filosofia di Rawls – ma lo stesso potrebbe dirsi in riferimento ad Habermas. Torneremo a breve

---

<sup>122</sup> Ivi, pp. 194-195.

<sup>123</sup> Ivi, p. 208. Secondo Cavell, anche il *Re Lear*, a cui ha dedicato una celeberrima lettura agli inizi della sua carriera (cfr. S. Cavell, *The avoidance of love. A reading of King Lear*, in id., *Must we mean what we say*, op. cit., pp. 267-353), è configurabile come un dramma sullo svanire del politico (cfr. id., *The incessance and the absence of the political*, in A. Norris (a cura di), *The claim to community. Essays on Stanley Cavell and political philosophy*, op. cit., p. 313), una pista di ricerca in parte esplorata da Dumm (cfr. T. L. Dumm, *Cordelia's calculus: love and loneliness in Cavell's reading of Lear*, in ivi, pp. 212-235).

<sup>124</sup> J. Lima, T. B. Strong, *Telling the dancer from the dance: on the relevance of the ordinary for political thought*, op. cit., pp. 77.

<sup>125</sup> A. Norris, *Becoming who we are. Politics and practical philosophy in the work of Stanley Cavell*, op. cit., p. 138.

<sup>126</sup> Cfr. S. Cavell, *Condizioni ammirevoli e avviliti. La costituzione del perfezionismo emersoniano*, op. cit., pp. 177 ss.

sullo scarto teorico che separa questi ultimi dai nostri autori: è interessante tuttavia notare, qui, come il politico wittgensteiniano costituisca, nella lettura fornita da Cavell, l'esatto opposto ad ogni forma di neo-contrattualismo.

Mentre infatti, per Rawls come per Habermas, il *telos* della conversazione politica democratica è costituito dal raggiungimento di un consenso definitivo sullo statuto della società, procedura la cui razionalità è garantita da un set di regole formali che è propriamente irrazionale mettere in discussione, per Cavell tale consenso, e cioè l'assenza del disaccordo, sanciscono al contrario la scomparsa della dimensione del politico e della voce dalla società<sup>127</sup>. Ciò che, in altri termini, per i contrattualisti è uno stato prepolitico da superare attraverso la creazione di una cornice istituzionale in grado di garantire il raggiungimento dell'accordo razionale, rappresenta da un punto di vista wittgensteiniano lo spazio della conversazione politica *tout-court*<sup>128</sup>. Mouffe ha acutamente riassunto questo *clivage* opponendo al concetto habermasiano di *Einverstand* (accordo epistemologico di ragione) quello, wittgensteiniano, di *Einstimmung* (unione politica – costitutivamente precaria – delle voci)<sup>129</sup>. Risulta poi, in questo quadro, ancora più evidente la distanza teorica che separa Wittgenstein da Arendt, già menzionata da Tully: non soltanto lo spazio del politico non è un presupposto, ma è precisamente la sua assenza a motivare l'azione della critica<sup>130</sup>.

Nella lettura cavelliana di Wittgenstein, dunque, non solo la critica politica corrisponde senza residui con la militanza politica critica intesa come assunzione e utilizzo perfezionista della propria voce e

---

<sup>127</sup> Sul dibattito che ha opposto per decenni Cavell a Rawls si veda id., *The claim of reason. Wittgenstein, skepticism, morality, and tragedy*, op. cit., pp. 245-326; id., *Cities of words. Pedagogical letters on a register of the moral life*, op. cit., pp. 164-189; id., *Condizioni ammirevoli e avviliti. La costituzione del perfezionismo emersoniano*, op. cit., pp. 177-205.

<sup>128</sup> Cfr. Id., *Cities of words. Pedagogical letters on a register of the moral life*, op. cit., pp. 49-69.

<sup>129</sup> Cfr. C. Mouffe, *The democratic paradox*, op. cit., p. 70.

<sup>130</sup> Cfr. J. Lima, T. B. Strong, *Telling the dancer from the dance: on the relevance of the ordinary for political thought*, op. cit., pp. 77, che mostrano, con argomenti riferibili anche ad Arendt, la differenza tra l'impianto wittgensteiniano e l'assunto aristotelico della naturalità del politico. Si veda anche C. C. Robinson, *Wittgenstein and political theory. The view from somewhere*, op. cit., p. 173.

creazione dello spazio politico, *ma viene preservata anche la possibilità logica dell'evento della rottura, in quanto l'attività critica trova il suo fondamento normativo nella necessità di attivazione dello spazio del politico stesso, denunciando al contempo la tendenza, che per Wittgenstein è a fondamento della civiltà occidentale moderna e della sua metafisica, alla sua neutralizzazione.* L'impianto interpretativo di Cavell riesce così a salvaguardare i punti fermi sviluppati da Tully, Zerilli e Norval, superandone tuttavia le impasse, e a fornire un quadro credibile e rigoroso di una razionalità politica wittgensteiniana.

Appare a questo punto estremamente significativo, nonché ulteriormente probante di quanto andiamo sostenendo, notare come queste conclusioni cavelliane si accompagnino ad una presa di distanza esplicita dalla decostruzione, che contrasta nettamente con l'avvicinamento teorico operato da Mouffe e Norval; e che tale differenziazione ruoti precisamente sulla questione della rottura e dell'evento. Cavell sottolinea infatti come il ritorno all'ordinario, in Wittgenstein, configurandosi nei termini di una trasfigurazione che rompe con uno stato di alienazione, non è affatto descrivibile nei termini di un avvicinamento indefinito o di un differimento infinito del senso. Il *riposo*, la pace a cui aspira la filosofia, nelle parole di Wittgenstein, corrisponde precisamente con questa attivazione continua dell'ordinario e del politico, una *diurnalizzazione*, come scrive Cavell, che nonostante sia un processo continuo non perde il suo carattere di evento e la sua potenza di rottura:

Sostengo che questa filosofia consista nella pratica, nell'impegno a proseguire in un certo modo, diciamo in maniera discontinua, vale a dire: non in un differimento infinito di una asserzione, che potrebbe anche essere un gesto verso l'infinità, cioè la trascendenza; essa consiste piuttosto in un rifiuto particolare dell'infinità, in un'assenza di prudenza, in un'apertura. Essa è la pratica che costituisce la diurnalizzazione, un modo o una configurazione della vita per sfidare quel modo e quella configurazione che esauriscono la forma di vita dei parlanti. Interpreto in questo modo l'asserzione wittgensteiniana di mettere a riposo la filosofia [give philosophy peace]. Non si tratta di terminare la filosofia in quanto tale, ma del fatto che, ogni volta che viene invocata, essa arrivi a un termine.<sup>131</sup>

---

<sup>131</sup> S. Cavell, *This new yet unapproachable America*, op. cit., p. 74; cfr. anche ivi, p. 23 e id., *The wittgensteinian event*, in A. Crary, S. Shieh (a cura di), *Reading Cavell*, Routledge, London-New York 2006, p. 18. Sul rapporto tra Cavell e la decostruzione



Dovrebbe risultare a questo punto chiaro come *la teoria del soggetto politico foucaultiano possa essere inserita perfettamente all'interno di questo modello di razionalità politica*<sup>132</sup>. Si sarà, in effetti, già riconosciuta la corrispondenza strutturale tra i due modelli di critica in oggetto: entrambi definiscono una critica politica che è immediatamente una politica critica, o, in altri termini, una critica come *ethos* e come soggettivazione militante. Non a caso, diversi lavori critici hanno, negli ultimi anni, attirato l'attenzione su diversi aspetti di tale convergenza.

In particolare, Owen ha dimostrato in modo convincente la possibilità di ricondurre la genealogia foucaultiana al concetto di rappresentazione perspicua, e la comune natura politica di tali imprese critiche in contrasto con la natura epistemologica del modello francofortese della critica dell'ideologia: «dove la critica dell'ideologia cerca di rivelare una contraddizione tra le nostre credenze e i nostri principi epistemici, la genealogia punta a mostrare una disconnessione tra la nostra intelligibilità a noi stessi come agenti, la nostra forma di soggettività, e i nostri interessi e impegni», riconsegnandoci così «la nostra capacità di riconoscerci in quanto soggetti politici in modi che

---

si veda anche id., *In quest of the ordinary. Lines of skepticism and romanticism*, op. cit., pp. 130 ss.

<sup>132</sup> La possibilità di un avvicinamento tra questa lettura politica di Wittgenstein e l'opera di Foucault è stata in realtà rilevata, in maniera non sorprendente, sia da Tully che da Zerilli, nonché, più recentemente, da Norval. L'avvicinamento a Foucault risulta per altro, in questi autori, inversamente proporzionale al loro allontanamento dalle posizioni derridiane, provando una volta di più la mutua esclusione di queste proposte teorico-politiche. Secondo Tully, in particolare, Wittgenstein e Foucault condividerebbero l'idea di politica critica come *ethos*, come gioco agonistico che crea e ricrea le regole del gioco politico stesso (Cfr. J. Tully, *The agonic freedom of citizens*, art. cit. pp. 167-168, p. 176); più significativo il caso di Zerilli, che sostiene la possibilità di politicizzare e de-individualizzare, attraverso il suo paradigma ispirato da Wittgenstein, l'etica foucaultiana del sé (Cfr. L. Zerilli, *Feminism and the abyss of freedom*, op. cit., pp. 15 ss.); Norval, infine, ha recentemente proceduto ad un avvicinamento tra i due autori proprio sulla questione perfezionista, accostando – come si è visto nel primo paragrafo – il tema della voce a quello della parresia e stemperando notevolmente i riferimenti a Derrida (Cfr. A. Norval, *Moral perfectionism and democratic responsiveness: reading Cavell with Foucault*, art. cit.).

incoraggiano la nostra capacità di autogoverno [self-government]»<sup>133</sup>. Dal canto loro, Bernardy e Volbers hanno piuttosto posto l'accento sul comune carattere performativo di tali paradigmi, vale a dire sulla loro natura di *ethos* politico militante. Secondo il primo, in particolare, «ciò che è comune a Foucault e Wittgenstein, al netto delle differenze a livello di articolazione formale, può essere definito come un approccio critico che è inscindibilmente legato all'ambizione performativa dell'Illuminismo filosofico»<sup>134</sup>; per il secondo, che ha dedicato alla questione uno studio decisamente più articolato, la critica filosofica di Wittgenstein «tocca le riflessioni tarde di Foucault in un punto molto importante: essa è concepita fin dall'inizio come pratica di trasformazione di sé»<sup>135</sup>.

Lungi, tuttavia, dall'illuminare un mero isomorfismo tra i paradigmi di critica di Wittgenstein e di Foucault, sosteniamo che *tale inserzione fornisca finalmente di un fondamento normativo l'agire del soggetto politico foucaultiano*: grazie ad essa, infatti, è possibile riconoscere nella politica radicale di quest'ultimo, nella sua militanza come *ethos*, una *denuncia dell'assenza del politico, inteso precisamente come spazio di ridefinizione continua del rapporto a sé e all'altro, che si pone l'obiettivo di riaprirlo costantemente attraverso una soggettivazione che assume i connotati costitutivi di evento di rottura*. Si capisce allora perché Foucault abbia potuto definire l'*ethos* critico come «una maniera di agire e di comportarsi che, allo stesso tempo, segna un'appartenenza e si presenta come un compito»<sup>136</sup>: essa è infatti una *politica critica il cui obiettivo è la riattivazione costante dello spazio politico come sua possibilità di esistenza. È allora precisamente in questa necessità che va individuato il fondamento normativo della prassi di tale soggetto politico*.

---

<sup>133</sup> D. Owen, *Genealogy as perspicuous representation*, in C. J. Heyes (a cura di), *The grammar of politics. Wittgenstein and political philosophy*, Cornell University Press, Ithaca 2003, pp. 93-94. Si vedano, su questo punto, anche alcune osservazioni proposte da Gros: cfr. F. Gros, *Bemerkungen zur Verhältnis Wittgenstein/Foucault*, op. cit., p. 110.

<sup>134</sup> J. Bernardy, *Warum macht produktiv ist? Genealogische Blickschule mit Foucault, Nietzsche und Wittgenstein*, Wilhelm Fink, Paderborn 2014, p. 192.

<sup>135</sup> J. Volbers, *Selbsterkenntnis und Lebensform. Kritische Subjectivität nach Wittgenstein und Foucault*, op. cit., p. 29. Cfr. in generale anche pp. 19 ss., 145 ss.

<sup>136</sup> M. Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, op. cit. p. 1387.

Tale razionalità politica condivisa da Wittgenstein e Foucault configura quella che vorremmo definire come *un'etica politica del limite*. Per definirla in modo rigoroso, torniamo brevemente al testo di Cavell che abbiamo appena analizzato.

Come abbiamo visto, per quest'ultimo il ritorno all'ordinario è definito da un movimento di conversione e trasformazione del sé basato sul riconoscimento della finitezza umana, contro la tendenza scettica e filosofica alla ricerca di un fondamento ultimo del valore. In Wittgenstein, argomenta Cavell, è precisamente tale accettazione a rendere possibile l'accesso alla propria voce, cioè alla soggettivazione politica e di conseguenza al politico come dimensione della potenza critica di creazione di significati e forme di vita; così come, al contempo, è la preclusione sistemica di tale dimensione a costituire uno stato di alienazione che motiva l'attività critica in quanto tale.

Cavell espone questo stesso punto attraverso una rilettura originale del concetto di forma di vita<sup>137</sup>: egli distingue tra un senso etnologico di forma di vita, che definisce *orizzontale* e in cui l'accento cade sulla pluralità delle diverse *forme* di vita come comunità culturali in senso lato; e un senso biologico, definito per opposizione *verticale*, in cui si tratta piuttosto di riconoscere la singolarità della vita di cui le diverse forme non sono che articolazioni possibili (e in cui è dunque questione di forme di *vita*, dove l'accento cade sull'unicità di quest'ultima). Ora, secondo Cavell, non solo il concetto di forma di vita è propriamente definito dall'inestricabile unione tra queste due dimensioni, vale a dire dal «mutuo assorbimento del naturale e del sociale»<sup>138</sup> che esso esprime; ma è precisamente attraverso l'introduzione dell'accezione verticale che diventa possibile escludere ogni interpretazione reazionaria dell'opera di Wittgenstein, «contestarne il senso di conservatorismo sociale e politico»<sup>139</sup>, e coglierne infine la reale natura politica.

Ciò potrebbe risultare, a prima vista, controintuitivo: l'idea di un'unica forma di vita umana definita su basi biologiche sembra infatti reintrodurre un fondamento essenzialista che rafforza, più che contrastare, la percezione di un'inflessione conservatrice nella

---

<sup>137</sup> Cfr. S. Cavell, *This new yet unapproachable America*, op. cit., pp. 40 ss.

<sup>138</sup> Ivi, p. 44.

<sup>139</sup> Ivi, p. 45.

riflessione wittgensteiniana, dandogli per altro connotati politici più che sinistri. Tuttavia, secondo Cavell l'accezione verticale di forma di vita non rimanda affatto ad un corredo biologico stabilito una volta per tutte, o a una qualche definizione positivista della natura umana, *ma piuttosto alla sua intrinseca finitudine, alla sua costitutiva limitatezza: in effetti, alla sua inaggirabile umanità*. Diventa così possibile interpretare il monito wittgensteiniano, ormai più volte citato, secondo il quale le forme di vita sono il dato da accettare [Hinzunehmende], non più come un appello ad assumere come immutabili le convenzioni culturali, gli usi e i costumi della propria comunità di senso, in un conservatorismo per altro indebolito da un pluralismo relativista; ma, al contrario, come un invito violento e provocatorio a riconoscere la propria limitatezza:

Nell'invito ad accettare ciò [...] come dato a noi stessi, non ci viene richiesto di accettare, diciamo, la proprietà privata, ma la separatezza; non un particolare fatto di potere ma il fatto che sono un uomo, e dunque *questa* (gamma o scala) di capacità di lavoro, piacere, resistenza, attrazione, comando, comprensione, desiderio, volontà, insegnamento, sofferenza. La gamma o scala precisa non è conoscibile a priori, non più di quanto la gamma o scala precisa di una parola debba esserlo.<sup>140</sup>

Ora, come già sappiamo, è proprio tale accettazione a permettere di recuperare la propria voce – quella capacità critica di creazione e trasformazione che, come sappiamo, dischiude la dimensione del politico – e ad allontanare di conseguenza dall'opera di Wittgenstein ogni sospetto di tradizionalismo o di quietismo politico.

Alla base della proposta propriamente politica di Wittgenstein, al fondamento della razionalità politica che è possibile sviluppare a partire da una corretta interpretazione della sua opera, sta dunque *un nuovo rapporto politico con il limite, che finisce per riconfigurare il politico in quanto limite: un rapporto in grado di schiudere l'ordinario come dimensione perfezionista della costruzione etico-politica del sé e della comunità, di riconsegnare al soggetto la propria voce, di riaprire lo spazio del politico. Ed è questo stesso rapporto a costituire il fondamento dell'estetica dell'esistenza foucaultiana e dei suoi esiti politici*.

---

<sup>140</sup> Ivi, p. 44, corsivo dell'autore; si veda anche id., *The wittgensteinian event*, op. cit., p. 13, in cui Cavell associa inoltre questa accezione di forma di vita al concetto, sempre wittgensteiniano, di *storia naturale*.

Che cos'è, in effetti, il sistematico eclissamento della possibilità della cura di sé nella storia della soggettività occidentale moderna, quel processo storico secolare analizzato da Foucault nella sua intricatissima complessità storica (dalla nascita dei saperi sull'uomo, alla comparsa delle tecnologie della governamentalità moderna, alla loro espressione filosofica paradigmaticamente rappresentata da Descartes), se non la storia di un'oggettivazione del sé attraverso il suo assoggettamento ad un regime di verità il cui effetto più macroscopico è, appunto, l'impossibilità di assumere piuttosto il proprio sé come oggetto di costruzione, e dunque nella sua limitatezza, precludendo così lo spazio della soggettivazione politica e del politico tout-court? Al netto della differenza tra Wittgenstein e Foucault riguardo alla diagnosi delle forze che presiedono a questo processo – nel primo, in questo profondamente mitteleuropeo, la modernizzazione dell'Occidente come tecnicizzazione, secolarizzazione e nascita del positivismo; nel secondo, appunto, la comparsa della governamentalità moderna, delle sue strutture di potere e dei suoi saperi specifici –, entrambi giungono così a formulare una medesima denuncia, e a prospettare una medesima soluzione etico-politica. Utilizzando ancora una volta le parole di Cavell, che in alcuni passaggi estremamente significativi della sua opera ha mostrato di intuire i termini di questa convergenza, se a partire da Wittgenstein e Foucault è possibile comprendere come le strutture di potere condannino i soggetti ad un'esistenza che si dispiega «largamente in assenza del politico»<sup>141</sup>, la soluzione consiste in quel (re)turning, quel riconoscimento, quella soggettivazione in grado di «riscoprire il biopotere della vita ordinaria»<sup>142</sup>.

Definendosi in base a tale rapporto etico e politico con il limite, la razionalità politica condivisa da Wittgenstein e Foucault rivela infine un'originale ascendenza kantiana, che perviene in particolare al recupero di un *kantismo minore* in cui entrambi gli autori si inseriscono pienamente. Per definirla, torniamo al *décalage* tra *Aufklärung* e critica definito da Foucault. Se, come abbiamo visto, dalla seconda scaturisce naturalmente la tradizione maggiore del kantismo come indagine sulla natura della conoscenza, in cui il rapporto col limite è appunto definito in termini esclusivamente epistemologici, il primo subisce un destino

---

<sup>141</sup> Id., *The incessance and the absence of the political*, op. cit., p. 268.

<sup>142</sup> Ivi, p. 296.

affatto diverso. Nell'*Aufklärung* come *ethos*, scrive Foucault, «l'esperienza teorica e pratica che facciamo dei nostri limiti e del loro superamento possibile è sempre essa stessa limitata, determinata e dunque sempre da ricominciare»<sup>143</sup>: tale attitudine, in quanto «critica permanente del nostro essere storico»<sup>144</sup>, consiste precisamente nell'assumersi come oggetto di costruzione, cioè nell'assunzione della propria finitudine, in quel tentativo di eroizzazione del presente che corrisponde ad un rapporto mutato con l'attualità e dunque ad una relazione etica e politica, e non più epistemologica, con il limite. In essa insomma, come ha ben riassunto Chevallier, «limite e trasgressione s'invocano reciprocamente e si comunicano la loro esistenza attraverso tale appello», poiché «la possibilità della trasgressione [...] non è il segno di un potere di creazione illimitato che ci sarebbe concesso, ma ciò che ci riconduce senza sosta alla nostra insormontabile finitudine»<sup>145</sup>.

Ora, è facile riconoscere in tale relazione, in questo *ethos*, la soluzione perfezionista allo scarto tra ragion pura e ragion pratica ricercata da Wittgenstein, e in generale i termini di quell'opzione perfezionista che Kant indica e richiude nello stesso gesto con cui, allargando lo scarto tra Illuminismo e critica, dà inizio al pensiero della modernità. In questo kantismo minore, in cui è impossibile per altro non scorgere la mediazione di Nietzsche, Foucault e Wittgenstein, lungi dal rifiutare la modernità – come spesso è stato loro imputato – recuperano piuttosto l'idea alternativa di una modernità che «non libera l'uomo nel suo essere proprio», ma «lo costringe al compito di elaborare se stesso»<sup>146</sup>: un illuminismo il cui destino politico può forse sfuggire al delirio d'onnipotenza della Ragione e ai suoi esiti catastrofici tratteggiato da Adorno e Horkheimer, prendendo una strada diversa che costituirà l'oggetto dei prossimi paragrafi.

Tale paradigma mostra così, infine, la sua capacità di costituire un'alternativa *forte* ai paradigmi di razionalità politica *deboli* tipicamente associati al pensiero postmoderno, senza per questo ricadere nel fondazionalismo e universalismo degli autoproclamati eredi del progetto della modernità, da Habermas a Rawls. La definizione in

<sup>143</sup> M. Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, op. cit., p. 1394.

<sup>144</sup> Ivi, p. 1390.

<sup>145</sup> P. Chevallier, *Michel Foucault. Le pouvoir et la bataille*, op. cit., p. 36.

<sup>146</sup> M. Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, op. cit., p. 1390.

termini di limite del politico come fondamento normativo, infatti, *garantisce la legittimità della critica e il suo potere normativo senza alcun ricorso a valori trascendenti e universali*. L'argomentazione cavelliana secondo la quale l'accezione verticale di forma di vita permette di rispondere alle accuse di relativismo in ultima analisi conservatore indirizzate all'opera di Wittgenstein acquisisce allora, in questo contesto, il senso più ampio di una risposta complessiva alla celebre critica di Habermas contro i pensatori del postmoderno e Foucault in particolare<sup>147</sup>, disegnando lo spazio di una terza opzione filosofico-politica in cui di cui i nostri due autori figurano come numi tutelari.

Ora, tale razionalità fa segno verso una proposta politica assolutamente peculiare. Sulla base di quanto esposto in questo paragrafo, si tratterà in particolare di definire una *voce* in grado di riaprire costantemente la dimensione del politico, riconfigurando di conseguenza lo statuto della comunità: quella che Lima e Strong, riferendosi alla dicotomia cavelliana appena esaminata, hanno coerentemente definito una *performatività biologica o verticale*, in cui è questione, propriamente, di una «rivendicazione di esistenza [claim to life]», o meglio «della fondazione, della costituzione di sé come persona, come corpo, come popolo»<sup>148</sup>. Ed è precisamente in questi termini che, nel prossimo paragrafo, ci proponiamo di rileggere la teoria foucaultiana della parresia.

### 3.3. La parresia come performatività politica

Passiamo dunque alla dimostrazione della seconda tesi esplicitata all'inizio di questo capitolo: ossia, che la categoria di voce permetta di *reinterpretare la teoria foucaultiana della parresia come esito politico della razionalità appena esposta, nella forma di una performatività politica che ridefinisce la comunità come modello peculiare di democrazia radicale*.

---

<sup>147</sup> Cfr. J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, op. cit., pp. 86 ss., 241 ss.

<sup>148</sup> J. Lima, T. B. Strong, *Telling the dancer from the dance: on the relevance of the ordinary for political thought*, op. cit., p. 76.

L'utilizzo del concetto di performatività politica può sembrare, a prima vista, in flagrante contraddizione con la lettera del testo foucaultiano, che ricava la definizione sistematica di enunciato parresiasico proprio attraverso un confronto con l'enunciato performativo, al quale risulta punto per punto irriducibile<sup>149</sup>. In effetti, Foucault contrasta, in questa sede, la dimensione della performatività – sovrapposta a quella della *pragmatica* del discorso<sup>150</sup> – con quella che definisce *drammatica* del discorso, e che identifica «una serie di fatti di discorso in cui non è la situazione reale del soggetto parlante a modificare o influenzare il valore dell'enunciato: sono l'enunciato, e al tempo stesso l'atto di enunciazione, a influenzare, in una maniera o in un'altra, il modo di essere del soggetto»<sup>151</sup>. La struttura dell'argomentazione, oltre a dimostrare una volta di più il perdurante interesse di Foucault per la tradizione analitica, è al contempo l'esito di un'oscillazione significativa: nel primo periodo delle sue ricerche sulla parresia, infatti, Foucault assegnava quest'ultima piuttosto alla sfera della *pragmatica*<sup>152</sup>. La soluzione a tale apparente difficoltà teorica giace precisamente all'interno di questa dicotomia fluida del discorso foucaultiano.

La nozione di *drammatica* del discorso elaborata nel corso del 1983 discende in realtà da una distinzione concettuale discussa da Foucault un paio di anni prima, nell'ambito del breve ciclo di lezioni da lui tenute a Lovanio sul tema della confessione e del suo rapporto con la pratica penale. In questa sede, egli notava come la confessione non fosse riducibile né al *simbolico*, né al *performativo*, e che si lasciasse piuttosto ricondurre «all'ordine del *drammatico*»<sup>153</sup>, definendo con quest'ultimo termine «ogni elemento che, in una scena, fa apparire il fondamento di legittimità e di senso di quanto vi si svolge»<sup>154</sup>. La connessione tra le due accezioni, non immediatamente evidente, è in realtà essenziale: prendendo la parola, il parresiasista drammatizza la sua soggettivazione,

---

<sup>149</sup> Cfr. M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, op. cit., pp. 66-78.

<sup>150</sup> Cfr. *ivi*, pp. 72-73.

<sup>151</sup> *Ivi*, p. 73.

<sup>152</sup> Cfr. *id.*, *Dire vrai sur soi-même*, Vrin, Paris 2017, pp. 225-226.

<sup>153</sup> *Id.*, *Mal fare, dir vero. Funzione della confessione nella giustizia. Corso di Lovanio (1981)*, op. cit., p. 202.

<sup>154</sup> *Ibidem*.



allo stesso modo in cui il criminale, confessando, drammatizza attivamente l'assoggettamento al dispositivo penale, non limitandosi ad ammettere il fatto commesso ma assumendo lo statuto di soggetto colpevole.

Ora, la nostra rilettura del soggetto politico foucaultiano attraverso la categoria di voce permette di fornire una lettura piuttosto naturale di questo passaggio. Pensare la soggettività come voce, pensarne la natura esposta ed espressiva, implica infatti necessariamente concepirla come una performance continuamente rinnovata e che, essendo priva di un fondamento, lo drammatizza continuamente: come un'espressione perfettamente esposta, o un'esposizione immediatamente espressiva. Come riassume Butler, il soggetto diviene infine «una sorta di scena»<sup>155</sup>.

Prendendo le mosse da questa linea di ragionamento, è facile notare come *la contrapposizione tra parresia e performatività tracciata da Foucault si riveli, semplicemente, anacronistica, e come il concetto di drammatica sia sovrapponibile perfettamente alla nozione ampia di performatività sviluppata dai continuatori dell'opera di Austin*.

La distinzione foucaultiana si basa, infatti, su una definizione ristretta, austiniana del concetto di performativo come enunciato inserito in un quadro istituzionale dato, che produce effetti prevedibili (contro il rischio indeterminato a cui apre la parresia), non necessita di un rapporto personale tra il soggetto e l'enunciato (all'opposto del patto parresiastico), e implica un certo statuto sociale dell'enunciatore (al contrario della soggettivazione libera del parresiasta). Tale divaricazione viene tuttavia a cadere se si considera l'accezione contemporanea, post-austiniana, di performatività. Al netto delle differenze tra gli autori<sup>156</sup>,

---

<sup>155</sup> J. Butler, *Wrong-doing, truth-telling. The case of sexual avowal*, in L. Cremonesi, O. Irrera, D. Lorenzini, M. Tazzioli (a cura di), *Foucault and the making of subjects*, op. cit., p. 86.

<sup>156</sup> Non ci è possibile, in questa sede, diffonderci in una trattazione approfondita dello sviluppo del concetto di performatività a partire dalla sua originaria formulazione austiniana: ci limitiamo, dunque, a fornirne un quadro riassuntivo. Dopo il tentativo di sistematizzazione degli enunciati performativi proposto da Searle, in sostanziale continuità con l'impianto di Austin, Derrida ha proposto una ridefinizione del concetto basata sull'idea di iterabilità, secondo la quale l'enunciato performativo non trova il suo fondamento in un contesto istituzionale, ma crea e potenzialmente trasforma quest'ultimo attraverso la sua ripetizione priva di origine. Prendendo le mosse dalla riformulazione derridiana, Felman ha posto l'accento sulla necessaria interrelazione tra

infatti, quest'ultima identifica in generale il processo di costruzione continuamente rinnovato e rilanciato di un'identità che, essendo priva di fondamenti, non ha altra sostanza al di fuori di esso; processo che si dispiega sempre in un contesto storico e sociale determinato, entro cui trova al contempo i materiali e le condizioni di possibilità della propria azione formativa e trasformativa. Scrive Butler:

---

corpo e linguaggio che caratterizza l'attività performativa, sviluppata poi da Sedgwick nella coppia performance-performatività. Butler ha, dal canto suo, ripreso e sistematizzato le osservazioni di Felman e Derrida, costruendo una teoria generale della performatività di genere che ha poi sviluppato in un modello generale della formazione dell'identità singolare e collettiva. Più di recente, Cavell è tornato a confrontarsi con l'opera di Austin e in particolare con la distinzione, ivi abbozzata, tra dimensione illocutoria e perlocutoria del performativo (rispettivamente, l'atto compiuto attraverso l'enunciazione performativa e gli effetti ottenuti attraverso quest'ultima: ad es., sposare una coppia e provocare la commozione dei partecipanti alla cerimonia) per proporre l'idea di un *enunciato passionale* [passionate utterance], pertinente all'ambito del perlocutorio, da contrapporre al performativo colto soltanto nella sua natura illocutoria: dove il primo sarebbe in grado di produrre trasformazione etica e politica, il secondo non potrebbe al contrario fare altro che confermare e riprodurre il contesto istituzionale a cui inerisce. Sono da ultimo definibili come modelli di performatività politica le teorie del discorso politico e della costruzione delle identità collettive proposte da Laclau-Mouffe e da Žižek, che presentano tuttavia riferimenti in buona parte eterogenei rispetto alla linea, per così dire, classica di sviluppo dell'idea di performatività che abbiamo appena descritto sommariamente. Il dibattito sul concetto di performatività, dapprima limitato all'ambito della filosofia del linguaggio, ha assunto via via dimensioni sempre più interdisciplinari, finendo per influenzare vaste aree delle scienze umane come gli studi teatrali, i queer studies, la critica letteraria e artistica, la sociologia e l'antropologia. Cfr. J. L. Austin, *How to do things with words*, Oxford University Press, Oxford-New York 1962, trad. it. *Come fare cose con le parole*, Marietti, Genova 1987; J. Searle, *Expression and meaning: studies in the theory of speech acts*, Cambridge University Press, Cambridge 1979; J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Les éditions de minuit, Paris 1972, trad. it. *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997; S. Felman, *Le scandal du corps parlant*, Seuil, Paris 1980; E. K. Sedgwick, A. Parker (a cura di), *Performativity and performance*, Routledge, London-New York 1995; J. Butler, *Gender trouble*, Routledge, London-New York 1990; ead., *Bodies that matter*, Routledge, London-New York 1993; ead., *Excitable speech. A politics of the performative*, Routledge, London-New York 1997; S. Cavell, *Philosophy the day after tomorrow*, op. cit.; S. Žižek, *The sublime object of ideology*, Verso, London-New York 1989, trad. it. *L'oggetto sublime dell'ideologia*, Ponte alle grazie, Milano 2014; E. Laclau, C. Mouffe, *Hegemony and socialist strategy*, Verso, London-New York 1985, trad. it. *Egemonia e strategia socialista*, il melangolo, Genova 2011. Per un'introduzione generale al dibattito specificamente filosofico sul tema, si veda J. Loxley, *Performativity*, Routledge, London-New York 2006.

Concepire la performatività come un'azione rinnovabile senza un'origine o una fine determinate suggerisce che il discorso non è in ultima istanza costretto né dallo specifico locutore né dal contesto che lo origina. Tale discorso non è definito soltanto dal contesto sociale, ma è caratterizzato dalla sua capacità di rompere con esso. Così, la performatività ha la sua propria temporalità sociale in cui è resa possibile precisamente dal contesto con il quale rompe.<sup>157</sup>

In questo quadro, come si vede, scompaiono i punti di irriducibilità tra drammatica e performatività segnalati da Foucault: nella sua accezione ampia, infatti, il performativo eccede il contesto istituzionale in cui pure trova la sua condizione di possibilità e, al contempo, produce soggettività in luogo di presupporre un'identità statutaria per poter funzionare. Riassume Sforzini, riferendosi esplicitamente alla teoria butleriana della performatività:

Quando Foucault [...] rimarca [...] la distanza tra l'enunciato performativo descritto da Austin e la *parresia* come *dir-vero* drammatico, segue la stessa via che distingue il performativo artistico e teatrale dal performativo linguistico: il discorso drammatico della verità rintracciato da Foucault, così come un'estetica del performativo, non si fondano su statuti individuali predeterminati ma creano nuove forme di soggettività; non possono essere analizzati con definizioni preliminarmente costruite di vero e falso, efficacia e inefficacia; costruiscono la realtà, certamente, ma in una maniera aperta e imprevedibile.<sup>158</sup>

Se con la categoria di drammatica Foucault scopre dunque la dimensione della performatività, diviene possibile definire la *parresia*, in quanto «drammatica politica del discorso vero»<sup>159</sup>, come una forma di performatività politica. Per comprenderne la natura specifica, intraprendiamo a questo punto la nostra rilettura.

---

<sup>157</sup> J. Butler, *Excitable speech. A politics of the performative*, op. cit., p. 40.

<sup>158</sup> A. Sforzini, *Les scènes de la vérité. Michel Foucault et le théâtre*, Le bord de l'eau, Lormont 2017, p. 230; cfr. anche nota 3, ibidem. Un'attenzione alle «dimensioni illocutoria e perlocutoria del linguaggio» era già stato puntualmente notato dai curatori del corso di Lovanio: cfr. F. Brion, B. Harcourt, *Situazione del corso*, in M. Foucault, *Mal fare, dir vero. Funzione della confessione nella giustizia. Corso di Lovanio (1981)*, op. cit., p. 297.

<sup>159</sup> M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, op. cit., p. 74.

Il punto di partenza obbligato per i nostri scopi è costituito dallo studio di quella che Foucault considera la forma più antica di *parresia*, quella politica o democratica dell'età periclea, messa a tema in particolare nell'opera di Polibio. Foucault prende in particolare le mosse da un testo in cui lo storico greco propone una definizione peculiare della costituzione degli Achei, cioè della democrazia. Secondo Polibio, quest'ultima sarebbe caratterizzata da due elementi portanti: da un lato l'*isegoria*, e dall'altro, appunto, la *parresia*<sup>160</sup>. Apparentemente le due nozioni sembrano piuttosto indifferenziate, facendo entrambe riferimento alla libertà di parola che caratterizza il regime democratico ateniese. E, tuttavia, esse risultano significativamente distinte: la prima identifica infatti, propriamente, il diritto costituzionale all'eguaglianza nella presa di parola pubblica, ossia «la possibilità data a ogni individuo [...] di aver accesso alla parola [...], il diritto statutario di parlare»<sup>161</sup>; la seconda, al contrario, non è affatto descritta come un diritto. Lungi dall'essere «uno statuto, una posizione statica, un carattere classificatorio», infatti, essa fa piuttosto riferimento a quella dinamica costitutivamente agonistica entro cui si dispiega il gioco del «parlar vero per dirigere la città, in una posizione di superiorità in cui si è in gara perpetua con gli altri»<sup>162</sup>. Il rapporto tra *isegoria* e *parresia* corrisponde insomma a quello tra una forma costituzionale e il gioco politico effettivo che essa permette: come riassume Foucault, «l'*isegoria* definisce semplicemente il quadro costituzionale e istituzionale in cui la *parresia* si giocherà come libera e quindi coraggiosa attività di individui che si fanno avanti, che prendono la parola, che tentano di persuadere e che dirigono gli altri, con tutti i rischi che tutto questo comporta»<sup>163</sup>.

Ora, la relazione tra i due poli in oggetto, e in generale tra la democrazia come infrastruttura istituzionale e il gioco *parresiastico*, è tutt'altro che semplice e priva di tensioni. Si tratta, al contrario, di un equilibrio estremamente precario, causato dalla circolarità peculiare che lega le due nozioni: da un lato, infatti, la *parresia* come discorso vero può evidentemente esercitarsi soltanto nel quadro istituzionale garantito dal regime democratico, che a sua volta ne ha un bisogno essenziale poiché è grazie al gioco *parresiastico* che la democrazia funziona

---

<sup>160</sup> Ivi, p. 147.

<sup>161</sup> Ivi, p. 148, p. 155.

<sup>162</sup> Ivi, pp. 154-155.

<sup>163</sup> Ivi, p. 155.

concretamente, che le decisioni politiche vengono effettivamente prese; dall'altro, però, la sua natura agonistica introduce inevitabilmente delle differenze che minano alla base la struttura egualitaria che pure la rende possibile. Parresia e democrazia sono dunque legate da un rapporto paradossale: «non vi è discorso vero senza democrazia, ma il discorso vero introduce nella democrazia stessa delle differenze. Non vi è democrazia senza discorso vero, ma la democrazia minaccia l'esistenza stessa del discorso vero»<sup>164</sup>.

Foucault tematizza ulteriormente questo rapporto attraverso l'introduzione di un'ulteriore coppia oppositiva, grazie alla quale la natura della parresia viene chiarita in modo decisivo. Egli nota infatti come isegoria e parresia rimandino a due campi di problematizzazione, a due insiemi di questioni politiche nettamente distinte.

La prima rileva, infatti, dalla sfera della *politeia*, che pertiene ai problemi «della costituzione, del quadro che definisce lo statuto dei cittadini, i loro diritti, il modo in cui prendono le loro decisioni, il modo in cui scelgono i loro capi»<sup>165</sup>; la seconda origina invece dalla dimensione della *dynasteia*, che identifica «i problemi del gioco politico, cioè della formazione, dell'esercizio, della limitazione, della garanzia così fornita all'ascendente che viene esercitato da certi cittadini su certi altri», ma anche «l'insieme dei problemi, delle procedure e delle tecniche con cui questo potere si esercita (essenzialmente nella democrazia greca [...]: il discorso, il discorso vero [...])», nonché, infine, «il problema di che cos'è in se stesso l'uomo politico: in se stesso, nel suo personaggio specifico, nelle sue qualità, nei suoi rapporti con sé e con gli altri, in ciò che è moralmente, nel suo *ethos*»<sup>166</sup>. La *dynasteia* è insomma «il problema del gioco politico, delle sue regole, dei suoi strumenti, dell'individuo stesso che lo pratica»<sup>167</sup>.

Foucault precisa a questo punto che le questioni della *dynasteia* corrispondono senza residui con i «problemi della governamentalità», ovvero «delle relazioni di potere immanenti a una società», risultando così nettamente distinti dalle problematiche relative al «sistema giuridico-istituzionale»<sup>168</sup>. Inoltre, prendendo implicitamente posizione

---

<sup>164</sup> Ivi, p. 179.

<sup>165</sup> Ivi, p. 156.

<sup>166</sup> Ibidem.

<sup>167</sup> Ibidem.

<sup>168</sup> Ivi, p. 157.

all'interno di un dibattito a lui piuttosto estraneo, associa la *dynasteia* a quella che denomina *politica*, ammonendo in maniera perentoria contro il rischio di confondere quest'ultima con il *politico*: «i problemi della *dynasteia* [...] sono i problemi della politica, e niente mi sembra più pericoloso del ben noto slittamento dalla politica al politico, usato al maschile (“il” politico)»<sup>169</sup>. Come nota correttamente Gros, il riferimento è ai teorici dell'istituzione simbolica legati alla rivista *Socialisme ou barbarie*, e in particolare all'opera di Lefort<sup>170</sup>, e i termini della critica, per quanto ellittici, sono piuttosto chiari: questi autori tendono, secondo Foucault, a fornire un'immagine del politico che non solo risulta schiacciata sulla dimensione della *politeia*, ma ne assolutizza al contempo i tratti dando a quest'ultima una dimensione addirittura ontologica.

La tesi principale di Lefort e Castoriadis<sup>171</sup> sostiene infatti la corrispondenza del politico con la sfera dell'*istituzione simbolica del sociale*: per questi autori, in altre parole, il politico è propriamente parlando il gesto divisivo che istituisce il campo in cui il conflitto interno a ogni corpo sociale può dispiegarsi, e di conseguenza non c'è in questa prospettiva dimensione del politico al di fuori di tale operazione ordinatrice – molto semplicemente perché, “prima” di quest'ultima, non abbiamo a disposizione una griglia di intelligibilità simbolica per distinguere le diverse parti in gioco. Così facendo, però, Lefort e Castoriadis stanno, nei termini di Foucault, escludendo che possa esserci politica al di fuori della *politeia*, o, il che è lo stesso, che la politica presupponga inevitabilmente una qualche attività di messa in forma del conflitto, e dunque l'implementazione del quadro istituzionale entro cui esso si dispiega assumendo una figura riconoscibile. L'istituzione simbolica con cui il politico si identifica è insomma, per essi, una sorta di istituzione originaria, il gesto che rende possibile l'ordinamento istituzionale in quanto tale. L'inevitabile conseguenza, per Foucault, è quella di

---

<sup>169</sup> Ivi, p. 156.

<sup>170</sup> Cfr. ivi, p. 166 nota 7.

<sup>171</sup> Non possiamo che limitarci, in questa sede, ad una presentazione estremamente sommaria del pensiero dei due autori in oggetto, dei quali si veda almeno C. Lefort, *Essais sur le politique*, Seuil, Paris 1986 e C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris 1975.

mascherare il problema e l'insieme dei problemi specifici che sono quelli della politica, della *dynasteia*, dell'esercizio del gioco politico come campo di esperienza, con le sue regole e la sua normatività: un gioco politico inteso come esperienza nella misura in cui è indicizzato al dire-il-vero e nella misura in cui implica, da parte dei suoi attori, un certo rapporto con sé e con gli altri.<sup>172</sup>

Dopo aver dispiegato questa serie di coppie dicotomiche (parresia/isegoria, *dynasteia/politeia*, politica/politico) Foucault procede finalmente ad una definizione generale: in netto contrasto con le prospettive appena analizzate e l'eclissamento da esse operato della dimensione della politica, la parresia è al contrario «molto precisamente una nozione che serve da cerniera tra ciò che appartiene alla *politeia* e ciò che appartiene alla *dynasteia*, tra ciò che rientra nel problema della legge e della costituzione e ciò che rientra nel gioco politico effettivo»<sup>173</sup>. In altri termini, *pur appartenendo alla dimensione della magmaticità delle relazioni di potere, allo scontro agonistico della politica, la parresia si dà sempre all'interno di un determinato quadro istituzionale, eccedendolo in quanto, propriamente, essa è lo spazio della sua possibile ridefinizione*. Come ha ben spiegato Balibar, «il tratto comune degli interventi parresiasti [sic], al contrario di ogni conferma dell'ordine del discorso per come era stato dato in precedenza, con le sue distribuzioni e le sue garanzie, è quello di “aprire uno spazio di indeterminazione”, o come potremmo dire anche di sospendere la validità della norma [...] per eventualmente ricrearla»<sup>174</sup>. Ed è in questo senso che Foucault può dire che essa è cerniera: essa costituisce, infatti, il *tramite* tra il gioco agonistico in cui si decide costantemente della forma e dello statuto della comunità politica e le istituzioni storiche e contingenti che essa si dà. La *politeia*, la forma costituzionale, può così evitare di cristallizzarsi in una forma consolidata e trasformarsi in un mero proceduralismo, al costo tuttavia di assegnare un posto a ciò che la

---

<sup>172</sup> M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, op cit., p. 157.

<sup>173</sup> Ibidem.

<sup>174</sup> É. Balibar, *Sulle parrhèsia(e) di Foucault*, art. cit., pp. 79-80, corsivo dell'autore. Una posizione simile, pur se articolata all'interno di un contesto teorico in parte diverso, si ritrova in M. Lazzarato: si veda M. Lazzarato, *Enunciazione e politica. Una lettura parallela della democrazia: Foucault e Rancière*, *Materiali Foucaultiani III*, 5-6 (2014), pp. 113-134.

deborda da ogni lato e costituisce una minaccia continua alle sue strutture istituzionali.

Si sarà a questo punto già riconosciuto nella nozione di politica elaborata in questo contesto da Foucault quella di *politico* da noi definita nel paragrafo precedente, ed è appena necessario sottolineare come essa risulti opposta all'accezione assegnata allo stesso termine da Lefort e Castoriadis. Risulta allora agevole, utilizzando lo strumentario concettuale da noi fin qui elaborato, parafrasare la definizione foucaultiana nel modo seguente: *la parresia è una forma di performatività politica il cui scopo è mantenere aperto lo spazio del politico, riportando dunque costantemente la polis al momento della sua ridefinizione possibile, alla sua assenza di fondamento o, il che è lo stesso, al politico in quanto limite della sua chiusura identitaria.*

Ora, tale definizione non costituisce affatto il punto di arrivo della riflessione foucaultiana, quanto piuttosto la sua premessa generale. Foucault prende infatti le mosse da essa, nonché dalla rete complessa di opposizioni concettuali su cui è costruita, per intraprendere una lunga e complessa genealogia dell'evoluzione storica delle pratiche parresastiche nell'Antichità, che lo occuperà fino alla sua scomparsa. In quanto segue dipaneremo i fili di tale ricostruzione, guidati da tre tesi fondamentali:

In primo luogo, *che l'intera storia della parresia sia leggibile come successione di diverse configurazioni nel rapporto variabile tra l'istanza parresistica vera e propria, la dimensione politica della dynasteia, e quelli che vorremmo definire come i vettori di immunizzazione<sup>175</sup> con cui essa è per definizione in contatto, vale a dire quelle istanze che tendono irresistibilmente alla chiusura dello spazio del politico che la parresia funziona al contrario mantenendo aperto.*

In secondo luogo, *che tale ricostruzione culmini nella parresia cinica in quanto forma più pura di parresia, pratica parresistica assoluta, in un senso che sarà nostro compito esplicitare nel corso della trattazione.*

In terzo e ultimo luogo, *che sia proprio nella parresia cinica in quanto compimento di tale genealogia che vada riconosciuta la*

---

<sup>175</sup> Per questa accezione del concetto di immunizzazione ci riferiamo esplicitamente ai lavori di Esposito: cfr. in particolare R. Esposito, *Immunitas*, Einaudi, Torino 2002.



*proposta politica generale a cui quella stessa ricostruzione genealogica era finalizzata.*

Dedichiamoci dunque, al fine di dimostrare le nostre proposizioni, al compito teorico appena esplicitato.

Nell'insieme composito delle sue ricerche sulle pratiche parresiasitiche, Foucault propone, per tentativi successivi, molteplici classificazioni delle diverse forme da esse assunte nel corso dell'Antichità, talvolta in parziale contrasto l'una con l'altra<sup>176</sup>. Nella nostra trattazione, scegliamo di utilizzare come schema di riferimento quella senza dubbio più completa e soprattutto sistematica, sviluppata da Foucault in una serie di seminari sull'argomento tenuti all'università di Berkeley tra Ottobre e Novembre 1983. In essa, Foucault distingue le diverse forme di parresia secondo il tipo di articolazione che queste realizzano tra due elementi fissi – da un lato, il discorso, o *logos*; dall'altro, la *verità* – e un terzo elemento variabile e peculiare a ciascuna forma di discorso parresiasitico<sup>177</sup>, proponendo su questa base un resoconto della loro scansione storica – pur sottolineando come sia sostanzialmente scorretto intendere quest'ultima come una successione discreta, e come sia piuttosto necessario pensare a momenti di sovrapposizione e compresenza anche problematica tra le diverse modalità di parresia<sup>178</sup>.

Nel primo tipo di parresia, tematizzato in particolare nello *Ione* euripideo, *logos* e *verità* sono articolati all'elemento del *genos*, ossia della nascita, del lignaggio, del sangue. Nella lettura di Foucault<sup>179</sup>, la

---

<sup>176</sup> Le due principali differenze nelle diverse classificazioni fornite da Foucault riguardano, da un lato, lo statuto della figura di Socrate, e dall'altro di quella dei cinici: entrambe non vengono, in un primo momento, considerate figure parresiasitiche da Foucault. In particolare, entrambe sono escluse sia dalla prima trattazione sulla parresia, contenuta ne *L'ermeneutica del soggetto*, sia in una conferenza di poco successiva pronunciata a Grenoble: la figura di Socrate compare nel corso al *Collège de France* dell'anno successivo, mentre l'interesse per i cinici nasce successivamente a quest'ultimo corso, per venire compiutamente sviluppato solo ne *Il coraggio della verità*. Cfr. M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, op. cit., pp. 330 ss.; id., *La parresia*, op. cit., nonché l'accurato apparato critico a quest'ultimo testo a cura di H-P. Fruchaud e D. Lorenzini.

<sup>177</sup> Cfr. id., *Discours et vérité*, op. cit., pp. 203 ss.

<sup>178</sup> Cfr. *ivi*, pp. 206-207.

<sup>179</sup> Cfr. id. *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, op. cit., pp. 79 ss.

tragedia tematizza la conquista drammatica di una verità puramente umana, e non più religiosa o divina, in grado di fondare la comunità politica, riecheggiando così le origini del modello politico della *polis*: tuttavia, in uno sfasamento temporale tra l'ambientazione temporale del dramma e i suoi intenti politici e morali tipico della tragedia greca, tale rievocazione serve a Euripide per prendere posizione all'interno di un dibattito di stretta attualità.

L'intreccio narrativo è noto, e ruota attorno alla determinazione delle origini familiari di Ione: tale conoscenza risulta infatti strettamente necessaria a quest'ultimo per poter partecipare alla vita politica di Atene, cioè – in una sovrapposizione esplicita del testo euripideo – per poter esercitare la sua *parresia*. La verità sull'identità di Ione verrà alla fine svelata dalla madre Creusa a seguito di un lungo e inutile tentativo da parte di quest'ultima di far confessare il dio Apollo, vero padre di Ione: ed è precisamente sulla base di questa reticenza del dio, che costringe i protagonisti del dramma ad un'aleurgia totalmente umana, che Foucault può considerare lo Ione «il dramma greco sulla storia politica del dire-il-vero e al tempo stesso sulla sua fondazione, sia vera che leggendaria [...] in rapporto al dire-il-vero oracolare»<sup>180</sup>, in contrasto cioè con una fondazione ancora religiosa, non umana, della verità politica e della *polis*. Si tratta, in altri termini, della nascita della *parresia* come parola politica che, anche nella trattazione euripidea, non corrisponde né «al puro e semplice statuto di cittadino», né al «potere tirannico», ma piuttosto a «una parola che persuade coloro ai quali si comanda e che, all'interno di un gioco agonistico, lascia la libertà ad altri che vogliono anch'essi comandare», facendo «giocare questa parola vera, ragionevole, agonistica, questa parola di discussione nel campo della *polis*»<sup>181</sup>.

Tale modello di *parresia* risulta, come si vede, fortemente immunizzato da una fondazione su basi rigorosamente etniche della comunità: quest'ultima restringe infatti lo spazio del politico aperto dall'enunciazione *parresiastica*, escludendo chiunque non soddisfi i suoi ristretti requisiti d'accesso. Come si è detto, esso è al contempo rievocazione delle origini arcaiche della democrazia ateniese e proposta politica d'attualità: Euripide prende infatti in questo modo posizione all'interno del dibattito sulla crisi delle istituzioni democratiche ateniesi

---

<sup>180</sup> Ivi, p. 108.

<sup>181</sup> Ivi, p. 106.

successiva alla morte di Pericle, in cui «il popolo intero [...] aveva il diritto di voto e in cui al tempo stesso erano i migliori – e il migliore (Pericle) – a esercitare di fatto l'autorità e il potere politico», e in cui, dopo la scomparsa di quest'ultimo, si pone il problema di «sapere chi, nel quadro della cittadinanza legale, eserciterà effettivamente il potere [...], chi, rischiando eventualmente la propria vita, avrà la possibilità e il diritto di accedere alla parresia»<sup>182</sup>. Di fronte a una tale problematica, la soluzione euripidea si configura in termini fortemente conservatori, nostalgici e immunitari: devono essere infatti «l'appartenenza alla terra, l'autoctonia e il radicamento storico in un territorio» ad assicurare all'individuo «l'esercizio della parresia»<sup>183</sup>.

La crisi istituzionale e politica a cui Euripide risponde con una soluzione fortemente passatista è a sua volta leggibile nei termini di una contrapposizione tra un modello virtuoso e sofisticato di parresia, da un lato, e la sua degradazione apparentemente inarrestabile, dall'altro. Per quanto riguarda il primo, esso costituisce un avanzamento progressivo netto rispetto al modello euripideo, e risulta caratterizzato dalla sostituzione dell'elemento del *genos* con quello del *nomos*, cioè della legge e in generale del quadro costituzionale della città. Si tratta, naturalmente, della grande parresia politica periclea al suo apogeo, archetipo di quell'equilibrio fragilissimo tra democrazia e discorso vero che abbiamo esposto poco sopra. Pur sviluppandosi in un contesto in cui l'origine etnica gioca ancora un ruolo preponderante nelle modalità di accesso al gioco politico effettivo – per quanto sia da sottolineare l'allargamento delle possibilità di partecipazione politica grazie ad una serie di riforme democratiche culminanti proprio con l'età periclea –, tale forma di parresia realizza in termini generali uno stemperamento degli effetti di chiusura immunitaria esercitati dall'elemento del *genos*.

Il rapporto col *nomos* lascia infatti uno spazio molto più ampio al dispiegamento del gioco agonistico del politico attivato dalla pratica parresiastica, poiché quest'ultima non si rapporta più tanto con un lignaggio che la legittima, quanto piuttosto con un'infrastruttura giuridica e istituzionale che rende politicamente efficace spingendola sistematicamente ai suoi limiti, perseguendo un complesso bilanciamento. Si tratta di quello che Foucault, leggendo le versioni

---

<sup>182</sup> Ivi, p. 107.

<sup>183</sup> Ivi, p. 108.

tucididee dei celebri discorsi parresiastici di Pericle, chiama il «rettangolo della parresia», in cui «nel quadro della *politeia* [...] la *dynasteia*, l'ascendente di quelli che governano, si realizza in un discorso di verità: un discorso che appartiene loro personalmente e nel quale si identificano, a costo di assumersi un certo numero di rischi, che il persuasore e i persuasi concordano di condividere»<sup>184</sup>, e dove dunque i quattro vertici del quadro costituzionale, del gioco politico, del discorso vero e del coraggio risultano perfettamente in armonia.

La tensione inerente alla difficoltà di tale equilibrio, originata precisamente dalla possibilità rischiosa di ridefinizione costante dello statuto della comunità politica attivata dalla parresia, costituisce da un lato una dimostrazione ulteriore dell'avvenuto allargamento dello spazio del politico performato da quest'ultima; dall'altro, è all'origine del suo decadimento nella sua figura distorta, rappresentata naturalmente dalla cattiva parresia demagogica contro cui la trattatistica post-periclea lancerà a più riprese i suoi strali.

Tale forma di parresia, prova lampante della crisi inarrestabile del modello democratico ateniese, risolve infatti tale tensione attraverso quella che è chiaramente definibile come una violenta chiusura immunitaria dello spazio del politico e della comunità. Tutti i tratti utilizzati da Foucault per caratterizzarla, prendendo in particolare spunto dalle lucide descrizioni di Isocrate, puntano chiaramente in questa direzione.

Innanzitutto, in essa ormai «chiunque può parlare»<sup>185</sup>, snaturando così il complesso gioco agonistico della *dynasteia* in cui era necessaria la coraggiosa assunzione di un rischio per esporsi in assemblea; e ciò accade, in secondo luogo, proprio perché «il cattivo parresiasta [...] non dice quel che dice per manifestare la sua opinione [...] solo perché – e nella misura in cui – ciò che dice rappresenta l'opinione corrente, quella della maggioranza»<sup>186</sup>, vale a dire – in terzo luogo – che

questo falso discorso vero non ha come armatura il coraggio singolare di chi è capace, come poteva esserlo Pericle, di contrapporsi al popolo e di rivolgergli a sua volta dei rimproveri. Al posto di tale coraggio, troveremo individui che cercano solo

---

<sup>184</sup> Ivi, p. 172.

<sup>185</sup> Ivi, p. 177.

<sup>186</sup> Ivi, p. 178.

una cosa: garantire la propria sicurezza [...] con il piacere che fanno agli uditori blandendoli.<sup>187</sup>

La prestazione demagogica del cattivo parresiasta prende così la forma di un'adulazione sistematica delle opinioni della maggioranza e di una conferma retorica delle sue opinioni consolidate che finisce per richiudere definitivamente lo spazio del politico come dimensione di indeterminazione e rischio aperto dalla provocazione della *parresia* virtuosa, immunizzando la *polis* da quest'ultimo e cristallizzandola su un esasperato conformismo che non può che finire per inceppare il suo delicato funzionamento: quella «cesura necessaria, indispensabile e fragile che il discorso vero non può non introdurre in una democrazia»<sup>188</sup> scompare completamente.

Ora, è precisamente in questo contesto di crisi e decadenza della cultura e delle istituzioni politiche della *polis* ateniese che compare la figura di Socrate. La *parresia* socratica costituisce, nella ricostruzione di Foucault, una svolta d'importanza assolutamente epocale, che egli definisce come il passaggio dall'elemento del *nomos* a quello del *bios*, ovvero del modo di vita, della forma di vita etica del soggetto. Essa si configura infatti come provocazione etica universale, ingiunzione a prendersi cura di sé e ad armonizzare il proprio *ethos* con la propria condotta, il *bios* con il *logos*, ponendosi come *basanos* – pietra di paragone – per spingere i soggetti a *didonai logon*, a rendere conto della forma della propria esistenza:

Quando Socrate pone delle questioni sulla vita, sul *bios*, non sta domandando un racconto, ma pone delle questioni sul *logos*, il discorso ragionevole che organizza, che dona forma alla vita e attraverso il quale siamo capaci di giustificare ciò che facciamo e ciò che abbiamo fatto. Rendere conto, *didonai logon* della propria vita, non è fare il racconto della propria vita, è mostrare se si è capaci di mettere in evidenza l'esistenza di una relazione armonica tra il *logos* [...] e la propria maniera di vivere. L'inchiesta socratica non si occupa degli avvenimenti della vita; essa si occupa delle relazioni tra il *bios* come vita, come stile di vita, e il *logos*. [...] Ed è questo ruolo di Socrate, consistente nel domandare alle persone di rendere ragione, di rendere conto della loro vita, [...] che è descritto nel testo come il ruolo di un *basanos* [...]. Un *bios* che sembra ragionevole, virtuoso, o un *logos* che sembra ragionevole e virtuoso, lo

---

<sup>187</sup> Ibidem.

<sup>188</sup> Ivi, p. 179.

sono realmente? È grazie al ruolo basanico di Socrate, al suo ruolo di pietra di paragone che si può fare questa esperienza.<sup>189</sup>

Facendo giocare il discorso vero non più in un rapporto complesso con la discendenza o con l'ordinamento giuridico-istituzionale, ma con la forma di vita del singolo cittadino, la parresia socratica sembra comportare una netta depoliticizzazione della parresia. Il sospetto risulta ulteriormente aggravato dal fatto che essa si sviluppa in un momento storico – quello della tirannia che segue la caduta della democrazia periclea – in cui si assiste ad un drammatico restringimento delle possibilità di partecipazione alla vita politica della *polis*, un processo che per altro non farà che intensificarsi fino all'avvento delle monarchie ellenistiche. E tuttavia, come Socrate non si stanca d'altronde di ripetere, la sua parresia «intrattiene [...] un rapporto essenziale con la città»<sup>190</sup>. L'invito a prendersi cura di se stessi, infatti, è in realtà un'attività che mostra agli individui «come, per governare correttamente la città, tutti, in ogni modo, sono tenuti a governare se stessi: che si tratti di cittadini che debbano esprimere la loro opinione o di un sovrano che debba imporre le sue decisioni»<sup>191</sup>: essa si configura, in altre parole, come un processo di educazione costante al rapporto etico e politico con il proprio sé e con l'altro.

Lungi dal costituire un ripiegamento etico-individualistico, la parresia socratica realizza allora un inedito, e rivoluzionario, movimento di politicizzazione. In uno scarto decisivo rispetto alla parresia politica periclea, infatti, essa slega definitivamente la pratica parresiastica dal suo rapporto esclusivo con il funzionamento del regime democratico, producendo un effetto di «generalizzazione [...] del campo politico della parresia», che appare d'ora in avanti come «funzione necessaria e universale nell'ambito della politica, quale che sia la *politeia* con cui si ha a che fare»<sup>192</sup>. Essa, di conseguenza, non si dispiega più soltanto nella dimensione assembleare, ma si rivolge «almeno nella stessa misura [...] sia agli individui che alla collettività»<sup>193</sup>, rendendo così il *bios* del

---

<sup>189</sup> Id., *Discours et vérité*, op. cit., pp. 197-198.

<sup>190</sup> Id., *Il coraggio della verità. Corso al Collège de France (1983-1984)*, op. cit., p. 95.

<sup>191</sup> Id., *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, op. cit., p. 290.

<sup>192</sup> Ivi, p. 288.

<sup>193</sup> Ivi, p. 290.

soggetto, la sua intera forma di vita, una questione immediatamente politica.

La parresia socratica pone, in altre parole, il problema generale dell'armonizzazione del rapporto tra individuo e comunità, tra forma di vita individuale e collettiva, definendo quella coimplicazione necessaria tra governo di sé e governo degli altri che costituisce la sua cifra distintiva. Ed essa performa in questo modo una riapertura dello spazio del politico, una messa in questione dello statuto della *polis* che non avviene più tendendo i confini del *nomos*, ma attraverso la rivendicazione del proprio *bios*, cioè della necessità di riarticolare sempre nuovamente il rapporto tra il proprio *ethos* e la forma della comunità. La messa in questione dello statuto della polis avviene, in altri termini, *grazie all'assunzione della propria voce come capacità di costruzione etico-politica del sé*: ed è per questo motivo che riconosciamo, nella parresia socratica, quella che vorremmo definire la svolta perfezionista<sup>194</sup> della storia delle pratiche parresiastiche.

Tale svolta, tuttavia, pur ponendo con successo la questione del rapporto tra *bios* e *nomos*, finisce per lasciare il problema drammaticamente irrisolto. Si tratta di un nodo concettuale d'importanza fondamentale, a cui Foucault dedica non a caso grande spazio, e che è possibile delineare nel modo che segue.

Il movimento di politicizzazione generale dell'esistenza provocato dalla parresia socratica corrisponde, in maniera solo apparentemente paradossale, con un distacco dalla sfera politica in senso stretto. Mettendo in primo piano il problema etico-politico del *bios*, infatti, la parresia di Socrate si allontana inevitabilmente dalla dimensione del *nomos*, producendo uno scarto tra le due dimensioni che non è esito di un ritiro in un'esistenza privata e contemplativa ma, al contrario, effetto inevitabile di quello stesso allargamento dell'ambito del politico. È quella che Cavell ha definito «ironia fondante del perfezionismo», espressa dall'affermazione di Socrate «secondo cui il filosofo è disposto a prendere parte soltanto agli affari pubblici di quella

---

<sup>194</sup> Sulla natura perfezionista del socratismo si veda in generale S. Cavell, *Condizioni ammirevoli e avvilenti. La costituzione del perfezionismo emersoniano*, op. cit., pp. 71 ss.; id., *Cities of words. Pedagogical letters on a register of the moral life*, op. cit., pp. 313-339; A. Norris, *Political revisions: Stanley Cavell and political philosophy*, op. cit., pp. 82 ss.

città ideale di parole, ovunque essa si trovi»<sup>195</sup>, e dove questo stesso allontanarsi, la creazione di questo spazio, è un modo nuovo di rivolgersi alla città reale, accusandola di non praticare davvero la vera arte politica – che, paradossalmente, è proprio Socrate a praticare – e di non essere dunque ancora una città<sup>196</sup>. Ed è precisamente a questo spazio ambiguo che Foucault fa riferimento quando sottolinea la natura propriamente filosofica della *parresia* socratica e la relazione complessa che essa intrattiene, per definizione, con la politica: essa, infatti, non si esercita più *dentro* quest'ultima, ma *in rapporto* a quest'ultima<sup>197</sup>, non più all'interno del quadro immunizzante del *nomos*, ma ponendo la questione dell'effetto immunizzante del *nomos in quanto tale* rispetto alla politicità dell'esistenza, rispetto al *bios*. Riassume Foucault:

Nella forma dell'attività politica – direi diretta – la *parresia* socratica è negativa e personale. [...] Su un altro versante – nel campo politico costituito non dall'ascendente che si esercita sugli altri ma dall'appartenenza, dall'appartenenza a un campo politico – il filosofo, in quello stesso momento, deve essere *parresista*, nella misura in cui la formulazione e l'emergenza di questa verità potranno preservarlo da ciò che sarebbe per lui la cosa da evitare più di ogni altra: essere egli stesso l'agente dell'ingiustizia. Vedete che qui è davvero e sempre in questione il problema del soggetto, del soggetto politico: [...] ciò di cui si occupa la filosofia non è la politica. E non è nemmeno la giustizia e l'ingiustizia della città. Si occupa piuttosto della giustizia e dell'ingiustizia in quanto sono agite da qualcuno che è un soggetto attivo: attivo come cittadino, come suddito, eventualmente come sovrano. La questione della filosofia non è la questione della politica. È la questione del soggetto nella politica.<sup>198</sup>

E, tuttavia, dopo aver posto alla *polis* la questione rivoluzionaria del *bios*, minacciando in modo inedito le sue fondamenta, il socratismo si arresta precisamente su questa soglia, lasciando il problema aperto e la città lacerata. È in effetti proprio questo il senso del grande ciclo filosofico del processo e della morte di Socrate: *egli sfida il nomos rivendicando l'istanza del bios, e mostrando la loro reciproca incompatibilità, per poi accettare, nel suo martirio la condanna a morte*

---

<sup>195</sup> S. Cavell, *Condizioni ammirevoli e avvilenti. La costituzione del perfezionismo emersoniano*, op. cit., p. 84.

<sup>196</sup> Cfr. A. Norris, *Becoming who we are. Politics and practical philosophy in the work of Stanley Cavell*, op. cit., pp. 139-140.

<sup>197</sup> Cfr. M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, op. cit., p. 304.

<sup>198</sup> Ivi, p. 305.



*pronunciata dal primo*, mettendo a nudo definitivamente il conflitto che li oppone e che sembra privo di sbocchi. Ed è precisamente intorno alla risoluzione di questo conflitto essenziale che si giocherà, secondo Foucault, l'intera storia successiva delle pratiche parresiatriche, che si divaricherà in due distinte, nonché opposte, discendenze filosofico-politiche dell'insegnamento socratico: da una parte il platonismo, e dall'altra la tradizione cinica.

Per ciò che riguarda il primo, esso risulta, scrive Foucault, interamente riassumibile nei termini di un tentativo di ricucitura dello strappo flagrante tra *bios* e *nomos*: «per il platonismo, il problema sarà di definire la possibilità di una coincidenza tra la parresia politica e la parresia etica, tra il gioco politico tra *logos*, la verità e il *nomos*, e il gioco etico tra *logos*, verità e *bios*»<sup>199</sup>. È in vista di tale scopo che Platone, prolungando in particolare il tipo di interrogazione socratica contenuta nell'*Alcibiade* – in cui la questione era quella di cogliere la natura del sé di cui ci si deve occupare – sviluppa la cura di sé socratica in direzione di una metafisica dell'anima che, come abbiamo già avuto modo di notare, si allontana in modo definitivo dalla tradizione perfezionista dell'estetica dell'esistenza<sup>200</sup>. Il problema fondamentale diviene così quello di cogliere la natura ontologica di un sé inteso ormai non più in termini di *bios*, ma di *psykhé*, al fine di inserirlo armonicamente nell'ordine della città, inaugurando in altri termini «quello che sarà il luogo del discorso metafisico, quando esso dovrà dire all'uomo che ne è del suo essere e quali sono le conseguenze, in termini di etica e di regole di condotta, di questo fondamento ontologico dell'essere umano»<sup>201</sup>. Il monumentale impianto concettuale della metafisica platonica risolve così la frattura tra forma etica del soggetto e forma politica della comunità, tra *bios* e *nomos*, attraverso il ricorso al piano trascendente della teoria delle idee e della natura dell'anima, nonché alla teorizzazione, nella *Repubblica* e nelle *Leggi*, di una città ideale basata su tale fondazione metafisica.

In tale contesto, la pratica parresistica subisce una trasformazione profonda. La morte di Socrate costituisce, in Platone, la prova definitiva dell'impossibilità di trovare un posto per il discorso

---

<sup>199</sup> Id., *Discours et vérité*, op. cit., p. 205.

<sup>200</sup> Cfr. id., *Il coraggio della verità. Corso al Collège de France (1983-1984)*, op. cit., pp. 156 ss.

<sup>201</sup> Ivi, p. 158.

vero all'interno della democrazia: secondo quest'ultimo, infatti, «la struttura della democrazia non consent[e] di dare riconoscimento e di lasciare spazio alla differenziazione etica. L'assenza di uno spazio per l'*ethos* fa sì che nella democrazia la verità non trovi posto e non possa essere intesa»<sup>202</sup>. Di conseguenza, per continuare ad avere un effetto sulla politica, essa si trasforma in un dialogo tra il filosofo e il Principe in cui il primo assume il ruolo di educatore e consigliere politico del secondo: la formazione dell'*ethos* e della *psykhe* del sovrano, obiettivo per altro drammaticamente fallito da Platone nelle sue vicende siracusane, sostituiscono così la *polis* come obiettivo dell'allocuzione del parresiasta. Come riassume Foucault,

attraverso questa evoluzione – da un lato questa critica della democrazia come luogo della parresia, dall'altro lato questa valorizzazione della monarchia o del potere personale come luogo della parresia – [...] la parresia appare ora [...] come una pratica dotata di un suo correlato privilegiato, di un suo principale punto di applicazione: non la città o il corpo dei cittadini da convincere e da trascinare, ma qualcosa che è al tempo stesso un interlocutore al quale si rivolge e un ambito in cui essa produce i suoi effetti. La *psykhe* (l'anima) dell'individuo rappresenta tale interlocutore e tale ambito. Si passa dunque [...] dalla *polis* alla *psykhe* come correlato essenziale della parresia.<sup>203</sup>

Il significato generale dell'evoluzione specificamente platonica delle pratiche parresiastiche in relazione al nostro paradigma di lettura appare evidente: Platone reagisce alla fine tragica del socratismo e alla frattura aperta dalla sua parresia attraverso lo sviluppo di una metafisica in grado di ricomporre il rapporto tra *bios* e *nomos*, al prezzo però di un abbandono parallelo e definitivo dell'istanza perfezionista e dallo spazio politico democratico. Così facendo, egli configura *una chiusura immunitaria senza precedenti della pratica parresiastica*: come ha rimarcato Lemm utilizzando un paradigma di lettura in parte sovrapponibile al nostro, nella «parresia socratico-platonica [...] la verità appare come un dispositivo immunitario [...] riflette un'idea inerentemente immunitaria di politica»<sup>204</sup>. Tale parresia, infatti, non ha più lo scopo di riaprire lo spazio del politico, ma di ricomporre,

---

<sup>202</sup> Ivi, p. 72.

<sup>203</sup> Ibidem.

<sup>204</sup> V. Lemm, *The embodiment of truth and the politics of community*, in V. Lemm, M. Vatter (a cura di), *The government of life. Foucault, biopolitics, and neoliberalism*, op. cit., pp. 209, 211.

nell'anima del sovrano – e, *a fortiori*, nella comunità politica da esso governata – lo scarto tra *bios* e *nomos*, attraverso una educazione dell'anima che tende irresistibilmente a sovrapporre i due termini nella figura, paradigmatica della riflessione politica platonica, del filosofo-re. Non a caso, riassumendo quanto appena detto, Foucault sottolinea che, se la questione (perfezionista) del sé è legata «al problema del governo» e dunque, come sappiamo, della *dynasteia*, la teoria dell'anima rimanda, inevitabilmente, «al problema politico della *politeia*»<sup>205</sup>, tendendo di conseguenza all'immunizzazione dello spazio della prima.

Ora, di fronte a questa discendenza del socratismo, dall'incalcolabile influenza sulla storia della riflessione occidentale sulla politica, il cinismo si configura, agli occhi di Foucault, come una linea radicalmente alternativa. In esso, infatti, non sarà affatto questione di ritrovare una relazione armonica tra *bios* e *nomos*, ma al contrario di *rendere insanabile il conflitto che li divide*:

Nella tradizione cinica, che proviene anch'essa da Socrate, l'opposizione [tra *bios* e *nomos*] sarà [...] totale; o, più precisamente, il filosofo cinico sarà considerato in questa tradizione come il solo in grado di giocare il gioco parresiasico, e lo giocherà secondo un'attitudine in permanenza negativa, in una critica permanente di ogni genere di istituzione politica, di ogni tipo di *nomos*.<sup>206</sup>

Ed è precisamente attraverso questa estremizzazione della provocazione socratica che la parresia cinica finisce per configurare l'incarnazione più pura dell'istanza parresiasica, illuminandone per ciò stesso il significato politico generale: è quanto ci proponiamo di mostrare di seguito.

Se lo sviluppo specificamente platonico della cura di sé e della parresia socratica trovava il suo archetipo nell'*Alcibiade*, la tradizione cinica si inserisce piuttosto nell'immagine del socratismo restituita dal *Lachete*. In quest'ultimo dialogo, a partire dal medesimo punto di avvio costituito dalla necessità di curarsi di sé, «l'instaurazione di se stessi non avviene più nella forma della scoperta di una *psykhe* come realtà ontologica distinta dal corpo, ma come un modo di vivere e di fare», cioè, naturalmente, «come *bios*, [...] come vita e modo di vivere», e determinando di conseguenza «un modo di dire-il-vero che non definisce

---

<sup>205</sup> M. Foucault, *Dire vrai sur soi-même*, op. cit., p. 239.

<sup>206</sup> Id., *Discours et vérité*, op. cit., p. 205.

il luogo di un possibile discorso metafisico», ma «un modo di dire-il-vero che ha il ruolo e il fine di dare a questo *bios* (a questa vita, a questa esistenza) una certa forma»<sup>207</sup>. Dove dunque Platone, sostituendo, come abbiamo visto, il *bios* con la *psyche* come principio della cura di sé finiva per smarcarsi dalla linea perfezionista dell'estetica dell'esistenza, la tradizione cinica vi si inserisce al contrario pienamente. Tale ripresa si accompagna, tuttavia, ad un inedito e complesso movimento di radicalizzazione dell'insegnamento socratico il cui esito è per l'appunto, un'esacerbazione assoluta del conflitto tra *bios* e *nomos*, e che si riverbera in maniera molto significativa sulla pratica parresiastica.

La parresia cinica si fa infatti immediatamente militanza totalizzante, in cui il veicolo dell'allocuzione parresiastica smette di essere il solo discorso per diventare l'intera forma di vita del parresiasta. In altre parole, lo spazio tra *logos* e *bios*, tra discorso vero e forma di vita, che ancora sussisteva nel modello socratico di parresia collassa nel cinismo in una sovrapposizione senza residui:

Il cinismo non si accontenta insomma di abbinare o di far corrispondere, in un'armonia o in un'omofonia, un certo tipo di discorso e una vita conforme ai principi enunciati nel discorso. Il cinismo associa il modo di vita e la verità in una forma molto più concisa, molto più precisa. Fa della forma dell'esistenza una condizione essenziale del dire-il-vero. Fa della forma dell'esistenza la pratica di riduzione che lascerà spazio al dire-il-vero. Infine, fa della forma dell'esistenza un modo di rendere visibile, nei gesti, nel corpo, nella maniera di vestirsi, nella maniera di comportarsi e di vivere, la verità stessa. Insomma, il cinismo fa della vita, dell'esistenza, del *bios*, ciò che potremmo chiamare un'aleturgia, una manifestazione della verità.<sup>208</sup>

La parresia cinica è, in altri termini, «una forma di vita intesa nel senso più concreto e materiale del termine», «testimonianza di verità offerta nel corpo e attraverso il corpo», «stile di vita» attraverso cui «il corpo stesso della verità è reso visibile, e risibile: una vita concepita come presenza immediata, eclatante e selvaggia della verità»<sup>209</sup>. Essa sembra, al limite, disfarsi interamente del *logos*, farsi provocazione muta, performance puramente corporea e animale. Si tratta, tuttavia, di una percezione fuorviante: l'indistinzione tra *bios* e *logos* realizzata

---

<sup>207</sup> Id., *Il coraggio della verità. Corso al Collège de France (1983-1984)*, op. cit., pp. 158-159.

<sup>208</sup> Ivi, p. 170.

<sup>209</sup> Ivi, p. 171.

dalla parresia cinica, infatti, lungi dal costituire una riduzione al silenzio, rende al contrario ancora più evidente, rispetto all'archetipo socratico, la sua natura di *voce*. La soggettivazione cinica in quanto forma di vita militante, infatti, si concretizza innanzitutto in un'espressività radicale, mostrando in altre parole un «registro espressivo» che «sarà [...] molto più largo di quello del semplice discorso e della parola»<sup>210</sup> e che riecheggia in modo evidente l'opera wittgensteiniana, come è stato opportunamente sottolineato<sup>211</sup>. Tale espressività si accompagna inoltre, inevitabilmente, ad un'esposizione esorbitante, secondo quell'imbricazione che definisce, come sappiamo, la soggettività riconcepita in termini di voce: nella parresia cinica, in effetti, «in tutti i significati del verbo francese, si “espone” la propria vita»<sup>212</sup>, e la vita cinica è di conseguenza vita non dissimulata, eclatante, totalmente visibile, in cui «non c'è intimità, non c'è segreto, non può esserci assenza di pubblicità»<sup>213</sup>.

Questa trasformazione in forma di vita militante della parresia cinica rileva a sua volta naturalmente dal nuovo obiettivo che essa si pone, e che completa il suo processo di radicalizzazione della parresia socratica: vale a dire, la messa in questione continua e infinita di ogni legge, di ogni costume, di ogni valore su cui la *polis* si fonda, cioè la critica infinita ad ogni *nomos* inteso nel suo senso più generale. La parresia cinica prende così la forma di una «lotta contro consuetudini, convenzioni, istituzioni, leggi», un'aggressione «esplicita, volontaria e costante» contro «abitudini, modi di fare, [...] organizzazioni politiche o convenzioni sociali»<sup>214</sup>, esercitata attraverso una performance pubblica e scandalosa, una teatralizzazione e drammatizzazione costante di una forma di vita che è in se stessa un atto d'accusa rivolto *contro* la *polis* dall'interno della *polis* stessa, di quello spazio cioè che il platonismo aveva voluto abbandonare e a cui il cinismo torna in modo estremamente dissacrante e violento.

---

<sup>210</sup> O. Irrera, “Work on philosophy is really more a work on oneself”. *Le travail de soi sur soi chez Foucault et Wittgenstein*, op. cit., p. 257.

<sup>211</sup> Cfr. *ivi*, passim.

<sup>212</sup> M. Foucault, *Il coraggio della verità. Corso al Collège de France (1983-1984)*, op. cit., p. 226.

<sup>213</sup> *Ivi*, p. 243.

<sup>214</sup> *Ivi*, p. 268.

Tale aggressione al *nomos* riassume il senso generale della massima cinica per eccellenza, associata regolarmente dalla dossografia antica a Diogene e agli altri cinici celebri: quel *parakharattein to nomisma* (alterare, cambiare il valore della moneta) in cui, nota Foucault<sup>215</sup>, risuona chiaramente il termine *nomos*, e che esprime appunto il principio di «rompere con la consuetudine, di cambiarla, di infrangere le regole, le abitudini, le convenzioni e le leggi»<sup>216</sup>, mettendo in questo modo in questione le forme di vita tradizionali della comunità, per mostrare che – come per una moneta svalutata – il loro valore nominale non corrisponde affatto a quello reale. In altri termini, il cinico pone alla città una questione fondamentale, che caratterizza interamente la sua attività parresiasica, e che Foucault esprime come segue: «la vita, per essere veramente vita di verità, non deve forse essere una vita altra, una vita radicalmente e paradossalmente altra? Radicalmente altra: cioè in rottura totale, da tutti i punti di vista, con le tradizionali forme di esistenza»<sup>217</sup>.

Questa vera vita come vita altra, tuttavia, non corrisponde affatto ad un modello di vita definito, ad una proposta etico-politica ideale per la città e per i suoi cittadini. La verità che informa la soggettivazione cinica, il contenuto della sua voce, non ha la forma platonica di una metafisica. Al contrario, la parresia cinica stabilisce – in un gesto decisivo che costituisce la sua specificità più propria, il suo nucleo più profondo – *un'inedita corrispondenza tra verità e alterità*: come scrive Foucault nelle ultime parole del suo ultimo corso al Collège de France, dal tono inevitabilmente testamentario, «non vi è instaurazione della verità senza una posizione essenziale dell'alterità», poiché «la verità non è mai il medesimo»<sup>218</sup>. Egli specifica poi come tale alterità, che nella tradizione platonica assumerà la forma (metafisica) dell'altro mondo, prenda appunto nel cinismo la forma (perfezionista) della «vita altra»<sup>219</sup>.

È precisamente in questo passaggio fondamentale che è necessario individuare il significato etico-politico complessivo della parresia cinica. Sovrapponendo verità e alterità, infatti, quest'ultima si configura infine come una voce che ha il solo scopo di rimettere

---

<sup>215</sup> Cfr. *ivi*, p. 233.

<sup>216</sup> *Ibidem*.

<sup>217</sup> *Ivi*, p. 236.

<sup>218</sup> *Ivi*, p. 321.

<sup>219</sup> *Ibidem*.

infinitamente in discussione ogni forma di *nomos*, ogni fondamento delle forme di vita individuali e della *polis* che esse compongono, per spingere senza sosta i soggetti e la città al cambiamento, alla trasformazione, alla creazione continua di se stesse contro ogni cristallizzazione conformista, contro ogni forma di vita divenuta ormai irriflessa e stagnante. Nelle parole di Foucault, essa è

un combattimento, un'aggressione esplicita, volontaria e costante che si rivolge all'umanità in generale, all'umanità nella sua vita reale, con la prospettiva o l'obiettivo di cambiarla: cambiarla nel suo atteggiamento morale (nel suo *ethos*), ma cambiarla, al tempo stesso e perciò stesso, nelle sue abitudini, nelle sue convenzioni, nei suoi modi di vivere.<sup>220</sup>

Mettere infinitamente «in discussione l'umanità di cui [si] fa parte» attraverso la propria forma di vita militante, facendo così coincidere «esattamente [...] la cura degli altri [...] con la cura di sé»<sup>221</sup>: è esattamente ciò in cui consiste quello che Foucault giunge infine a definire come la «vera attività politica», cioè «il vero *politeuesthai*»<sup>222</sup> del cinico, che si rivolge, in un cosmopolitismo nuovo e rivoluzionario, allo stesso tempo all'individuo e al mondo intero<sup>223</sup>. Esso si configura, in altre parole, come una politicizzazione totale dello spazio della città: come ha ben riassunto Lorenzini,

la parresia cinica opera una trasfigurazione radicale del senso stesso di ciò che è “politico”. Da una parte, essa *politicizza* dei luoghi nuovi [...]: non bisognerà più considerare come “politici” solamente dei luoghi come l'Assemblea o i tribunali, ma anche la via, la piazza, il mercato. Dall'altra, essa *politicizza* dei gesti nuovi: così, non bisognerà più considerare come “politici” solamente il fatto di prendere la parola in seno all'Assemblea o l'atto di votare, ma anche tutti i piccoli gesti della vita quotidiana, le opinioni irriflesse, le abitudini. In altri termini, la parresia cinica, facendosi vita, *politicizza* lo spazio sociale nella sua interezza e, di conseguenza, attraverso la pubblicità totale che la caratterizza, trasforma l'etica stessa in espressione direttamente politica.<sup>224</sup>

---

<sup>220</sup> Ivi, p. 268.

<sup>221</sup> Ivi, p. 297.

<sup>222</sup> Ivi, p. 288.

<sup>223</sup> Cfr. ivi, pp. 297 ss.

<sup>224</sup> D. Lorenzini, *Éthique et politique de nous-mêmes: à partir de Michel Foucault et Stanley Cavell*, op. cit., p. 252, corsivi dell'autore.

Tornando a questo punto ai termini del nostro paradigma di lettura, siamo in grado di proporre una definizione generale della parresia cinica: essa risulta infatti descrivibile come *una performatività politica che, mantenendo aperto indefinitamente lo scarto tra bios e nomos attraverso l'assunzione perfezionista della propria voce, impedisce indefinitamente la chiusura immunitaria della polis in un'identità stabile, riportandola costantemente al politico come limite della sua fondabilità, come spazio conflittuale della sua ridefinizione possibile*. Tale effetto non è tuttavia ottenuto opponendosi al *nomos* da una posizione esterna a quest'ultimo, ossia da un *fuori* inteso come spazio di autenticità originaria o di libertà assoluta: al contrario, quella del cinico è una presenza esorbitante *dentro* la città, «un'alterità immanente e però inammissibile»<sup>225</sup>, l'improprietà costitutiva del proprio. Nella suggestiva definizione di Gros, essa rappresenta l'*inaccettabile*<sup>226</sup>: l'*inaccettabile della comunità*, dove il genitivo è qui da intendersi in senso *sia oggettivo che soggettivo*.

Ora, è proprio occupando tale posizione liminare, che corrisponde a quella sovrapposizione tra verità e alterità che la definisce, che quella cinica si presenta come parresia assoluta: essa, infatti, rapportandosi al *nomos* solo per riportarlo infinitamente al politico come al suo limite, incarna la forma più pura dell'istanza parresiastica, mostrando cioè la sua struttura elementare infine liberata da ogni tipo di fattore immunizzante<sup>227</sup>.

---

<sup>225</sup> C. Van Caillie, *Alterità della vita e alterazione del mondo. Ritorno sulla figura del cinico in Foucault e la performance drag in Butler*, Materiali Foucaultiani II, 4 (2013), p. 102.

<sup>226</sup> Cfr. F. Gros, *Foucault et la vérité cynique*, Aurora 23, 32 (2011), pp. 63-64.

<sup>227</sup> Appare a questo punto opportuno sottolineare come la definizione qui proposta della performatività parresiastica, e della parresia cinica come sua forma esemplare, differisca sostanzialmente da quella recentemente elaborata da Lorenzini, che costituisce il primo, pionieristico esempio di interpretazione della parresia in termini di performatività politica. Quest'ultimo legge infatti la parresia come esempio di *enunciato passionale* [passionate utterance] nel senso definito da Cavell e di cui abbiamo più sopra fornito una breve descrizione: in tale interpretazione, l'enunciato parresiastico, assegnato all'ambito del perlocutorio (gli effetti ottenuti attraverso l'enunciazione *indipendentemente* dalla struttura di convenzioni sociolinguistiche che la rende possibile), viene nettamente distinto dall'ambito dell'illocutorio (l'atto compiuto attraverso l'enunciazione *grazie* alla struttura di convenzioni sociolinguistiche che la rende possibile). in quanto tale, esso funzionerebbe – nei termini della nostra lettura – non rimettendo in questione *direttamente* il *nomos* (che



Tale carattere esemplare della parresia cinica, di per sé chiaro dalla struttura argomentativa della ricostruzione foucaultiana e dalla sua tensione retorica, è reso definitivamente evidente dal fatto che Foucault individua in essa, in maniera piuttosto esplicita, il significato politico generale della sua genealogia delle pratiche parresiastiche: come risulta dal famoso excursus che egli dedica a quelle che definisce posterità del cinismo<sup>228</sup>, la cui centralità è direttamente proporzionale alla sua eccezionalità all'interno dell'opera foucaultiana.

In tale occasione, infatti, Foucault sembra contraddire tutti i presupposti metodologici della sua riflessione filosofica quando prende le mosse dall'assunto secondo il quale il cinismo sarebbe «non soltanto, come spesso s'immagina, una figura particolare, singolare e in fondo dimenticata della filosofia antica, ma [...] anche una categoria storica che attraversa, in forme diverse e con svariati scopi, tutta la storia

---

corrisponde, in un quadro austiniiano come quello di Lorenzini, alla struttura delle convenzioni afferente alla sfera *illocutoria*), ma come provocazione finalizzata a produrre effetti *perlocutori* di trasformazione del proprio *ethos* in un processo virtuoso di educazione morale e politica della cittadinanza democratica. In altre parole, nella lettura di Lorenzini, l'apertura dello spazio del politico a cui la parresia è finalizzata sembra convivere con la possibilità della persistenza del *nomos*, in un contesto appunto di infinita educazione democratica più che di destabilizzazione continua della struttura istituzionale: utilizzando lo stesso lessico tecnico austiniiano, potremmo dunque dire che nella nostra lettura l'enunciato parresiastico mostra, a differenza di quanto sostiene Lorenzini, una natura *al contempo* illocutoria e perlocutoria, poiché è, *all'interno* dello spazio delle convenzioni istituzionali, una performatività che si pone l'obiettivo di provocare *su quest'ultimo* degli effetti destrutturanti. Cfr. D. Lorenzini, *Performative, passionate and parrhesiastic utterance: on Cavell, Foucault, and truth as an ethical force*, *Critical Inquiry*, 41 (2015), pp. 254-268; id., *La parrêsia et la force perlocutoire*, in J. F. Braunstein et al. (a cura di), *Foucault(s)*, Éditions de la Sorbonne, Paris 2017, pp. 273-284; id., *La force du vrai. De Foucault à Austin*, Bord de l'eau, Lormont 2017; mi si permetta di rimandare anche a A. Di Gesu, *The cynic scandal: parrhesia, community, and democracy*, *Theory, culture & society*, 2021. È interessante notare come questo stesso scarto tra un accento posto sulla *destabilizzazione* e un accento posto piuttosto sull'*educazione* democratica differenzia rispettivamente l'interpretazione politica che Cavell ha proposto di Wittgenstein – le cui potenzialità sono state esplorate in questo lavoro – dallo sviluppo in termini di democrazia perfezionista di tale quadro teorico proposto da Cavell stesso. Cfr. soprattutto S. Cavell., *Condizioni ammirevoli e avviliti. La costituzione del perfezionismo emersoniano*, op. cit.

<sup>228</sup> Cfr. M. Foucault, *Il coraggio della verità. Corso al Collège de France (1983-1984)*, op. cit., pp. 172 ss.

occidentale», che «fa corpo con la storia del pensiero, dell'esistenza e della soggettività occidentali». Un «cinismo trans-storico»<sup>229</sup>, egli arriva sorprendentemente a dire, di cui si propone di fornire una panoramica, in un improvviso sguardo a volo d'uccello sull'intera storia culturale dell'Occidente: «come se, in un sol colpo, tutto il lavoro di periodizzazione sul quale si erano fondate le sue analisi dagli anni Sessanta, in tutti i campi di cui si era occupato [...] sparisse dietro la volontà di restituire un paesaggio più generale»<sup>230</sup>.

L'esito di tale peculiare forzatura argomentativa consiste nell'individuazione di tre figure storiche particolarmente significative di tale cinismo inteso appunto come categoria generale della storia dell'Occidente, o del «modo cinico d'esistenza»<sup>231</sup>: l'ascetismo cristiano, le avanguardie artistiche, e quella che definisce *rivoluzione come forma di vita*<sup>232</sup>. Di esse, è in particolare quest'ultima a risultare centrale, se non altro perché le altre due vi appaiono riconducibili in quanto, a loro volta, tendenze rivoluzionarie nei loro rispettivi ambiti, nel senso specifico che è ora necessario delineare.

Secondo Foucault, è un peculiare tipo di militanza rivoluzionaria a incarnare il principio cinico lungo tutto l'arco della storia politica della modernità: non la militanza in un partito o in un'organizzazione depositari di un modello complessivo di società nuova, di un'idea di rivoluzione come «progetto politico»<sup>233</sup>, ma al contrario un militantismo rivoluzionario come forma di vita complessiva, come «testimonianza di vita, nella forma di uno stile d'esistenza»<sup>234</sup>. Uno stile che «è in rottura, deve essere in rottura con le convenzioni, le abitudini, i valori della società», e deve «manifestare direttamente, nella sua forma visibile, nella sua pratica costante e nella sua esistenza immediata, la possibilità concreta e il palese valore di un'altra vita: un'altra vita che è la vera vita»<sup>235</sup>.

---

<sup>229</sup> Ivi, p. 172.

<sup>230</sup> J. Revel, *Promenades, petites excursions et régimes d'historicité*, in D. Lorenzini, A. Revel, A. Sforzini (a cura di), *Michel Foucault: éthique et vérité (1980-1984)*, op. cit., p. 168.

<sup>231</sup> M. Foucault, *Il coraggio della verità. Corso al Collège de France (1983-1984)*, op. cit., p. 177.

<sup>232</sup> Cfr. ivi, p. 174 ss.

<sup>233</sup> Ivi, p. 180.

<sup>234</sup> Ivi, pp. 180-181.

<sup>235</sup> Ivi, p. 181.

Si sarà probabilmente riconosciuta la figura che si profila chiaramente dietro questi tratti sommari: si tratta, naturalmente, di quell'attitudine critica che abbiamo visto collocarsi al centro dell'ultima riflessione filosofico-politica foucaultiana<sup>236</sup>, e di cui Foucault parla come di una categoria trans-storica – giustificando l'apparente contraddizione di metodo – precisamente perché essa rende possibile uno «sganciamento in rapporto alla storia, che permette [...] la sperimentazione volontaria di linee di condotta e di modi di vita», di «piegare la permanenza di un presente inteso come ciò che è emerso prima di noi, e come ciò in cui siamo, di sottometterlo al lavoro di torsione che può interromperne la permanenza e la stabilità storica apparente»<sup>237</sup>. *Ed è proprio a quest'attitudine, a quella critica politica come soggettivazione militante in grado di opporre indefinitamente all'istanza del potere lo spazio del politico come lavoro di costruzione etico-politica del sé, come lavoro sperimentale della libertà, che la parresia cinica finisce per corrispondere.*

In tale *ethos*, non sorprendentemente, giace allora il senso politico generale della genealogia foucaultiana delle pratiche parresiasitiche, che d'altronde Foucault aveva già chiaramente espresso quando, in uno dei primi lavori dedicati a essa, aveva ammesso che all'origine di tale studio stava appunto la volontà di «studiare il problema della soggettività rivoluzionaria», e cioè «la rivoluzione non solamente come movimento sociale o come trasformazione politica, ma anche come esperienza e come tipo di soggettività»<sup>238</sup>.

Ora, la nostra interpretazione, attraverso la categoria perfezionista di voce, della teoria della parresia in termini di performatività politica rende finalmente possibile definire, in Foucault, una teoria del divenire collettivo del soggetto politico. Nella parresia intesa come performatività politica diventa infatti possibile riconoscere un modello complessivo di democrazia radicale: ed è proprio nei termini di quest'ultimo che si sostanzia la concezione foucaultiana della natura della comunità politica. Alla sua delineazione, che al contempo completa la dimostrazione della seconda tesi che ha guidato la nostra operazione teorica e costituisce la tappa finale dell'itinerario concettuale presentato

---

<sup>236</sup> Cfr. J. Revel, *Promenades, petites excursions et régimes d'historicité*, op. cit., pp. 172-175.

<sup>237</sup> Ivi, p. 174.

<sup>238</sup> M. Foucault, *Dire vrai sur soi-même*, op. cit., p. 109.

in questo lavoro, è dedicato dunque l'ultimo paragrafo di questo capitolo.

#### 3.4. Parresia, democrazia e comunità

La tesi che vorremmo dunque sostenere, e che abbiamo appena anticipato, è la seguente: *la ridefinizione della parresia come forma specifica di performatività politica che abbiamo appena proposto, configurando quest'ultima come voce il cui scopo è di mantenere aperto lo spazio del politico contro ogni sua immunizzazione in una struttura istituzionale, permette infine di scorgere, in essa, la teorizzazione di un modello complessivo di democrazia radicale.* In altre parole, come ha riassunto Balibar in un importante intervento che costituisce il nostro punto di partenza in questo paragrafo conclusivo,

ciò che Foucault descrive o suggerisce, per mezzo del suo ritorno anacronistico alla parresia, alla *dunasteia* e alla loro articolazione con le istituzioni della città greca in cui la filosofia occupa un posto al tempo stesso centrale e sempre contestato, è [...] la necessità di un intervento perturbatore per riportare la democrazia al suo "principio". [...] Significa in sostanza che non esiste qualcosa come la "democrazia" nel senso di un'istituzione stabile della libertà e dell'uguaglianza, ma soltanto dei momenti di contra-dizione democratica, che prendono le loro distanze dalla veridizione e dalla giurisdizione radicate. È in questa prospettiva che, alla fine del ventesimo secolo, poteva avere un senso ricercare presso i Greci (ma anche forse inventare a partire dai loro racconti) una figura di "contro-democrazia" che rappresenta tuttavia l'azione democratica per eccellenza [...].<sup>239</sup>

Una democrazia radicale come *contra-dizione* democratica, dunque, in cui la *voce* dei soggetti politici performa costantemente l'apertura dello spazio della ridiscussione dello statuto del vivere comune. Il paradigma di lettura qui approntato permette così di esplicitare e sviluppare un'intuizione espressa d'altronde più volte da Foucault stesso. In uno dei passaggi a tal proposito più chiari e significativi, ad esempio, egli scrive:

---

<sup>239</sup> É. Balibar, *Sulle parrhèsia(e) di Foucault*, art. cit., p. 81.

Attraverso lo sviluppo della pratica di sé, attraverso il fatto che la pratica di sé diviene in questo modo una sorta di relazione sociale [...] viene definendosi qualcosa che mi pare sia del tutto nuovo e insieme molto importante, ovvero una nuova etica. Ma non tanto un'etica del linguaggio o del discorso in generale, quanto un'etica del rapporto verbale con l'Altro. E a essere designata per mezzo della fondamentale nozione di parresia sarà proprio questa nuova etica del rapporto verbale con l'altro.<sup>240</sup>

In questa etica del rapporto con l'altro giace, a nostro avviso, l'idea della creazione di uno spazio pubblico democratico-radicalo come esito propriamente politico della pratica di sé, di cui la parresia non è che il nome, e che le prossime pagine avranno il compito di definire rigorosamente.

A tal fine, suddivideremo la nostra esposizione in due momenti distinti e consequenziali: procederemo dapprima all'individuazione dei tratti fondanti di tale modello teorico, ricavandone in questo modo una descrizione generale che specificheremo, successivamente, attraverso un confronto mirato con alcune delle principali opzioni alternative del dibattito filosofico-politico contemporaneo. Dedichiamoci dunque al primo dei compiti appena esposti.

La concezione democratico-radicalo che è possibile ricavare, grazie alla nostra lettura, dall'opera di Foucault risulta in particolare definita da *quattro caratteristiche* ad essa peculiari.

Innanzitutto, *essa risulta, con ogni evidenza, opposta a qualunque forma di politica dell'identità*: è, in effetti, quello che possiamo indicare come il suo tratto più proprio e caratterizzante, e da cui tutti gli altri discendono come conseguenze inevitabili. La performatività politica parresiastica, manifestando «una visione cosmopolitica della vita umana contro le politiche dell'identità della polis»<sup>241</sup>, funziona infatti come un principio di destrutturazione costante di ogni identità stabile in cui la comunità politica potrebbe riconoscersi, denunciandovi il rischio inerente di una immunizzazione di quello spazio di discussione e ridefinizione in cui il politico propriamente consiste e che costituisce, come sappiamo, il vero obiettivo della sua rivendicazione. «Le pratiche parresiastiche», in altre parole, «spingono gli individui verso l'asserzione di un'autorità interpretativa in cui essi

---

<sup>240</sup> M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, op. cit., p. 146.

<sup>241</sup> V. Lemm, *The embodiment of truth and the politics of community*, op. cit., p. 213.

rivendicano non tanto un'identità stabile, quanto un sito o un contesto per l'esercizio della capacità di giudizio»<sup>242</sup>, vale a dire per quell'assunzione perfezionista della propria voce che corrisponde alla critica politica come *ethos* militante, come processo di soggettivazione politica che è al contempo attività di costruzione del sé e riattivazione costante dello spazio del politico come sua condizione di esistenza. In tale contesto, insomma,

il “noi” [...] non è più organizzato attorno all'identità [...]. Al contrario, le rivendicazioni concernenti questo “noi” sono rivendicazioni che riguardano la “tessitura [texture]” di un contesto o di una comunità particolari. L'appartenenza non è più una questione di *adesione* [...] o la congruenza dell'identità personale con quella collettiva. Una persona *partecipa* in questo presente più che trovarsi confrontata con qualcosa di totalmente esterno a sé.<sup>243</sup>

Si tratta, evidentemente, di quella sovrapposizione tra verità e alterità in cui la parresia cinica realizza l'istanza parresiastica per eccellenza: una verità che non è mai il medesimo, che rifiuta l'identico, poiché è piuttosto il vettore di una dinamizzazione infinita della definizione del sé e della comunità, il principio di un movimento in divenire di soggettivazione politica collettiva. Ed è, al contempo, il senso del politico come limite, vale a dire come quella soglia contro cui si infrange ogni promessa di totalizzazione, rivelando in questo modo la ferita costitutiva della comunità, lo iato che la definisce proprio in quanto ne impedisce la chiusura in una definizione stabile.

In secondo luogo, e di conseguenza, *si tratta di una democrazia radicale irriducibilmente pluralista e agonistica*, caratterizzata in altri termini da una *proliferazione differenziale* delle soggettivazioni politiche individuali e collettive. Quest'ultima appare una conseguenza diretta della peculiare relazione tra conflittualità e vulnerabilità che caratterizza, come abbiamo visto, lo spazio del politico. La soggettivazione politica, infatti, dispiegandosi in una dimensione intrinsecamente conflittuale, è al contempo esposizione di sé all'altro, e dunque messa in questione costante della propria identità: l'esito è, appunto, un agonismo pluralista che non si configura affatto come un incontro o uno scontro tra identità

---

<sup>242</sup> N. Luxon, *Crisis of authority. Politics, trust, and truth-telling in Freud and Foucault*, op. cit., p. 192.

<sup>243</sup> Ivi, p. 244, corsivi dell'autrice.

stabili e che rimangono invariate, ma come una dinamica di costante ridefinizione reciproca. Come ha spiegato Gambetti nel contesto del più recente dibattito femminista sulla relazione tra vulnerabilità e *agency* politica, che risuona in maniera evidente con i nostri temi e su cui ci siamo già soffermati nell'introduzione, «le identità sociali quali l'etnia, il genere e la classe non esauriscono le tensioni che scaturiscono dalle posizioni differenziali degli attori individuali negli spazi agonistici», poiché una relazione è agonistica «non solo a causa della sempre presente possibilità del disaccordo, ma anche per la possibilità di “diventare-altro” – di separarsi dal proprio [...] sé», ed è proprio in questo senso che «essa può essere detta “generativa” in modo tale da creare qualcosa di nuovo – un “chi” o un nuovo inizio»<sup>244</sup>.

In terzo luogo, *tale modello di democrazia radicale si mostra risolutamente anti-egemonico*. Si tratta, naturalmente, di un effetto della sua natura anti-identitaria, agonistica e pluralista: è infatti in ragione di quest'ultima che lo spazio democratico-radicale aperto dalla performatività parresiasica risulta refrattario ad ogni tipo di formazione egemonica dell'identità collettiva, in quanto, come abbiamo visto, caratterizzato piuttosto da una dispersione irriducibile delle identità attivamente ricercata poiché sola in grado di garantire il mantenimento dello spazio entro cui esse possono effettivamente darsi. La pratica parresiasica, in altre parole, «non ha bisogno di diventare egemonica, orientata alla chiusura, o di basarsi su un soggetto individualizzato»<sup>245</sup>, configurandosi piuttosto – nella definizione che Norris assegna agli esiti dell'interpretazione cavelliana di Wittgenstein – come una «politica esistenziale dell'anti-egemonia, che mette in questione ogni tentativo di richiudere la discussione»<sup>246</sup> della *polis* su se stessa.

Infine, *è una democrazia radicale dal carattere essenzialmente sperimentale*. Quest'ultimo tratto costituisce, in particolare, una risposta all'obiezione che potrebbe venire sollevata a tale modello sulla base di quanto finora esposto, sia per ciò che concerne le sue caratteristiche

---

<sup>244</sup> Z. Gambetti, *Risking oneself and one's identity. Agonism revisited*, in J. Butler, Z. Gambetti, L. Sabsay (a cura di), *Vulnerability in resistance*, Duke University Press, Durham-London 2016, p. 35, corsivo dell'autrice.

<sup>245</sup> N. Luxon, *Crisis of authority. Politics, trust, and truth-telling in Freud and Foucault*, op. cit., p. 284.

<sup>246</sup> A. Norris, *Political revisions: Stanley Cavell and political philosophy*, op. cit., p. 91.

fondamentali, sia più in generale in riferimento alla natura della performatività parresiastica che abbiamo definito nel precedente paragrafo e in particolare alla sua natura puramente negativa e destrutturante: vale a dire, che si tratti di una pratica politica assolutamente incapace di passare dall'evento della rottura alla sedimentazione di una qualche forma politica, contrapponendo anzi i due poli in questione – *evento e forma* – in maniera estremamente netta ed escludendo apparentemente ogni possibilità di mediazione. Il carattere sperimentale della democrazia radicale foucaultiana risponde precisamente a tale critica, invitando piuttosto ad un superamento complessivo della dicotomia rigida su cui essa si fonda.

Per comprenderne lo statuto, è necessario porre l'attenzione sul fatto che, come abbiamo visto, la performatività parresiastica non costituisce affatto un fuori assoluto rispetto al *nomos*, alla *politeia* e dunque alla forma, ma al contrario la cerniera che li connette allo spazio del politico: essa non oppone dunque la forma al politico inteso come *pura evenemenzialità rivoluzionaria*, sorta di interruzione puntuale, apparizione epifanica di una libertà infine autentica e scevra da ogni relazione di potere, ma piuttosto al politico come *limite della sua chiusura*, cioè come spazio della sua ridefinizione costante. Ed è in questo senso che tale forma di democrazia radicale sarà sperimentale: in essa, l'evento del politico aperto dalla rottura parresiastica inaugura infatti una sperimentazione continua delle possibilità di ridefinizione della comunità politica che non elimina la forma *tout-court*, ma la riporta ad uno statuto di plasticità e di malleabilità grazie al quale diviene possibile la prassi politica sperimentale della soggettività collettiva. Essa dovrà allora essere immaginata come un'attività di creazione condivisa di forme giuridiche e istituzionali plastiche e dinamiche, atte a mantenere aperto lo spazio del politico in cui esse possono essere ridiscusse e che ne impedisce per ciò stesso la cristallizzazione.

Pensare il politico come limite non conduce insomma ad opporre quest'ultimo all'istituzione, ma alla definizione di ciò che vorremmo chiamare un istituzionalismo radicale, inteso appunto come quell'attività creatrice in cui si concretizza la sperimentazione istituzionale delle soggettività politiche. Nei termini dell'importante lettura politica della parresia proposta da Luxon e da noi già più volte citata, la performatività parresiastica è in altre parole una pratica di «rottura del contesto [frame-



breaking]»<sup>247</sup> che «passa da uno sforzo indirizzato al controllo dell'evento ad uno sforzo rivolto verso la composizione dell'evento»<sup>248</sup>, e che lungi dal rimanere un'interruzione senza seguito manifesta, al contrario, «un effetto produttivo»<sup>249</sup>: essa, infatti, «inaugura una conversazione continua con l'ignoto politico «[political unknown]»<sup>250</sup>, aprendo uno «spazio di dislocazione»<sup>251</sup> che è appunto il luogo in cui si dispiega lo sperimentalismo istituzionale dei soggetti. «Dove solitamente il lavoro di rottura del contesto [frame-breaking] è finalizzato a far esplodere le convenzioni utilizzando una dislocazione per attirare l'attenzione su risposte divenute ormai automatiche», può così concludere la studiosa, «l'attenzione di Foucault per la parresia può essere letta come uno sforzo sorprendente per esaminare le dinamiche attraverso le quali una nuova cornice [frame] può essere costruita»<sup>252</sup>.

Abbiamo così ottenuto, attraverso la delineazione delle quattro caratteristiche appena esposte, quella che potremmo definire come l'intelaiatura generale del nostro modello di democrazia radicale: per specificarne la peculiarità e completarne la definizione, passiamo ora al secondo momento della nostra definizione, ossia ad un confronto concettuale tra il nostro modello e alcuni dei più preminenti paradigmi filosofico-politici del dibattito contemporaneo su questi temi.

A tale scopo, risulta naturale rivolgersi innanzitutto alle principali teorie che, all'interno dell'attualità filosofica, hanno articolato differenti concezioni performative del discorso politico e della costruzione dell'identità, pervenendo a partire da tale presupposto alla delineazione di diverse opzioni democratico-radicali. I nomi più rappresentativi sono, a tal proposito, senza dubbio quelli di Žižek, Laclau e Butler. Ciò che accomuna tutti questi autori alla nostra interpretazione politica delle opere di Wittgenstein e Foucault è innanzitutto la comune opposizione ai modelli razionalisti e universalisti di democrazia paradigmaticamente rappresentati da Rawls e Habermas, nonché alle idee di soggetto e linguaggio che essi presuppongono e più

---

<sup>247</sup> N. Luxon, *Crisis of authority. Politics, trust, and truth-telling in Freud and Foucault*, op. cit., p. 266 ss.

<sup>248</sup> Ivi, p. 256.

<sup>249</sup> Ivi, p. 277.

<sup>250</sup> Ivi, p. 272.

<sup>251</sup> Ivi, p. 256.

<sup>252</sup> Ivi, p. 288.

in generale alla razionalità politica ad essi soggiacente: la distanza dei tre autori citati

dal tentativo habermasiano di scoprire o evocare una universalità pre-stabilita come presupposto dell'atto linguistico, una universalità che si dice appartenere al carattere razionale dell'"uomo", una concezione sostantiva di universalità che la equipara ad una determinazione conoscibile e pre-dicibile, e una forma procedurale che presume che il campo politico sia costituito da attori razionali.<sup>253</sup>

corrisponde in effetti senza residui allo scarto che divide, nell'efficace dicotomia proposta da Mouffe e da noi già citata, l'idea wittgensteiana e foucaultiana di *Einstimmung* (unione politica, conflittuale e precaria, delle voci) dal concetto habermasiano e rawlsiano di *Einverstand* (accordo epistemologico tra soggetti razionali).

La critica dell'universalismo razionalista implica naturalmente, in questi autori così come nella posizione politica che giace all'intersezione tra le filosofie di Wittgenstein e Foucault, la rivendicazione dell'impossibilità di ogni chiusura identitaria della comunità politica su fondamenti di tipo trascendente: il soggetto politico individuale e collettivo è, in essi, necessariamente segnato dalla contingenza e da un'assenza di fondamenti che coincide con un'irriducibile *negatività*. Ed è proprio in ragione di tale negatività fondamentale che tutti questi autori pervengono a differenti approcci di tipo performativo alla natura del discorso e dell'identificazione politica, risultando così candidati naturali ad un confronto con la teoria della performatività politica elaborata in questa sede e all'opzione democratico-radical che essa configura.

Tuttavia, è precisamente *lo statuto di questa negatività* a costituire l'origine delle differenze sostanziali tra le diverse posizioni in gioco: differenti concezioni del negativo conducono infatti a notevoli divergenze nei modelli di performatività politica che ne discendono, e di conseguenza nelle prospettive democratico-radicali che ne costituiscono l'esito. Il confronto che proponiamo di seguito verrà, conseguentemente, organizzato attorno ad esso: l'interrogazione sulle diverse forme di negatività che distinguono tra loro le opere di Žižek, Laclau e Butler e dei nostri due autori, così come sui diversi paradigmi performativi e

---

<sup>253</sup> J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Dialoghi sulla sinistra. Contingenza, egemonia, universalità*, op. cit., p. 5.

proposte politiche a cui danno luogo, ci permetterà una chiarificazione fondamentale della posizione democratico-radicala a cui perviene la nostra lettura politica delle riflessioni di Wittgenstein e Foucault. La tesi che sosteniamo è in particolare che il trattamento del negativo, in questi tre autori, produca un esito inevitabilmente - per quanto differentemente - *immunitario* nella concezione della soggettività politica collettiva che costituisce uno scarto essenziale rispetto all'opzione di cui è questione nel presente lavoro.

Il primo paradigma con cui vorremmo intraprendere il nostro raffronto concettuale è rappresentato dalla riflessione di Žižek. Essa rappresenta, senza dubbio, l'opzione più immunitaria della triade, e di conseguenza la più lontana dal modello wittgensteiniano-foucaultiano che stiamo delineando.

Profondamente influenzato, com'è noto, soprattutto dalla riflessione di Lacan sul linguaggio e sulla natura del soggetto, Žižek identifica il negativo che impedisce la chiusura identitaria di ogni società con il concetto lacaniano di Reale, inteso al contempo e in modo apparentemente paradossale come il *vuoto* inevitabile che segna ogni processo di simbolizzazione-storicizzazione e la *pienezza*, la «roccia»<sup>254</sup> che vi oppone resistenza: esso, in altre parole, è

simultaneamente il nocciolo duro, impenetrabile, che resiste la simbolizzazione, e una pura entità chimerica che non ha in sé alcuna consistenza ontologica. [...] Il Reale è la pietra su cui inciampa ogni tentativo di simbolizzazione [...] ma allo stesso tempo esso ha un carattere assolutamente precario; è qualcosa che persiste solo in quanto fallito, mancato, oscuro, e si dissolve non appena tentiamo di coglierlo nella sua natura positiva.<sup>255</sup>

In quanto tale, esso ha per Žižek una natura risolutamente a-storica, configurandosi anzi come quell'esclusione radicale che «sostiene il terreno stesso della storicità»<sup>256</sup>: seguendo fedelmente Lacan, Žižek identifica in esso - come godimento, *jouissance* impossibile che costituisce la lacuna strutturale dell'ordine simbolico - al contempo il posto del soggetto come mancanza costitutiva<sup>257</sup> e il luogo di una verità-

---

<sup>254</sup> S. Žižek, *L'oggetto sublime dell'ideologia*, op. cit., p. 97.

<sup>255</sup> Ivi, p. 205.

<sup>256</sup> J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Dialoghi sulla sinistra. Contingenza, egemonia, universalità*, op. cit., p. 111.

<sup>257</sup> Cfr. S. Žižek, *L'oggetto sublime dell'ideologia*, op. cit., pp. 187 ss.

evento che “precede” – in una temporalità naturalmente sfasata poiché non indica una precedenza cronologica, ma un’esclusione all’origine della storicità in quanto tale – l’inserzione simbolica<sup>258</sup>.

Grazie a questa identificazione del negativo con il Reale, Žižek può innanzitutto procedere a quell’operazione di correzione lacaniana del concetto marxista e in particolare althusseriano di ideologia che costituisce il nucleo fondante della sua intera riflessione propriamente politica: se, da una prospettiva marxista, lo sguardo ideologico – l’ordine simbolico di Lacan – funziona mascherando la realtà dei rapporti sociali e producendo così l’alienazione dei soggetti, da una prospettiva lacaniana l’ideologia funziona al contrario nascondendo la sua propria impossibilità, la dimensione del Reale che elude necessariamente il suo potere di simbolizzazione: «per il marxismo dominante, lo sguardo ideologico è uno sguardo *parziale* che non riesce ad abbracciare la *totalità* dei rapporti sociali, mentre nell’ottica lacaniana l’ideologia designa *una totalità volta a cancellare le tracce della propria impossibilità*»<sup>259</sup>.

La soluzione prospettata da Žižek, prendendo atto dell’impraticabilità del riferimento ingenuo ad un essenzialismo in grado di fondare la prassi politica effettiva – giacché ciò che l’ideologia ci impedisce di scorgere non è affatto una dimensione di positività autentica da cui saremmo alienati, ma il Reale come negatività oscena al suo centro –, consiste nell’articolazione necessariamente performativa di un’identità politica il cui riferimento è precisamente quel nucleo reale-impossibile che sostiene l’infrastruttura ideologica del sociale. Tale modello di performatività è costruito attraverso un incrocio inedito tra l’insegnamento lacaniano e l’opera di Krikpe: essa produce un significativo vuoto – un *point de capiton* nel lessico tecnico di Lacan – che si riferisce proprio «a quel nucleo impossibile-reale, a ciò che “in un oggetto è più dell’oggetto”, a questo surplus prodotto dall’operazione significante»<sup>260</sup>, all’*objet petit a* come vuoto del Reale all’interno dell’ordine simbolico. Esso funziona appunto come un designatore rigido, che nella teoria anti-descrittivista del riferimento linguistico di

---

<sup>258</sup> Cfr. id., *The ticklish subject. The absent centre of political ontology*, Verso, London-New York 1999, trad. it. *Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica*, Raffaello Cortina, Milano 2003, p. 203.

<sup>259</sup> S. Žižek, *L’oggetto sublime dell’ideologia*, op. cit., p. 76, corsivi dell’autore.

<sup>260</sup> Ivi, p. 128.

Kripke indica il modo in cui la parola si riferisce all'oggetto indicando rigidamente sempre una stessa *x* che soggiace a tutte le sue possibili descrizioni: il completamento che Lacan permette dell'impianto kripkeano consiste naturalmente nell'identificare tale *x* non con un qualche *oggetto reale*, una «caratteristica in grado di garantire l'identità di un riferimento attraverso tutti i mutamenti delle sue proprietà descrittive della realtà stessa» ma appunto con il *Reale come oggetto impossibile*, all'*objet petit a* in quanto «oggettivazione di un vuoto, di una discontinuità prodotta nella realtà dall'emergere del significante»<sup>261</sup>.

Ora, secondo Žižek, tale identificazione con il nucleo reale di una totalità simbolica è precisamente ciò che permette di far esplodere quest'ultima dall'interno, aprendo di conseguenza alla possibilità di una palingenesi politica. Essa è descritta come l'irruzione di una verità-evento che destruttura l'ordine simbolico e che, in quanto Reale e dunque logicamente impossibile per la coscienza ideologica, assume esplicitamente le sembianze religiose del miracolo: tra gli esempi addotti da Žižek per illustrare tale interruzione fulminea e quasi messianica, troviamo tanto la rivoluzione d'Ottobre, quanto la militanza religiosa di San Paolo (in un riferimento esplicito a Badiou<sup>262</sup>), ma anche la comparsa improvvisa degli esclusi – i *senza-parte* di Rancière<sup>263</sup> – dall'ordine, del sintomo che l'infrastruttura della società cerca disperatamente di forcludere<sup>264</sup>.

Si tratta, come si vede, di una traduzione esplicitamente politica dell'ingiunzione etica di Lacan a non cedere sul proprio desiderio, concepito come resto Reale della simbolizzazione. Essa si configura più come teoria dell'articolazione politica e ancor più dell'atto rivoluzionario che della forma politica che ne costituirebbe l'esito: la definizione di quest'ultima è lasciata in effetti estremamente vaga, per quanto Žižek sostenga da un lato la non separabilità tra le due dimensioni in oggetto – in quanto l'atto politico rivoluzionario è un'«utopia attualizzata [enacted utopia]» in cui «il futuro utopico non è

---

<sup>261</sup> Ivi, pp. 125-126.

<sup>262</sup> Cfr. A. Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, PUF, Paris 1998, trad. it. *San Paolo. La fondazione dell'universalismo*, Cronopio, Napoli 1999.

<sup>263</sup> Si veda J. Rancière, *La méésentente. Politique et philosophie*, Galilée, Paris 1995, trad. it. *Il disaccordo*, Meltemi, Roma 2007.

<sup>264</sup> Cfr. soprattutto S. Žižek, *Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica*, op. cit., pp. 155 ss.

né semplicemente già realizzato, presente, né semplicemente evocato come una promessa distante che giustifica la violenza», ma è piuttosto «come se, in una sospensione unica della temporalità, nel cortocircuito tra il presente e il futuro, ci sia permesso per breve tempo – e come per Grazia – di agire come se il futuro fosse (non ancora completamente qui, ma) già a portata di mano, semplicemente lì per essere afferrato»<sup>265</sup> – e, dall'altro, che l'accesso all'evento politico permetta la creazione di una comunità “vera”, connotata in termini democratico-radicali<sup>266</sup>.

Tale proposta politica complessiva costituisce, secondo Žižek, un'alternativa netta alle opzioni politiche giudicate deboli di quello che definisce – in modo spesso generico e riferendosi sovente a Derrida come caso paradigmatico<sup>267</sup> – relativismo postmodernista e poststrutturalista, contro il quale ha condotto una strenua polemica fin dall'inizio della sua produzione filosofica.

Innanzitutto, all'idea di soggettivazione mancante e destinata al perpetuo fallimento, Žižek oppone un concetto forte di Soggetto come mancanza nel reale, come nucleo intrattabile - scabroso, *ticklish*, in uno dei suoi testi più noti – che resiste alla simbolizzazione: «il *soggetto* dev'essere rigorosamente opposto all'effetto della *soggettivazione*: ciò che la soggettivazione maschera non è un processo pre- o trans-oggettivo di scrittura, ma una lacuna nella struttura, una lacuna che è il soggetto»<sup>268</sup>.

Di conseguenza, alla necessità dell'egemonia come creazione di un'identità politica provvisoria e dunque di un'universalità sempre mancante e parziale, aperta necessariamente alle differenze, egli risponde con la scelta risoluta per una politica che, basandosi sulla verità-evento del Reale, articola al contrario un'universalità non contingente<sup>269</sup> che esige esplicitamente un'adesione cieca, un'intransigenza leninista che lungi dal rivendicare la «tolleranza globale delle diversità» si impegna «in una battaglia appassionata per

---

<sup>265</sup> Id., *A plea for leninist intolerance*, *Critical Inquiry* 28 (2002), p. 559.

<sup>266</sup> Cfr. id., *Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica*, op. cit., pp. 262 ss.; J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Dialoghi sulla sinistra. Contingenza, egemonia, universalità*, op. cit., p. 6.

<sup>267</sup> Si veda ad es. S. Žižek, *L'oggetto sublime dell'ideologia*, op. cit., pp. 187 ss.

<sup>268</sup> Ivi, p. 212, corsivi dell'autore.

<sup>269</sup> Cfr. id., *Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica*, op. cit., pp. 279 ss.

l'asserzione della Verità»<sup>270</sup> e risulta in ultima istanza indistinguibile da un decisionismo radicale: «e se [...] la Verità-Evento non fosse altro, al livello più radicale, che un atto puramente formale di decisione, non solo non basato su una verità vera e propria, ma in fin dei conti *indifferente* rispetto allo statuto preciso (reale o fittizio) della Verità-Evento alla quale si riferisce?»<sup>271</sup>.

Infine, contro lo storicismo come successione indifferente di identificazioni tutte egualmente segnate dal loro vuoto, egli rivendica la necessità di riaffermare la storicità come dimensione del «cambiamento del principio globale che struttura il sociale»: se in altre parole lo storicismo «ha a che fare con il gioco senza fine delle sostituzioni sempre all'interno del campo di (im)possibilità fondamentale», la storicità al contrario «mette a tema i differenti principi strutturali di questa stessa (im)possibilità», in quanto una politica del Reale come quella difesa da Žižek non ha altro senso se non quello di porre la questione della «tensione dialettica tra il dominio del cambiamento storico e il suo traumatico nucleo “astorico” come sua condizione di (im)possibilità»<sup>272</sup>.

Le conclusioni che possiamo trarre al termine di questa, necessariamente succinta e parziale, presentazione dei tratti principali del pensiero politico žižekiano in relazione allo sviluppo del nostro discorso teorico sono piuttosto immediate: appare evidente in effetti come *l'identificazione del negativo con un Reale astorico, al contempo soggetto e verità, conduca Žižek alla formulazione di una performatività politica come designazione rigida di tale oggetto impossibile che sfocia inevitabilmente in una proposta politica dagli esiti fortemente immunitari*. L'immagine che ne traiamo è infatti quella di una soggettività politica articolata su una verità che, per le sue caratteristiche di impossibilità e di evenemenzialità miracolosa, esige esplicitamente una militanza fideistica, e che all'apertura alle differenze oppone violentemente una chiusura immunitaria su un universalismo forte deprivato, per altro, della sua legittimazione ideologica razionalistica e illuminista e che finisce non a caso per sovrapporsi di fatto ad un

---

<sup>270</sup> Ivi, p. 286.

<sup>271</sup> Ivi, p. 177, corsivi dell'autore.

<sup>272</sup> J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Dialoghi sulla sinistra. Contingenza, egemonia, universalità*, op. cit., p. 113.

decisionismo caratterizzato da una sostanziale indifferenza etica e normativa.

La riflessione politica di Laclau, se da un lato trova diversi punti di convergenza con quella di Žižek, se ne distanzia tuttavia su alcuni nodi teorico-politici essenziali, finendo per configurare un'opzione politica in cui gli esiti immunitari dell'impianto žižekiano vengono notevolmente stemperati.

Punto di partenza della speculazione laclausiana è l'individuazione del negativo che rende impossibile la chiusura del sociale su un'identità piena ed essenziale in ciò che definisce l'*antagonismo* costitutivo e ineliminabile di ogni formazione societaria, una conflittualità inestirpabile che impedisce per definizione la realizzazione identitaria di ogni comunità politica. Tale antagonismo è da Laclau esplicitamente accostato al Reale lacaniano<sup>273</sup>, in linea per altro con un suggerimento dello stesso Žižek<sup>274</sup>. Questa coincidenza nella diagnosi ontologico-politica conduce tuttavia a esiti politici profondamente diversi, che si mostrano in primo luogo in una fondamentale distanza per ciò che concerne il paradigma di performatività politica costruito a partire da tale caratterizzazione del negativo.

Laclau contesta, innanzitutto, l'associazione žižekiana tra significativo vuoto e designatore rigido, sostenendo in primo luogo che si tratti di un accostamento indebito da un punto di vista metodologico: quella di Kripke non è infatti una teoria della performatività linguistica, della «produttività della nominazione», ma semplicemente una teoria del riferimento in cui l'oggetto designato «è dato semplicemente per assodato»: di conseguenza, conclude Laclau, la proposta di Žižek «non si potrebbe accettare in una prospettiva *à la* Kripke, poiché essa comporta l'introduzione di certe premesse ontologiche incompatibili con quella prospettiva. Non solo Kripke non accetterebbe la soluzione di Žižek, ma non riterrebbe neppure valido il problema»<sup>275</sup>. Dietro a tale

---

<sup>273</sup> Si veda ad es. *ivi*, pp. 66 ss.

<sup>274</sup> Cfr. S. Žižek, *L'oggetto sublime dell'ideologia*, op. cit., p. 71, tesi ribadita anche in J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Dialoghi sulla sinistra. Contingenza, egemonia, universalità*, op. cit., p. 122.

<sup>275</sup> E. Laclau, *On populist reason*, Verso, London-New York 2005, trad. it. *La ragione populista*, Laterza, Roma-Bari 2019, p. 97.



rilievo formale, tuttavia, giace una divergenza teorico-politica ben più fondamentale.

Trattare il significante vuoto come designatore rigido è infatti ciò che permette a Žižek di identificarne il referente direttamente nel nucleo reale-impossibile di una formazione simbolico-ideologica, ed è precisamente su questo punto che la prospettiva di Laclau si allontana definitivamente dalla riflessione žižekiana. Per Laclau, infatti, il significante vuoto che la prassi politica deve produrre al fine di costituire performativamente un'identità politica non è affatto un «significante privo di significato»<sup>276</sup> poiché riferito immediatamente al vuoto del Reale, ma «un contenuto parziale» che «diventa la rappresentazione di un'universalità con cui è incommensurabile»<sup>277</sup>, rappresentando cioè il vuoto proprio *attraverso* la sua parzialità e l'incommensurabilità della sua rivendicazione. Solo in questo modo, argomenta Laclau, il vuoto può effettivamente essere significato e mantenuto aperto: l'opzione žižekiana, in cui esso viene per così dire assolutizzato, finisce al contrario per richiuderlo paradossalmente su una totalità dove esso viene di fatto abolito. Riassume Laclau, in un passo che val la pena riportare per intero:

La mia tesi non coincide con quella di Žižek. La nozione di “significante senza significato”, tanto per cominciare, è autocontraddittoria: potrebbe indicare soltanto un “rumore” che, in quanto tale, dovrebbe rimanere esterno al sistema di significazione. Quando parliamo di “significanti vuoti”, invece, parliamo di qualcosa di completamente diverso: intendiamo dire che c'è un posto, dentro il sistema di significazione, che è costitutivamente irrepresentabile, nel senso che questo posto resta sempre vuoto, ma di un vuoto che io posso significare, perché è un vuoto *dentro* la significazione [...]. Se, anziché parlare di un significante del vuoto inteso come posto vuoto, parliamo invece di un significante che non è attaccato a *nessun* significato, pur restando dentro la significazione, quel che ci ritroviamo in mano, alla fine, è il nome di una totalità *pienamente realizzata* e senza alcuna falla strutturale.<sup>278</sup>

Le conseguenze politiche di tale differenza teorico-politica sono profonde. Dove la politica del Reale di Žižek opta per un'universalità che, pur essendo fondata su un vuoto, risulta nient'affatto contingente, recuperando anzi una concezione forte di verità e di soggetto, la

---

<sup>276</sup> S. Žižek, *L'oggetto sublime dell'ideologia*, op. cit., p. 129.

<sup>277</sup> E. Laclau, *La ragione populista*, op. cit., p. 100.

<sup>278</sup> Ibidem, corsivi dell'autore.

performatività politica di Laclau, basata sulla creazione di identità sempre parziali e infinitamente aperte all'emergenza di differenze in grado di ridefinirle costantemente, configura un'universalità contingente, che «esprime un pieno» necessariamente parziale in luogo di «un vuoto»<sup>279</sup> in grado di farsi totalità. Si tratta, naturalmente, del concetto di *articolazione egemonica*, sulla base del quale Laclau può costruire una proposta democratico-radicalista che risulta, da un lato, pienamente post-fondazionale, riuscendo in particolare nell'intento di superare definitivamente l'economicismo e l'essentialismo marxisti; e, dall'altro, risolutamente contraria al relativismo e al conseguente quietismo politico di un certo postmodernismo, recuperando al contrario un'idea forte di antagonismo e soprattutto di politica come articolazione equivalenziale di identità che, pur permanendo nella loro pluralità irriducibile, non rinunciano ad una rivendicazione politica universalistica<sup>280</sup>.

Se il concetto di egemonia permette alla democrazia radicale laclausiana di evitare le connotazioni immunitarie del soggetto politico collettivo che abbiamo visto caratterizzare il modello di Žižek, non ne risulta tuttavia scevra. Esse vanno individuate, in particolare, nel funzionamento stesso del meccanismo di articolazione egemonica: in quest'ultima, infatti, l'*apertura* alla differenza convive necessariamente con un movimento contrario di *sutura* di quella stessa apertura, senza il quale non sarebbe possibile la creazione di identità in grado di esprimere una vocazione politica universale. In Laclau, in altre parole, *la ridiscussione dello statuto del soggetto politico collettivo non può che figurare come parte di un dinamismo che conduce sempre, e inevitabilmente, ad una nuova totalizzazione egemonica contingente. L'apertura alla differenza politica permette all'universale di farsi propriamente storico, al costo tuttavia di essere limitata precisamente a questo unico scopo.*

È interessante notare come questa diagnosi ribalti la critica mossa a Laclau da Žižek, secondo la quale l'universalismo parziale del primo implicherebbe in ultima analisi «la logica kantiana dell'approccio infinito alla pienezza impossibile, nel senso di un' "Idea Regolativa"», e dunque «l'atteggiamento rassegnato del "nonostante sappiamo che

---

<sup>279</sup> Ivi, p. 99.

<sup>280</sup> Cfr. E. Laclau, C. Mouffe, *Egemonia e strategia socialista*, op. cit.

falliremo, dobbiamo persistere nella nostra ricerca” di un attore che sa che il fine globale, in vista del quale lotta, è irrealizzabile, e che [...] nondimeno accetta il bisogno di questo spettro globale come un’esca necessaria a dargli l’energia per impegnarsi nella risoluzione di problemi parziali»<sup>281</sup>. Dal punto di vista che qui difendiamo, non è l’universale a essere condannato allo statuto di compito infinito al quale possiamo solo approssimarci indefinitamente, *ma al contrario l’espressione politica della differenza*: è quest’ultima che è destinata ad un’infinita dinamica di apparizione e di successiva, seppur certamente parziale, sparizione affinché l’articolazione egemonica possa effettivamente esistere e l’universale comparire come tale sullo spazio politico. Tanto è vero che, se all’obiezione di Žižek Laclau può ribattere notando giustamente come il suo approccio, a differenza di quello kantiano in cui «il contenuto dell’Idea Regolativa è dato una volta per tutte, sin dall’inizio», implica evidentemente che «l’oggetto stesso dell’investimento affettivo [cambi] costantemente»<sup>282</sup>, egli non può invece che rivendicare la necessità sistemica degli effetti immunitari della sua posizione che abbiamo appena messo in luce, come quando sottolinea che «c’è egemonia solo se la dicotomia tra universalità/particolarità è superata», in quanto «l’universalità esiste solo se incarnata e in grado di sovvertire – una particolarità ma, reciprocamente, *nessuna particolarità può diventare politica senza diventare il “locus” di effetti universalizzanti*»<sup>283</sup>; o quando scrive che «la dimensione trascendentale [è] inevitabile, ma [...] la trascendentalità, nel senso pieno del termine, [è] impossibile»<sup>284</sup>; o, infine e in modo forse ancora più evidente, quando sostiene che «la sostanza etica della comunità – il momento della sua totalizzazione o universalizzazione – rappresenta un oggetto che è simultaneamente impossibile e necessario»<sup>285</sup>, dove l’avverbio non fa che descrivere precisamente il movimento caratteristico della politica egemonica e il prezzo immunitario che non può evitare di pagare.

Se Laclau concorda sostanzialmente con Žižek sull’identificazione del negativo ma se ne distacca nettamente nelle

---

<sup>281</sup> J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Dialoghi sulla sinistra. Contingenza, egemonia, universalità*, op. cit., p. 94.

<sup>282</sup> Ivi, p. 196.

<sup>283</sup> Ivi, p. 58, corsivo nostro.

<sup>284</sup> Ivi, p. 78.

<sup>285</sup> Ivi, p. 86.

conclusioni politiche che trae da tale presupposto teoretico, Butler si distanzia da entrambi innanzitutto sullo statuto di tale negatività fondamentale.

Punto di partenza di quest'ultima è infatti la constatazione che la mancanza che segna inevitabilmente ogni identità debba essere interpretata come il risultato di forclusioni dal carattere risolutamente *storico* e *sociale*: ogni formazione d'identità presuppone, in altre parole, l'azione di esclusioni originarie – ad esempio, in una certa configurazione della differenza sessuale e di genere, la preclusione della possibilità di identificazioni giudicate aberranti e/o culturalmente inintelligibili, quali l'omosessualità o l'intersessualità – che sono tuttavia costitutivamente contingenti, proprie cioè ad una data formazione sociale e ad un momento storico specifico. Tale conclusione discende direttamente dalla concezione butleriana della soggettività e dell'*agency*, che articola esplicitamente una descrizione psicanalitica dei meccanismi del riconoscimento e della dinamica ad essi inerente tra esclusione e identificazione – che rende conto del ruolo della forclusione – ad una teoria foucaultiana del discorso come rete di dispositivi di potere-sapere che presiede alla formazione/normalizzazione del soggetto – che ne sancisce il carattere storico-sociale contingente<sup>286</sup>.

A partire da questa peculiare descrizione del negativo Butler elabora una critica feroce al concetto lacaniano di Reale, la cui natura astorica non farebbe altro rendere universali, strutturali e dunque immodificabili esclusioni che devono essere al contrario pensate come storiche, contingenti, e dunque politicamente ridiscutibili. Descrivere il Reale come «una “legge” preideologica, una “legge” pre-discorsiva che funziona in modo invariante attraverso la storia [...]» è insomma «una mossa “ideologica”» che non fa altro che «fondere in “una” legge l'effetto di una pluralità di esse e precludere la stessa possibilità di una

---

<sup>286</sup> Butler ha elaborato la sua concezione della soggettività lungo tutto l'arco della sua produzione filosofica. Essa appare presente nei suoi lineamenti fondamentali già a partire da *Gender trouble* (cfr. J. Butler, *Gender trouble*, op. cit., in particolare pp. 59 ss., pp. 97 ss., pp. 127 ss.), venendo poi ulteriormente perfezionata in *Bodies that matter* (cfr. ead., *Bodies that matter*, op. cit., pp. 3 ss.), e poi, per sua stessa ammissione (cfr. J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Dialoghi sulla sinistra. Contingenza, egemonia, universalità*, op. cit., p. 152), formalizzata in maniera più sistematica in *The psychic life of power* (cfr. J. Butler, *The psychic life of power*, Stanford University Press, Stanford 1997, in particolare pp. 83-105).

riarticolazione futura di tale frontiera»<sup>287</sup>. In altre parole, «il ricorso astorico alla barra lacaniana [...] insiste [...] come una limitazione quasi-trascendentale su ogni possibile formazione e strategia del soggetto, e quindi risulta sostanzialmente indifferente al campo politico di cui si dice che sia la condizione», poiché «se il soggetto incontra sempre il suo limite nel suo stesso luogo, allora è fondamentalmente esteriore alla storia in cui trova se stesso: non c'è storicità per il soggetto, per i suoi limiti, per le sue articolazioni possibili»<sup>288</sup>. Al contrario, sostiene Butler,

ciò che conta come “reale”, nel senso del non-simbolizzabile, è sempre relativo ad un dominio linguistico che autorizza e produce quella forclusione, e raggiunge tale effetto attraverso la produzione e la regolazione di un insieme di esclusioni costitutive. Anche se ogni formazione discorsiva è prodotta attraverso l'esclusione, ciò non equivale a dire che ogni esclusione sia equivalente: ciò di cui abbiamo bisogno è un modo di spiegare politicamente come la produzione dell'inintelligibilità culturale è mobilizzata in modo variabile per regolare lo spazio politico, vale a dire per determinare chi conterà come “soggetto” e chi sarà necessario che non conti come tale. [...] La fissità e l'universalità [della] relazione tra linguaggio e reale produce [...] un pathos prepolitico che preclude il tipo di analisi in grado di descrivere la distinzione reale/realtà come strumento ed effetto di relazioni di potere contingenti.<sup>289</sup>

La riformulazione butleriana della natura del negativo e la conseguente critica della sua ipostatizzazione quasi-trascendentale conducono, non sorprendentemente, ad un paradigma di performatività politica sostanzialmente alternativo agli approcci di Žižek e di Laclau. Concependo come storica e variabile la mancanza che motiva la produzione performativa, Butler riconfigura quest'ultima come un' indefinita attività citazionale di iterazione di significati, dove tale iterabilità costitutiva è al contempo l'unica consistenza ontologica delle identità prodotte performativamente, ciò che ne sancisce la natura necessariamente fallimentare e incompleta, e ciò che garantisce la possibilità di ripetizioni eterodosse in grado di risignificarle e trasformarle costantemente. Il caso paradigmatico, su cui ci siamo già

---

<sup>287</sup> J. Butler, *Bodies that matter*, op. cit., pp. 155-156.

<sup>288</sup> J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Dialoghi sulla sinistra. Contingenza, egemonia, universalità*, op. cit., p. 15.

<sup>289</sup> Ivi, p. 156.

brevemente soffermati, è naturalmente quello della performatività del genere, concepita appunto come «ripetizione stilizzata di atti» e di comportamenti culturali in grado di performare un'identità che tuttavia, non avendo altra consistenza al di fuori della stessa iterazione performativa, «non può mai essere pienamente internalizzata» e può venire per lo stesso motivo riconfigurata costantemente da «un fallimento nella ripetizione, una de-formità, o una ripetizione parodica» capaci di «far proliferare configurazioni di genere al di fuori delle cornici restrittive della dominazione maschilista e dell'eterosessualità obbligatoria»<sup>290</sup>.

Butler trae il concetto di iterabilità su cui poggia il suo paradigma dalla rilettura derridiana del concetto di performatività, integrandolo e correggendolo tuttavia attraverso alcuni fondamentali contributi teorici tratti dall'opera di Bourdieu. Se grazie a Derrida diventa possibile pensare, *contra* Austin, lo statuto necessariamente mancante e aperto dell'atto performativo, la riflessione sociologica bourdieusiana e in particolare il concetto di *habitus* permettono di pensare l'origine non strutturale, ma al contrario semantica e in ultima analisi sociopolitica della ripetizione aberrante e dunque politicamente saliente<sup>291</sup>. In altri termini, se «la rottura dal contesto che un performativo può o, in termini derridiani, *deve* performare è qualcosa che ogni “segno” performa in virtù della sua struttura grafematica», in ragione cioè dell'insormontabile *différance* tra linguaggio e presenza che esso introduce, allora «ogni segno ed ogni enunciazione sono ugualmente afflitti da tale fallimento», e si finisce così per «paralizzare l'analisi sociale dell'enunciazione efficace»<sup>292</sup>, cioè della ripetizione in grado di produrre effetti di trasformazione politica della catena citazionale in cui è inserita. Conseguenza per Butler evitabile se, con Bourdieu, si opta al contrario per una spiegazione sociopolitica dell'origine di quest'ultima, mostrando cioè come la riconfigurazione di un *habitus*, di una prassi performativa in grado di definire un'identità sociale, sia il risultato di fattori sociali e di un'azione politicamente consapevole e non del carattere manchevole di ogni atto e di ogni enunciazione<sup>293</sup>.

---

<sup>290</sup> J. Butler, *Gender trouble*, op. cit., pp. 191-193.

<sup>291</sup> Si veda ead., *Excitable speech. A politics of the performative*, op. cit., pp. 141 ss.

<sup>292</sup> Ivi, p. 150, corsivo dell'autrice.

<sup>293</sup> Cfr. ivi, pp. 145 ss.

Si tratta, in realtà, di una correzione reciproca dei paradigmi in questione, poiché se il concetto derridiano di iterazione performativa necessita delle considerazioni sociopolitiche che è possibile trarre dall'idea bourdieusiana di *habitus*, esso risulta al contempo fondamentale per stemperare la tendenziale staticità di quest'ultimo: non cogliendo la natura iterabile e dunque sempre trasformabile dell'enunciazione performativa, infatti, Bourdieu attribuisce la possibilità della trasformazione al mero possesso di una quantità sufficiente di capitale simbolico da parte dei soggetti, precludendo così la possibilità di ripetizioni minoritarie, marginali, e nondimeno in grado di produrre effetti politici di rilievo<sup>294</sup>. Così, conclude Butler esponendo di fatto l'articolazione complessa del suo paradigma di performatività politica, «la domanda su ciò che costituisce la “forza” del performativo [...] non può ricevere una risposta adeguata da nessuna delle due formulazioni [di Derrida e di Bourdieu], sebbene entrambe, prese insieme, facciano segno verso una teoria dell'iterabilità sociale dell'atto linguistico»<sup>295</sup>.

Sulla base di tali premesse teoriche, Butler può sottolineare il suo distacco dai modelli di Žižek e Laclau: se, rispetto al primo, ella si limita a rimarcare la differenza «tra una spiegazione strutturale e una culturale della performatività», in quanto «mentre Žižek isola le caratteristiche strutturali della presupposizione linguistica e offre esempi culturali per illustrare questa verità strutturale, io sono [...] più interessata a ripensare la performatività come rituale culturale, [...] come l'*habitus* del corpo in cui dimensioni strutturali e sociali del significato non sono, alla fine, separabili»<sup>296</sup>, la presa di distanza dal secondo anticipa anche la divergenza che tale paradigma performativo causa tra la proposta politica democratico-radical butleriana e quella dei suoi interlocutori.

Anche in Laclau, infatti, il problema giace nella natura strutturale dell'incompletezza dell'identità: essa, continua Butler, è infatti responsabile di una separazione pericolosa tra l'«analisi formale del linguaggio» e la sua «sintassi e semantica culturale e sociale», che finisce per definire un vuoto presociale e prepolitico come «verità più generalizzata e non-contestuale del linguaggio stesso», identificando in

---

<sup>294</sup> Cfr. *ivi*, pp. 147-148, 161.

<sup>295</sup> *Ivi*, p. 152.

<sup>296</sup> J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Dialoghi sulla sinistra. Contingenza, egemonia, universalità*, op. cit., p. 31.

esso, come sappiamo, il posto dell'universale. Tale svuotamento dell'universale rende tuttavia impossibile la politicizzazione di quel vuoto, causando un'esteriorizzazione della politica rispetto al linguaggio che coincide con quell'ipostatizzazione che, come abbiamo visto poco sopra, Butler imputa al concetto di Reale:

Se noi pensiamo all'universalità come ad un luogo "vuoto" che è "riempito" da contenuti specifici e se intendiamo i significati politici come contenuti con cui è riempito lo spazio vuoto, poniamo la politica come esteriore rispetto al linguaggio, che sembra disfare lo stesso concetto di performatività politica che Laclau sostiene. Perché dovremmo pensare all'universalità come ad uno spazio "vuoto" che aspetta il proprio contenuto da un evento anteriore o successivo? È vuoto solo perché ha già rinnegato e soppresso il contenuto da cui emerge e dov'è la traccia di quanto è stato rinnegato nella struttura formale che emerge?<sup>297</sup>

Prendendo le mosse da tali rilievi critici, la proposta politica di Butler passa da una riformulazione del concetto di egemonia che eviti di concepire quest'ultima nei termini di una significazione sempre parziale di uno stesso vuoto storico, con tutti i rischi di esclusione che tale presupposizione teoretica comporta. La pratica egemonica deve essere ripensata piuttosto come una continua attività di *traduzione* che, partendo dalla constatazione dell'inevitabile contestualità linguistica e culturale di ogni rivendicazione di universalità e delle forclusioni da cui essa emerge, riarticola costantemente il contenuto del significante politico in un' indefinita attività di contaminazione inclusiva e multiculturale, attività in cui consiste propriamente l'apertura infinita di uno spazio politico democratico-radical. Se in altre parole «il ricorso ad una singola struttura o ad una singola mancanza che sottolinea ogni formazione discorsiva» è teoreticamente fallace e politicamente indesiderabile, e se dunque «il nostro esilio nell'eterogeneità è [...] irreversibile»<sup>298</sup>, ciò che abbiamo di fronte è un infinito «lavoro di traduzione e transazione» di istanze universalistiche contingenti «che non appartiene ad alcun luogo singolo, ma è il movimento tra i linguaggi ed ha la sua destinazione finale in questo stesso movimento», il cui fine è quello di «frantumare la sicurezza del dominio, mostrare quanto equivocate siano le sue rivendicazioni di universalità e, a partire da

---

<sup>297</sup> Ivi, p. 37.

<sup>298</sup> Ivi, p. 173.



quest'equivoco, seguire le tracce della dissoluzione del suo regime, un'apertura davanti alle versioni alternative di universalità che sono scritte dal lavoro di traduzione stesso»<sup>299</sup>. L'universalità parziale della pratica egemonica non è insomma «enunciabile al di fuori di un linguaggio culturale»<sup>300</sup>, e il soggetto politico non può dunque sfuggirgli né ricorrendo ad «un metalinguaggio» (come avviene in Habermas, ad esempio) né tantomeno alla «condizione da cui ogni linguaggio proviene»<sup>301</sup> (come nel caso di Laclau e Žižek), ma solo tentando di «forzarne i limiti»<sup>302</sup> esponendosi continuamente alla contaminazione di linguaggi altri.

Come si sarà intuito, ridefinendo il concetto di egemonia in termini di traduzione Butler non fa che riformularlo sulla base del suo modello di performatività politica: se in Laclau, la pratica egemonica prendeva la forma di un riempimento parziale di una stessa mancanza costitutiva a causa dei presupposti lacaniani della sua teoria della produttività della nominazione linguistica, in Butler essa è riconfigurata come attività iterativa in grado di risignificare costantemente le identità e i significanti politici, in un «doppio movimento» che «invoca [...] un'identità» in grado di inaugurare l'articolazione egemonica nello stesso gesto in cui «apre la categoria come uno spazio di discussione politica permanente»<sup>303</sup>. «Che il termine sia discutibile», specifica Butler in un passaggio particolarmente significativo a tal proposito, «non significa che non dovremmo usarlo, ma allo stesso tempo la necessità di usarlo non implica affatto che non dovremmo perpetuamente interrogare le esclusioni dalle quali procede, e di farlo precisamente al fine di imparare a vivere la contingenza del significante politico in una cultura di contestazione democratica»<sup>304</sup>. Butler approda così ad una proposta democratico-radicalista fondata su una pratica egemonica che, resa enormemente più inclusiva dal lavoro di traduzione, costituisce un superamento netto degli esiti immunitari del paradigma laclausiano.

E tuttavia, anch'essa non può dirsi completamente esente da connotazioni immunitarie, rese particolarmente paradigmatiche ai fini

---

<sup>299</sup> Ivi, p. 180.

<sup>300</sup> Ivi, p. 44.

<sup>301</sup> Ivi, p. 180.

<sup>302</sup> Ivi, p. 44.

<sup>303</sup> Ead., *Bodies that matter*, op. cit., p. 168.

<sup>304</sup> Ibidem.

del nostro discorso dal fatto che tale proposta politica, ridefinendo la mancanza in termini storico-contingenti, appare per così dire spingere al loro limite concettuale estremo i modelli di performatività politica che stiamo esaminando, presi nel loro insieme. La natura ancora immunitaria di tale modello, in altre parole, *illumina l'origine degli effetti di chiusura identitaria derivanti in generale dalla definizione della negatività come mancanza, indipendentemente dal fatto che essa venga affermata in una politica del Reale e della verità-evento, richiusa dall'articolazione egemonica, o suturata da una prassi politica di traduzione infinita.*

I residui di chiusura immunitaria della comunità politica, in Butler, sono infatti da ricercarsi precisamente nell'identificazione del negativo come mancanza che insiste su ogni identità, e che non può che configurare il progetto politico dell'emancipazione – la creazione di significanti politici sempre più inclusivi – come un movimento infinito di identificazioni che vengono continuamente sostituite quand'esse mostrano le esclusioni che inevitabilmente incarnano. Storicizzare la mancanza, ridefinire di conseguenza l'azione performativa e sostenere la necessità politica della traduzione continua della prassi politica egemonica contribuiscono indubbiamente a rendere estremamente dinamico tale movimento di sostituzione, fino a configurare un'oscillazione quasi parossistica tra identificazione e disidentificazione che descrive uno spazio politico democratico straordinariamente aperto alla sua ridefinizione: ma tale dinamismo, e la necessità di chiusure immunitarie dell'identità che esso comporta – seppur ridotte al minimo e persino “puntuali” – non viene mai strutturalmente meno<sup>305</sup>. Eliminarlo

---

<sup>305</sup> Vale la pena di dedicare alcune osservazioni agli sviluppi più recenti del pensiero politico butleriano, in cui è possibile a nostro avviso ravvisare un interessante attenuamento dei suoi tratti immunitari. Due, in particolare, le operazioni teoriche fondamentali: da un lato, una reinterpretazione dell'idea di mancanza in cui la caratterizzazione psicanalitica in termini di forclusioni e del trauma originario che esse innescano è rielaborata, con un esplicito riferimento a Levinas, nell'idea più generale di una vulnerabilità costitutiva del soggetto all'altro, al contempo altro da sé e intersoggettività sociale in tutto il suo spessore storico (cfr. soprattutto ead., *Giving an account on oneself*, op. cit.); dall'altro, un'esplorazione delle dinamiche assembleari mostrate dai più recenti movimenti di contestazione dell'ordine neoliberale e un tentativo di interpretazione delle forme di performatività politica che esse implicano (cfr. ead., *Notes toward a performative theory of assembly*, Harvard University Press, Cambridge 2015). Ed è precisamente a quest'ultimo proposito che Butler approda a conclusioni che sembrano superare, anche se solo in parte, alcune delle connotazioni

del tutto significherebbe *smettere di vedere nel negativo una mancanza e nella politica il gesto che la sutura*: ed è precisamente questo ripensamento fondamentale ad essere reso disponibile dall'orizzonte politico che le opere di Wittgenstein e di Foucault permettono di configurare.

Nel modello di democrazia radicale wittgensteiniano-foucaultiano che stiamo qui delineando e che siamo a questo punto in grado di specificare, infatti, il negativo non è affatto concepito in termini di una qualche mancanza, strutturale o storica, che impedirebbe per definizione la totalizzazione delle identità. Ciò che preclude tale chiusura è, piuttosto, *il politico inteso come limite, vale a dire come spazio ordinario e perfezionista in cui il soggetto esercita la propria voce come attività di costruzione e di formazione del sé e della comunità*. Tale descrizione del negativo produce delle conseguenze concettuali di importanza fondamentale, e che possiamo dipanare agevolmente utilizzando lo schema comparativo appena approntato per analizzare le riflessioni di Žižek, Laclau e Butler.

Essa permette, innanzitutto, la costruzione di un modello di performatività politica originale, di cui abbiamo identificato nell'enunciazione parresistica l'esempio paradigmatico e che siamo finalmente in grado di cogliere nella sua specificità. In esso, la produttività significativa non è determinata da una *mancanza* concepita nei termini lacaniani del Reale o in quelli derridiani della *différance*, ma dalla *struttura espressiva* che determina il funzionamento dell'uso

---

immunitarie della sua proposta politica. Ella descrive infatti le assemblee democratico-radicali sperimentate da alcuni movimenti politici di massa degli ultimi anni nei termini di «performatività plurali e incorporate» (ivi, p. 8) che, nella loro stessa presenza corporea, rivendicano lo spazio pubblico di apparizione politica dal quale i soggetti che prendono parte a tali movimenti sono stati esclusi, in un'«agire collettivo senza un soggetto collettivo prestabilito» in cui «il “noi” è attivato [enacted] dall'assemblea dei corpi, plurale, persistente, agente» (ivi, p. 59). L'universale parziale sembra così arrivare a coincidere con lo spazio della sua comparsa: ciò nonostante, esso non si configura come assolutamente anti-identitario, configurando piuttosto una sorta di forma tendenzialmente vuota dell'identità che costituisce la matrice, o meglio lo spazio, di future identificazioni parziali, e che non può che configurarsi ancora in termini egemonici: «se il “noi” deve funzionare politicamente, deve essere ristretto a coloro che tentato di ottenere ed esercitare un potere egemonico attraverso la sua invocazione» (ivi, p. 168). Esso performa così, potremmo dire, la pura vulnerabilità di un'identità, e non dello spazio del politico stesso.

linguistico concreto, dalla necessità cioè di produrre e rilanciare costantemente i significati che determinano l'orizzonte di senso di una forma di vita, in una dinamica sempre irriducibilmente rivendicativa (nel senso cavelliano di *claim*) poiché fondata su nient'altro che sulla responsabilità in capo ai soggetti di tale lavoro rischioso di preservazione e di trasformazione: quel terreno scabro come limite della possibilità di spiegazione dell'uso linguistico che non è appunto una vacuità al centro del senso, ma lo spazio del politico come spazio della sua produzione. *In altre parole, la costituzione della soggettività politica non è performativa in ragione di una mancanza più o meno originaria, ma per via della sua natura di voce.*

Tale paradigma dimostra in modo esaustivo le potenzialità inedite aperte dalle letture degli interpreti del *New Wittgenstein* per ciò che concerne lo sviluppo di una teoria della performatività politica del discorso e della formazione delle soggettività politiche. Grazie alle opere di Cavell e dei suoi allievi, l'opera di Wittgenstein torna così di attualità in un dibattito in cui, per la verità, essa era sempre stata presente, ma sempre in una lettura politica genericamente lyotardiana a sua volta basata su quelle che, in seno al dibattito contemporaneo sulla filosofia wittgensteiniana, abbiamo visto essere definite interpretazioni standard: un Wittgenstein, vale a dire, schiacciato sulle interpretazioni orizzontali, culturaliste e relativiste, del concetto di forma di vita e il cui contributo teorico alla discussione concettuale consisteva in una descrizione genericamente anti-essenzialista e pragmatica della natura del linguaggio e del significato.

Ciò è particolarmente evidente in Žižek, la cui teoria della performatività politica risulta, come abbiamo visto, basata sulla nozione kripkeana di designazione rigida: un concetto evidentemente legato all'interpretazione che Kripke ha proposto della discussione wittgensteiniana sulla natura della regola e il cui esito era, come si ricorderà, la constatazione dell'impossibilità di fornire una descrizione univoca di ciò in cui consiste l'applicazione di una regola linguistica e una conseguente interpretazione convenzionalista della natura del riferimento, in una versione (*community view*) particolarmente radicale delle interpretazioni convenzionaliste standard del secondo

Wittgenstein<sup>306</sup>; ma risulta nondimeno chiaro anche nella speculazione di Laclau<sup>307</sup>, così come in quella di Butler<sup>308</sup>.

Ora, l'identificazione del negativo nel limite in quanto politico e il modello di performatività politica che ne discende permettono la formulazione di una proposta democratico-radicalista che risulta infine scevra dagli esiti immunitari che abbiamo visto persistere negli autori oggetto della nostra comparazione. Se infatti il negativo non è più concepito come una mancanza ma come un limite, e se a sua volta quest'ultimo corrisponde alla dimensione del politico, allora la prassi politica democratico-radicalista non consisterà più né nell'affermazione di tale mancanza come verità in grado di riaprire l'evento, né nella sua suturazione più o meno parziale attraverso un processo di articolazione egemonica o di traduzione di un'identità universale, configurandosi piuttosto come un'infinita attività di espressione grazie alla quale la voce delle soggettività politiche - le soggettività politiche in quanto voci - riportano costantemente la comunità democratica al politico come limite della sua definizione possibile, mantenendo cioè aperto lo spazio di convivenza politica in cui la riddiscussione sullo statuto della comunità può continuare ad aver luogo. Tale prassi politica non comporterà allora *alcun residuo immunitario*, in quanto *non si configura come affermazione o chiusura identitaria di una mancanza più o meno consapevole delle esclusioni che essa comporta, ma come riattivazione infinita della dimensione produttiva in cui la voce politica può continuare ad esprimersi*. Possiamo, a questo punto, rileggere sulla base di quanto finora esposto i quattro tratti che avevamo visto definire tale spazio politico democratico-radicalista e fornirne una determinazione più specifica.

Esso si configurerà, innanzitutto, come risolutamente anti-identitario, poiché le soggettività politiche non vi compaiono

---

<sup>306</sup> Anche Butler, in una penetrante interpretazione dell'utilizzo žižekiano di Kripke, ha mostrato, all'interno di un'argomentazione più ampia, come il concetto di designazione rigida non possa che comportare un convenzionalismo comunitario che riecheggia l'interpretazione kripkeana di Wittgenstein da noi descritta nel capitolo precedente: cfr. J. Butler, *Bodies that matter*, op. cit., pp. 159 ss.

<sup>307</sup> Cfr. ad es. E. Laclau, C. Mouffe, *Egemonia e strategia socialista*, op. cit., pp. 171 ss.; J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Dialoghi sulla sinistra. Contingenza, egemonia, universalità*, op. cit., pp. 282 ss.

<sup>308</sup> Cfr. ad es. J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Dialoghi sulla sinistra. Contingenza, egemonia, universalità*, op. cit., p. 172, p. 271.

performando un'identità, ma attraverso l'assunzione della propria voce: vale a dire, attraverso un gesto che *fa coincidere l'espressione politica del soggetto con un'esposizione di quest'ultimo alla comunità che è però, al contempo, esposizione della comunità stessa, del suo vuoto definitorio, e dove tale articolazione tra espressione ed esposizione implica di conseguenza che la rivendicazione identitaria delle voci politiche si risolva senza residui nella riattivazione del politico come spazio della loro espressione.*

Tale rifiuto di una politica delle identità e la sovrapposizione tra espressione ed esposizione da cui origina implicherà allora, inevitabilmente, una proliferazione differenziale delle soggettività: essa sarà *pluralista* nella misura in cui non opporrà alcun freno identitario *all'espressività politica* delle differenze, e *agonistica* in quanto quest'ultima presuppone *l'esposizione* al politico come spazio di discussione conflittuale e di ridefinizione del sé e della comunità, in cui la possibilità del diventare-altro è cioè sempre presente – e che dunque evita di concepire tale agonismo come mero incontro tra identità discrete che confliggono fra loro determinando, al contrario, una stagnazione del processo di definizione della soggettività collettiva. Un pluralismo agonistico, insomma, nel cui dinamismo intrinseco va riconosciuto quel lavoro di riattivazione costante che permette allo spazio del politico di rimanere aperto.

La struttura argomentativa della nostra comparazione ci ha portato ad anticipare la specificazione della natura anti-egemonica della proposta che stiamo delineando: quanto detto finora ci permette tuttavia importanti osservazioni ulteriori, che mostrano in particolare la complicazione stretta tra rifiuto dell'egemonia e sperimentalismo istituzionale. Come abbiamo appena visto in Laclau e in Butler, concepire l'azione politica democratica come creazione performativa di identità parziali e di universali contingenti, se da un lato presuppone una determinazione del negativo come mancanza, dall'altro implica la teorizzazione di un'articolazione egemonica delle differenze in grado di preservarlo. Ciò, a sua volta, comporta l'idea secondo la quale senza tale momento articolatorio, non vi sia propriamente prassi politica, ma solo una moltiplicazione di particolarismi irrelati. Se, tuttavia, la politica smette di essere concepita come attività di sutura di una mancanza, ma come riattivazione continua di uno spazio di espressione, allora non solo essa non potrà che essere anti-egemonica (in quanto non c'è alcun vuoto

da suturare e preservare), ma per lo stesso motivo si configurerà come infinito sperimentalismo istituzionale, in quanto *ciò che essa svela al di là della necessità dell'articolazione egemonica non è affatto una mancanza popolata da identità particolari antagonistiche, ma lo spazio espressivo e sperimentale della ridiscussione indefinita sulle forme del vivere comune*. In altre parole, la voce che performa la riapertura del politico – il parresiasta che riporta il *nomos* al suo limite – , non si configura come una destrutturazione dell'universale egemonico che finisce per lasciarci in balia di una mancanza originaria, ma come una riattivazione dello spazio di ridefinizione della soggettività collettiva e delle forme istituzionali dinamiche che essa si dà. Tale connessione tra riformulazione anti-egemonica del gesto politico e sperimentalismo costituisce insomma un invito a pensare in tutto il suo radicale dinamismo l'attività di messa in forma politico-istituzionale, al di là di dicotomie troppo rigide tra dimensione puntuale dell'evento politico propriamente detto e dimensione statica della forma politico-istituzionale.

È insomma vero, come ha giustamente scritto Laclau, che «una politica democratica [...] comporta l'istituzionalizzazione della propria apertura e, in tal senso, l'ingiunzione a identificarsi con la sua stessa impossibilità»<sup>309</sup>: *ma solo riconoscendo in quest'ultima lo spazio del politico come limite della sua definizione si ha infine accesso ad una politica democratico-radicalista composta, nelle parole già citate di Balibar, di gesti di contra-dizione democratica che riportano infinitamente la democrazia al suo principio*.

Appare, a questo punto, quasi superfluo specificare come sia proprio nel modello di democrazia radicale dischiuso dalla nostra lettura wittgensteiniana di Foucault che riconosciamo la concezione foucaultiana della natura della comunità politica che ha costituito l'oggetto del presente lavoro. La nostra operazione teorica di rilettura e integrazione della riflessione politica foucaultiana attraverso l'opera di Wittgenstein e in particolare la categoria perfezionista di voce riesce così nell'intento che gli avevamo assegnato: quello di risolvere ciò che abbiamo definito il problema della comunità politica nella filosofia di Foucault. Essa, in particolare, ci ha permesso di definire un fondamento normativo alla prassi del soggetto politico foucaultiano, inserendolo così

---

<sup>309</sup> Ivi, p. 200.

in un paradigma di razionalità politica generale, e di scorgere nella *parresia* reinterpretata come performatività politica specifica, a sua volta in grado di ridefinire la comunità come una forma di democrazia radicale, la proposta politica che su tale razionalità si fonda: è dunque in quest'ultima che quell'*ethos* critico come arte di non essere eccessivamente governati, in cui si riassume l'ultima riflessione etico-politica di Foucault, si fa infine progetto di emancipazione collettiva.



## Bibliografia<sup>1</sup>

### Fonti primarie

#### 1. Opere di Michel Foucault

##### 1.1. Opere pubblicate in vita

*Raison et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon, Paris 1961.

*Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris 1972, trad. it. *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano 2001.

*Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, PUF, Paris 1963, trad. it. *Nascita della clinica. Una archeologia dello sguardo medico*, Einaudi, Torino 1998.

*Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966, trad. it. *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 2013.

*L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969, trad. it. *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano 1980.

*L'ordre du discours*, Gallimard, Paris 1971, trad. it. *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino 1972.

(a cura di), *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère. Un cas de parricide au XIX siècle*, Gallimard-Juilliard, Paris 1973, trad. it. *Io, Pierre Rivière, avendo sgozzato mia madre, mia sorella e mio fratello...un caso di parricidio nel XIX secolo*, Einaudi, Torino 1978.

---

<sup>1</sup> Le edizioni e le traduzioni indicate sono quelle effettivamente utilizzate nel testo. Nel primo caso, è aggiunta, ove necessaria, l'indicazione dell'anno dell'edizione originale.

*Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris 1975, trad. it. *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1993.

*La volonté de savoir*, Gallimard, Paris 1976, trad. it. *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 2014.

*L'usage des plaisirs*, Gallimard, Paris 1984, trad. it. *L'uso dei piaceri*, Feltrinelli, Milano 2011.

*Le souci de soi*, Gallimard, Paris 1984, trad. it. *La cura di sé*, Feltrinelli, Milano 1985.

### 1.2. Opere pubblicate postume

*About the beginning of the hermeneutics of the self: two lectures at Dartmouth*, *Political Theory* 21, 2 (1993), pp. 198-227, trad. it. *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, Cronopio, Napoli 2015.

*Introduction à l'Anthropologie*, Vrin, Paris 2008.

*Qu'est-ce que la critique?*, Vrin, Paris 2015.

*Discours et vérité*, Vrin, Paris 2016.

*La parrésia*, in *Discours et vérité*, Vrin, Paris 2016.

*Dire vrai sur soi-même*, Vrin, Paris 2017.

*Les aveux de la chair*, Gallimard, Paris 2018, trad. it. *Le confessioni della carne*, Feltrinelli, Milano 2019.

*Folie, langage, littérature*, Vrin, Paris 2019.

### 1.3. Corsi al Collège de France

*Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France (1970-1971)*, Gallimard-Seuil, Paris 2011, trad. it. *Lezioni sulla volontà di*

*sapere. Corso al Collège de France (1970-1971)*, Feltrinelli, Milano 2015.

*Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France (1971-1972)*, Gallimard-Seuil, Paris 2015, trad. it. *Teorie e istituzioni penali. Corso al Collège de France (1971-1972)*, Feltrinelli, Milano 2019.

*La société punitive: Cours au Collège de France (1972-1973)*, Gallimard-Seuil, Paris 2013, trad. it. *La società punitiva. Corso al Collège de France (1972-1973)*, Feltrinelli, Milano 2015.

*Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France (1973-1974)*, Gallimard-Seuil, Paris 2003, trad. it. *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-1974)*, Feltrinelli, Milano 2015.

*Les anormaux. Cours au Collège de France (1974-1975)*, Gallimard-Seuil, Paris 1999, trad. it. *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, Feltrinelli, Milano 2000.

*Il faut défendre la société. Cours au Collège de France (1975-1976)*, Gallimard-Seuil, Paris 1997, trad. it. *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France (1975-1976)*, Feltrinelli, Milano 1998.

*Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, Seuil-Gallimard, Paris 2004, trad. it. *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2017.

*Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, Gallimard-Seuil, Paris 2004, trad. it. *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano 2005.

*Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-1980)*, Gallimard-Seuil, Paris 2012, trad. it. *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France (1979-1980)*, Feltrinelli, Milano 2014.

*Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France (1980-1981)*, Gallimard-Seuil, Paris 2014, trad. it. *Soggettività e verità. Corso al Collège de France (1980-1981)*, Feltrinelli, Milano 2017.

*L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, Gallimard-Seuil, Paris 2001, trad. it. *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Feltrinelli, Milano 2016.

*Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1983-1984)*, Gallimard-Seuil, Paris 2008, trad. it. *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1983-1984)*, Feltrinelli, Milano 2009.

*Le courage de la vérité. Cours au Collège de France (1984)*, Gallimard-Seuil, Paris 2009, trad. it. *Il coraggio della verità. Corso al Collège de France (1984)*, Feltrinelli, Milano 2011.

#### 1.4. Altri corsi

*Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice. Cours de Louvain, 1981*, Presses Universitaire de Louvain, Louvain 2012, trad. it. *Mal fare, dir vero. Funzione della confessione nella giustizia. Corso di Lovanio (1981)*, Einaudi, Torino 2013.

#### 1.5. Altri scritti

*Dits et écrits* (1994), Gallimard, Paris 2001 (seconda ed.), 2 voll.

*Taccuino persiano*, a cura di R. Guolo e P. Panza, Guerini e Associati, Milano 1998.

*Introduction à l'archéologie du savoir*, a cura di M. Rueff, *Les Études Philosophiques*, 153, 3 (2015), pp. 327-352.

*There can't be societies without uprisings* (intervista con F. Sassine), in L. Cremonesi, O. Irrera, D. Lorenzini, M. Tazzioli (a cura di), *Foucault and the making of subjects*, Rowman and Littlefield, London-New York 2016, pp. 25-52.

*Political spirituality as the will for alterity: an interview with the Nouvel Observateur*, a cura di S. Vaccarino Bremner, *Critical Inquiry*, 47 (2020), pp. 121-134.

## 2. Opere di Ludwig Wittgenstein

### 2.1. Opere complete in lingua originale

*Werkausgabe in 8 Bänden*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984:

1. *Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914-1916. Philosophische Untersuchungen*

2. *Philosophische Bemerkungen*

3. *Wittgenstein und der Wiener Kreis*

4. *Philosophische Grammatik*

5. *Das Blaue Buch. Eine philosophische Betrachtung (das Braune Buch)*

6. *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*

7. *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie. Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie*

8. *Bemerkungen über die Farben. Über Gewißheit. Zettel. Vermischte Bemerkungen*

### 2.2. Opere pubblicate in vita e postume

*Logisch-Philosophische Abhandlung. Tractatus logico-philosophicus*, Routledge and Kegan Paul, London 1922, trad. it. *Tractatus logico-philosophicus*, in *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 2009.

*Some remarks on logical form*, Proceedings of the Aristotelian Society, supplementary volume 9 (1929), pp. 162-171, trad. it. *Alcune osservazioni sulla forma logica*, in *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 2009.

*Philosophische Untersuchungen. Philosophical investigations*, Blackwell, Oxford 1953, trad. it. *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 2014.

*Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik* (1956), Blackwell, Oxford 1978 (terza ed. accresciuta), trad. it. *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica*, Einaudi, Torino 1988.

*The blue and brown books*, Blackwell, Oxford 1958, trad. it. *Libro blu e libro marrone*, Einaudi, Torino 2000.

*Notebooks 1914-1916*, Blackwell, Oxford 1961, trad. it. *Quaderni 1914-1916*, in *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 2009.

*Philosophische Bemerkungen*, Blackwell, Oxford 1964, trad. it. *Osservazioni filosofiche*, Einaudi, Torino 1999.

*A lecture on ethics*, The Philosophical Review, 74, 1 (1965), pp. 3-12, trad. it. *Sull'etica*, in *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, Adelphi, Milano 2012.

*Lectures and conversations on aesthetics, psychology and religious beliefs*, a cura di R. Rhees, Y. Smythies, J. Taylor, Blackwell, Oxford 1966, trad. it. in *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, Adelphi, Milano 2012.

*Bemerkungen über Frazer's The Golden Bough*, Synthese 17 (1967), pp. 233-253, trad. it. *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*, Adelphi, Milano 2013.

*Zettel*, Basil Blackwell, Oxford 1967, trad. it. *Zettel*, Einaudi, Torino 2007.

*Über gewissheit*, Blackwell, Oxford 1969, trad. it. *Della certezza*, Einaudi, Torino 1999.

*Briefe an Ludwig von Ficker*, a cura di G. H. Von Wright, W. Methlagl, O. Müller, Salzburg 1969, trad. it. *Lettere a Ludwig von Ficker*, Armando, Roma 1974.

*Cause and effect: intuitive awareness*, *Philosophia*, 6, 3-4 (1976), pp. 409-425, trad. it. in *Causa ed effetto, Lezioni sulla libertà del volere*, Einaudi, Torino 2006.

*Wittgenstein's lectures on the foundations of mathematics, Cambridge 1939*, a cura di C. Diamond, Cornell University Press, Ithaca 1976, trad. it. *Lezioni sui fondamenti della matematica*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

*Bemerkungen über die Farben*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1977, trad. it. *Osservazioni sui colori*, Einaudi, Torino 1981.

*Vermischte Bemerkungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977, trad. it. *Pensieri diversi*, Adelphi, Milano 2009.

*Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, Blackwell, Oxford 1980, trad. it. *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, Adelphi, Milano 1990.

*Wittgenstein's lectures, Cambridge, 1930-1932*, a cura di D. Lee, Blackwell, Oxford 1980, trad. it. *Lezioni 1930-1932*, Adelphi, Milano 1995

*Letzte Schriften über die philosophie der Psychologie*, Blackwell, Oxford 1982-1992, trad. it. *Ultimi scritti. La filosofia della psicologia*, Laterza, Roma-Bari 1998.

*Notes for lectures on "private experience" and "sense data"*, in *Philosophical occasions, 1912-1951*, a cura di J. C. Klagge e A.

Nordmann, Hackett, Indianapolis-Cambridge 1993, trad. it. *Esperienza privata e dati di senso*, Einaudi, Torino 2007.

*Lectures on the freedom of will*, in *Philosophical occasions, 1912-1951*, a cura di J. C. Klagge e A. Nordmann, Hackett, Indianapolis-Cambridge 1993, trad. it. in *Causa ed effetto, Lezioni sulla libertà del volere*, Einaudi, Torino 2006.

*Big Typescript*, Springer Verlag, Wien 2000, trad. it. *Big Typescript*, Einaudi, Torino 2002.

*The voices of Wittgenstein. The Vienna Circle*, a cura di G. Baker, Routledge, London-New York 2003.

### 2.3. Manoscritti

*Wittgenstein's Nachlass. The Bergen Electronic Edition*, Oxford University Press, Oxford-New York 2000.

### Letteratura secondaria

Abrahamian E., *A history of modern Iran*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.

Adorno T. W., *Philosophische Terminologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973, trad. it. *Terminologia filosofica*, Einaudi, Torino 2007.

Afary J., Anderson K. B., *Foucault and the Iranian Revolution: gender and the seduction of islamism*, University of Chicago Press, Chicago 2005.

Agamben G., *Homo Sacer. Edizione integrale*, Quodlibet, Macerata 2018.

Allen A., *The politics of our selves. Power, autonomy, and gender in contemporary critical theory*, Columbia University Press, New York 2008.



Andronico M., *Antropologia e metodo morfologico. Studio su Wittgenstein*, La città del sole, Napoli 1998.

Anscombe G. E. M., *An introduction to Wittgenstein's Tractatus*, St. Augustine's Press, South Bend 1959.

Apel K.-O., *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973, trad. it. parziale *Comunità e comunicazione*, Rosenberg & Sellier, Torino 1977.

Arjomand S. A., *The turban for the crown: the islamic revolution in Iran*, Oxford University Press, Oxford 1989.

Aron H., *Wittgenstein's impact on Foucault*, in E. W. Leinfellner, H. Deinfellner, H. Berghel (a cura di), *Wittgenstein and his impact on contemporary thought*, Kluwer, Dordrecht 1977, pp. 58-60.

Austin J. L., *How to do things with words*, Oxford University Press, Oxford-New York 1962, trad. it. *Come fare cose con le parole*, Marietti, Genova 1987.

Avramides A., *Wittgenstein and ordinary language philosophy*, in H.-J. Glock, J. Hyman (a cura di), *A companion to Wittgenstein*, Wiley-Blackwell, Hoboken 2017, pp. 718-730.

Badiou A., *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, PUF, Paris 1998, trad. it. *San Paolo. La fondazione dell'universalismo*, Cronopio, Napoli 1999.

Baker G. P., *Wittgenstein, Frege and the Vienna Circle*, Blackwell, Oxford 1988.

Baker G. P., Hacker P. M. S., *Wittgenstein: understanding and meaning. An analytical commentary on the Philosophical Investigations, vol. I*, Blackwell, Oxford 1980.

Baker G. P., Hacker P. M. S., *Wittgenstein: rules, grammar and necessity. An analytical commentary on the Philosophical Investigations, vol. II*, Blackwell, Oxford 1985.

Balibar É., *Sulle parrhèsia(e) di Foucault*, *Materiali Foucaultiani*, VI, 11-12 (2017), pp. 63-81.

Ball T., *Political theory and conceptual change*, in A. Vincent (a cura di), *Political theory: tradition and diversity*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, pp. 28-44.

Bazzicalupo L., *Biopolitica. Una mappa concettuale*, Carocci, Roma 2010.

Bech Dyrberg T., *Foucault on the politics of parrhesia*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2014.

Benhabib S., *Critique, norm, and utopia. A study of the foundations of critical theory*, Columbia University Press, New York 1986.

Bernardy J., *Warum macht produktiv ist? Genealogische Blickschule mit Foucault, Nietzsche und Wittgenstein*, Wilhelm Fink, Paderborn 2014.

Bernauer J. W., Mahon M., *Michel Foucault's ethical imagination*, in G. Gutting (a cura di), *The cambridge companion to Foucault*, Cambridge University Press, Cambridge 2005 (seconda ed.), pp. 149-175.

Bevir M., *What is genealogy?*, *Journal of the Philosophy of History* 2, 3 (2008), pp. 263-275.

Bloor D., *Wittgenstein as a conservative thinker*, in M. Kusch (a cura di), *The sociology of philosophical knowledge*, Springer, Dordrecht 2000, pp. 1-14.

Borutti S., *Wittgenstein impolitico?*, in D. Sparti (a cura di), *Wittgenstein politico*, Feltrinelli, Milano 2000, pp. 127-152.

Bouveresse J., *Le mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein* (1976), Les éditions de minuit, Paris 1987 (seconda ed.).

Bouveresse J., *L'oscurità del tempo presente: Wittgenstein e il mondo moderno*, in D. Sparti (a cura di), *Wittgenstein politico*, Feltrinelli, Milano 2000, pp. 35-63.

Bouveresse J., *Wittgenstein antropologo*, in L. Wittgenstein, *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*, Adelphi, Milano 2013.

Boyne R., *Foucault and Derrida: the other side of reason*, Routledge, London-New York 1990.

Bronzo S., *La lettura risoluta e i suoi critici: breve guida alla letteratura*, in J. Conant, C. Diamond, *Rileggere Wittgenstein*, a cura di P. Donatelli, Carocci, Roma 2010.

Brown W., *Genealogical politics*, in J. Moss (a cura di), *The later Foucault: politics and philosophy*, Sage, London 1998, pp. 33-49.

Butler J., *Gender trouble*, Routledge, London-New York 1990.

Butler J., *Bodies that matter*, Routledge, London-New York 1993.

Butler J., *Excitable speech. A politics of the performative*, Routledge, London-New York 1997.

Butler J., *The psychic life of power*, Stanford University Press, Stanford 1997.

Butler J., *What is critique? An essay on Foucault's virtue*, in D. Ingram (a cura di), *The political*, Blackwell, Oxford 2002, pp. 212-228, trad. it. parziale *Invece la critica di Foucault è preziosa*, in E. Ambrosi (a cura di), *Il bello del relativismo. Quel che resta della filosofia nel XXI secolo*, Marsilio, Venezia 2005, pp. 156-171.

Butler J., *Giving an account on oneself*, Fordham University Press, New York 2005.

Butler J., *Critique, dissent, disciplinarity*, *Critical Inquiry* 35 (2009), pp. 773-797.

Butler J., *Wrong-doing, truth-telling. The case of sexual avowal*, in L. Cremonesi, O. Irrera, D. Lorenzini, M. Tazzioli (a cura di), *Foucault and the making of subjects*, Rowman and Littlefield, London-New York, 2016, pp. 77-94.

Butler J., *Notes toward a performative theory of assembly*, Harvard University Press, Cambridge 2015.

Butler J., Laclau E., Žižek S., *Contingency, hegemony, universality. Contemporary dialogues on the left*, Verso, London-New York 2000, trad. it. *Dialoghi sulla sinistra. Contingenza, egemonia, universalità*, Laterza, Roma-Bari 2010.

Cacciari M., *Dallo Steinhof. Prospettive viennesi del primo Novecento*, Adelphi, Milano 1980.

Cahill K., *The fate of wonder. Wittgenstein's critique of metaphysics and modernity*, Columbia University Press, New York 2011.

Cahill K., *Tractarian ethics*, in H. Sluga, D. Stern (a cura di), *The Cambridge companion to Wittgenstein*, Cambridge University Press, Cambridge 2018 (seconda ed.), pp. 96-125.

Carruthers P., *The metaphysics of the Tractatus*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.

Castoriadis C., *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris 1975.

Cavell S., *Knowing and acknowledging*, in id., *Must we mean what we say?* (1969), Cambridge University Press, Cambridge 1976 (seconda ed.), pp. 238-266.

Cavell S., *The availability of Wittgenstein's later philosophy*, in id., *Must we mean what we say?* (1969), Cambridge University Press, Cambridge 1976 (seconda ed.), pp. 44-72.

Cavell S., *The avoidance of love. A reading of King Lear*, in id., *Must we mean what we say*, (1969), Cambridge University Press, Cambridge 1976 (seconda ed.), pp. 267-353.

Cavell S., *The senses of Walden* (1972), University of Chicago Press, Chicago 1981 (nuova ed. ampliata).

Cavell S., *The claim of reason. Wittgenstein, skepticism, morality, and tragedy*, Oxford University Press, Oxford 1979, trad. it. parziale *La riscoperta dell'ordinario*, Carocci, Roma 2001.

Cavell S., *Pursuits of happiness. The Hollywood comedy of remarriage*, Harvard University Press, Cambridge 1981.

Cavell S., *This new yet unapproachable America* (1986), University of Chicago Press, Chicago 2013 (quinta ed.).

Cavell S., *Disowning knowledge in seven plays of Shakespeare* (1987), Cambridge University Press, Cambridge 2003 (ed. aggiornata), trad. it. *Il ripudio del sapere. Lo scetticismo nel teatro di Shakespeare*, Einaudi, Torino 2004.

Cavell S., *Conditions handsome and unhandsome. The constitution of emersonian perfectionism*, University of Chicago press, Chicago-London 1990, trad. it. *Condizioni ammirevoli e avviliti. La costituzione del perfezionismo emersoniano*, Armando, Roma 2014.

Cavell S., *In quest of the ordinary. Lines of skepticism and romanticism*, University of Chicago Press, Chicago 1994.

Cavell S., *Emerson's transcendental etudes*, Stanford University Press, Stanford 2003.

Cavell S., *Cities of words. Pedagogical letters on a register of the moral life*, Belknap Press of Harvard University Press, Harvard 2004.

Cavell S., *Philosophy the day after tomorrow*, Harvard University Press, Cambridge 2006.

Cavell S., *The incessance and the absence of the political*, in A. Norris (a cura di), *The claim to community. Essays on Stanley Cavell and political philosophy*, Stanford University Press, Stanford 2006, pp. 263-317.

Cavell S., *The wittgensteinian event*, in A. Crary, S. Shieh (a cura di), *Reading Cavell*, London-New York 2006, pp. 8-25.

Cavell S., *Little did I know. Excerpts from memory*, Stanford University Press, Stanford 2010.

Chevallier P., *Le pouvoir et la bataille* (2004), PUF, Paris 2014 (seconda ed.).

Chevallier P., *Foucault et le christianisme*, Ens Éditions, Lyon 2011.

Chevallier P., *Vers l'éthique. La notion de "regime de vérité" dans le cours Du Gouvernement des vivants*, in D. Lorenzini, A. Revel, A. Sforzini (a cura di), *Michel Foucault: éthique et vérité (1980-1984)*, Vrin, Paris 2015, pp. 53-66.

Chevallier P., *La nozione di "spiritualità politica" nell'opera di Michel Foucault*, in E. Stimilli (a cura di), *Teologie e politica. Genealogie e attualità*, Quodlibet, Macerata 2019, pp. 319-336.

Conant J., *The search of logically alien thought: Descartes, Kant, Frege, and the Tractatus*, *Philosophical Topics*, 20, 1 (1991), pp. 115-180.

Conant J., *A prolegomenon to the reading of later Wittgenstein*, in C. Mouffe, L. Nagl (a cura di), *The legacy of Wittgenstein: pragmatism and deconstruction*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2001, pp. 93-130.

Conant J., *On going the bloody hard way in philosophy*, in J. Whittaker (a cura di), *The possibilities of sense*, Palgrave, New York 2002, trad. it. *Sul seguire la strada più dura in filosofia*, in J. Conant, C. Diamond, *Rileggere Wittgenstein*, a cura di P. Donatelli, Carocci, Roma 2010, pp. 125-168.

Conant J., *The method of the Tractatus*, in E. Reck (a cura di), *From Frege to Wittgenstein: perspectives on early analytical philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2002, pp. 374-462.

Conant J., *Why worry about the Tractatus?*, in B. Stocker (a cura di), *Post-analytic Tractatus*, Ashgate, Aldershot 2004, trad. it. *L'importanza del Tractatus*, in J. Conant, C. Diamond, *Rileggere Wittgenstein*, a cura di P. Donatelli, Carocci, Roma 2010, pp. 43-76.

Conant J., *Stanley Cavell's Wittgenstein*, *The Harvard Review of Philosophy*, vol. XIII, n. 1 (2005), pp. 51-65.

Conant J., *Wittgenstein's later criticism of the Tractatus*, in A. Pichler, S. Säätelä (a cura di), *Wittgenstein: the philosopher and his works*, Ontos, Vienna 2006, trad. it. *Le critiche del secondo Wittgenstein al Tractatus*, in J. Conant, C. Diamond, *Rileggere Wittgenstein*, a cura di P. Donatelli, Carocci, Roma 2010, pp. 169-198.

Conant J., *Mild mono-wittgensteinianism*, in A. Crary (a cura di), *Wittgenstein and the moral life: essays in honor of Cora Diamond*, MIT Press, Cambridge 2007, pp. 31-142.

Conant J., Diamond C., *On reading the Tractatus resolutely*, in M. Kölbel, B. Weiss (a cura di), *Wittgenstein's lasting significance*, London-New York 2004, pp. 42-97.

Crary A., *Introduction*, in A. Crary, R. Read, *The New Wittgenstein*, Routledge, London-New York 2000, pp. 1-18.

Crary A., *Wittgenstein's philosophy in relation to political thought*, in A. Crary, R. Read, *The new Wittgenstein*, Routledge, London-New York 2000, pp. 118-145.

Cremonesi L., Irrera O., Lorenzini D., Tazzioli M., *Foucault, the Iranian uprising and the constitution of a collective subjectivity*, in idd. (a cura di), *Foucault and the making of subjects*, Rowman and Littlefield, London-New York, 2016, pp. 11-24.

Dabashi H., *Theology of discontent. The ideological foundations of the islamic revolution in Iran* (2006), Routledge, London-New York 2017 (nuova ed.).

Davidson A. I., *The emergence of sexuality. Historical epistemology and the formation of concepts*, Harvard University Press, Cambridge 2001, trad. it. *L'emergenza della sessualità. Epistemologia storica e formazione dei concetti*, Quodlibet, Macerata 2002.

Davidson A. I., *Ethics as ascetics: Foucault, the history of ethics, and ancient thought*, in G. Gutting (a cura di), *The cambridge companion to Foucault*, Cambridge University Press, Cambridge 2005 (seconda ed.), pp. 123-148.

Davidson A. I., *Michel Foucault e la tradizione degli esercizi spirituali*, in M. Galzigna (a cura di), *Foucault, oggi*, Feltrinelli, Milano 2008, 163-179.

Davidson A. I., *In praise of counter-conduct*, *History of the Human Sciences*, 24, 4 (2011), pp. 25-41.

Deleuze G., *Foucault*, Les éditions de minuit, Paris 1986, trad. it. *Foucault*, Feltrinelli, Milano 1987.

Derrida J., *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967, trad. it. *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971.

Derrida J., *Marges de la philosophie*, Les éditions de minuit, Paris 1972, trad. it. *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997.

Di Gesu A., *Foucault, Wittgenstein e la dimensione dell'ordinario*, *Quaderni Materialisti* 18 (2019), pp. 215-232.



Di Gesu A., *The cynic scandal: parrhesia, community, and democracy*, Theory, culture & society, 2021.

Diamond C., *The realistic spirit: Wittgenstein, philosophy, and the mind*, MIT Press, Cambridge 1991.

Diamond C., *Ethics, imagination and the method of Wittgenstein's Tractatus*, in A. Crary, R. Read, *The New Wittgenstein*, Routledge, London-New York 2000, pp. 149-173.

Diamond C., *On Wittgenstein*, Philosophical Investigations, 24, 2 (2001), pp. 89-184.

Diamond C., *Criss-cross philosophy*, in E. Ammereller, E. Fischer (a cura di), *Wittgenstein at work: method in the Philosophical Investigations*, Routledge, London-New York 2004, trad. it. "In lungo e in largo e in tutte le direzioni", in J. Conant, C. Diamond, *Rileggere Wittgenstein*, a cura di P. Donatelli, Carocci, Roma 2010, pp. 199-226.

Diamond C., *L'immaginazione e la vita morale*, a cura di P. Donatelli, Carocci, Roma 2006.

Diamond C., *The Tractatus and the limits of sense*, in M. McGinn, O. Kuusela (a cura di), *The Oxford handbook to Wittgenstein*, Oxford University Press, Oxford 2011, trad. it. *Il Tractatus e i limiti del senso*, in J. Conant, C. Diamond, *Rileggere Wittgenstein*, a cura di P. Donatelli, Carocci, Roma 2010, pp. 77-124.

Djaballah M., *Kant, Foucault, and forms of experience*, Routledge, London-New York 2008.

Donatelli P., *Wittgenstein. La filosofia come critica*, in J. Conant, C. Diamond, *Rileggere Wittgenstein*, a cura di P. Donatelli, Carocci, Roma 2010.

Donatelli P., *Manières d'être humain. Une autre philosophie morale*, Vrin, Paris 2014.

Donatelli P., *Infléchir le cours de nos vies. Foucault et Wittgenstein à propos de l'éthique et de la subjectivité*, in P. Gillot, D. Lorenzini (a cura di), *Foucault/Wittgenstein. Subjectivité, politique, éthique*, CNRS éditions, Paris 2016, pp. 261-292.

Dosse F., *Histoire du structuralisme, I: le champ du signe (1945-1966)*, La Découverte, Paris 1992.

Dreyfus H. L., Rabinow P., *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics* (1982), University of Chicago Press, Chicago 1983 (seconda ed.).

Dumm T. L., *Cordelia's calculus: love and loneliness in Cavell's reading of Lear*, in A. Norris (a cura di), *The claim to community. Essays on Stanley Cavell and political philosophy*, Stanford University Press, Stanford 2006, pp. 212-235.

Dummett M., *Truth and other enigmas*, Duckworth, London 1978.

Elden S., *Foucault's last decade*, Polity Press, Cambridge 2016.

Eribon D., *Michel Foucault* (1989), Flammarion, Paris 2011 (terza ed.).

Esposito R., *Immunitas*, Einaudi, Torino 2002.

Esposito R., *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004.

Esposito R., *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Einaudi, Torino 2020.

Eustache S., *Wittgenstein et la "boîte à outils" foucauldienne. Existe-t-il une "philosophie analytique" chez Michel Foucault?*, in F. Gros, A. I. Davidson, *Foucault, Wittgenstein: de possibles rencontres*, Kimé, Paris 2011, pp. 12-25.

Felman S., *Le scandal du corps parlant*, Seuil, Paris 1980.

Fimiani M., *Foucault e Kant: critica, clinica, etica*, La città del sole, Reggio Calabria 1997.

Floyd J., *Wittgenstein, mathematics and philosophy*, in A. Crary, R. Read, *The new Wittgenstein*, Routledge, London-New York 2011, pp. 232-261.

Flynn T. R., *Foucault and the politics of postmodernity*, *Noûs*, 23 (1989), 187-198

Flynn T. R., *Sartre, Foucault, and historical reason, vol. II. A poststructuralist mapping of history*, University of Chicago Press, Chicago 2005.

Forti S., *Parrhesia between east and west: Foucault and dissidence*, in V. Lemm, M. Vatter (a cura di), *The government of life. Foucault, biopolitics, and neoliberalism*, Fordham University Press, New York 2014, pp. 187-207.

Fraser N., *Unruly practices: power, discourse and gender in contemporary social theory*, Polity Press, Cambridge 1989.

Gambetti Z., *Risking oneself and one's identity. Agonism revisited*, in J. Butler, Z. Gambetti, L. Sabsay (a cura di), *Vulnerability in resistance*, Duke University Press, Durham-London 2016, pp. 28-51.

Gargani A. G., *Il coraggio di essere. Saggio sulla cultura mitteleuropea*, Laterza, Roma-Bari 1992.

Gargani A. G., *Wittgenstein. Musica, parola, gesto*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2008.

Garsten B., *Saving persuasion*, Harvard University Press, Cambridge 2006.

Garver N., *This complicated form of life. Essays on Wittgenstein*, Open Court, Chicago-La Salle 1994.

Geertz C., *The interpretation of cultures*, Basic Books, New York 1973, trad. it. *L'interpretazione delle culture*, Il Mulino, Bologna 1987.

Gellner E., *Word and things. A critical account of linguistic philosophy and a study on ideology*, Beacon Press, Boston 1959, trad. it. *Parole e cose. Un contributo critico all'analisi del linguaggio e uno studio sulla filosofia linguistica*, Il Saggiatore, Milano 1961.

Gentili D., *Italian theory. Dall'operaismo alla biopolitica*, il Mulino, Bologna 2012.

Ghamari-Tabrizi B., *Foucault in Iran. Islamic Revolution after the Enlightenment*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London, 2016.

Gier N., *Wittgenstein and forms of life*, Philosophy of the Social Sciences, 10, 3 (1980), pp. 241-258.

Gillot P., *Foucault/Wittgenstein: une "subjectivité sans sujet"?*, in P. Gillot, D. Lorenzini (a cura di), *Foucault/Wittgenstein. Subjectivité, politique, éthique*, CNRS éditions, Paris 2016, pp. 55-76.

Gillot P., Lorenzini D., *La subjectivité à l'épreuve*, in P. Gillot, D. Lorenzini (a cura di), *Foucault/Wittgenstein. Subjectivité, politique, éthique*, CNRS éditions, Paris 2016, pp. 11-29.

Glock H.-L., *A Wittgenstein dictionary*, Blackwell, Oxford 1996.

Goldfarb W., *Kripke on Wittgenstein on rules*, Journal of Philosophy 82 (1985), pp. 471-488.

Goldfarb W., *Metaphysics and nonsense: on Cora Diamond's The realistic spirit*, Journal of Philosophical Research, 22 (1997), pp. 57-73.

Goldfarb W., *Das Überwinden. Anti-metaphysical readings of the Tractatus*, in R. Read, M. A. Lavery, *Beyond the Tractatus wars. The new Wittgenstein debate*, Routledge, London-New York 2011, pp. 6-21.

Gros F., *Michel Foucault*, PUF, Paris 1996.

Gros F., *verità, soggettività, filosofia nell'ultimo Foucault*, in M. Galzigna (a cura di), *Foucault, oggi*, Feltrinelli, Milano 2008, pp. 293-302.

Gros F., *Bemerkungen zur verhältnis Wittgenstein/Foucault*, in G. Gebauer, F. Goppelsröder, J. Volbers (a cura di), *Wittgenstein – philosophie als "Arbeit an einem selbst"*, Wilhelm Fink, Monaco di Baviera 2009, pp. 103-112.

Gros F., *Foucault et la vérité cynique*, *Aurora* 23, 32 (2011), pp. 53-66.

Guenancia P., *Foucault/Descartes: la question de la subjectivité*, *Archives de Philosophie* 65, 2 (2002), pp. 239-254.

Habermas J., *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, *Philosophische Rundschau*, numero speciale (1967), trad. it. *Logica delle scienze sociali*, Il Mulino, Bologna 1970.

Habermas J., *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985, trad. it. *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1987.

Hacker P. M. S., *Insight and illusion*, Oxford University Press, London 1972.

Hacker P. M. S., *Was he trying to whistle it?*, in A. Crary, R. Read (a cura di), *The new Wittgenstein*, Routledge, London-New York 2000, pp. 353-388.

Hacking I., *Historical ontology*, Harvard University Press, Cambridge 2004, trad. it. *Ontologia storica*, ETS, Pisa 2010.

Hadot P., *Wittgenstein et les limites du langage*, Vrin, Paris 2004, trad. it. *Wittgenstein e i limiti del linguaggio*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

Han B., *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, Millon, Grenoble 1998.

Heidegger M., *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1979, trad. it. *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 1981.

Hemminger A., *Kritik und geschichte: Foucault – ein Erbe Kants?*, Philo Fine Arts, Hamburg 2003.

Hiley D., *Foucault and the question of Enlightenment*, Philosophy and social criticism, 11 (Summer 1985), pp. 63-84.

Hintikka M. B., Hintikka J., *Investigating Wittgenstein*, Blackwell, Oxford 1986.

Honneth A., *Kritik der macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988, trad. it. *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, Dedalo, Bari 2002.

Honneth A., *Foucault and Adorno: two forms of the critique of modernity*, in id., *The fragmented world of the social: essays in social and political philosophy*, a cura di C. W. Wright, SUNY Press, New York 1995.

Horwich P., *Rorty's Wittgenstein*, in A. Ahmed (a cura di), *Wittgenstein's philosophical investigations. A critical guide*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 145-161.

Hoy D. C., *Genealogy, phenomenology, critical theory*, Journal of the Philosophy of History 2, 3 (2008), pp. 276-294.

Hunter J. F. M., *Forms of life in Wittgenstein's philosophical investigations*, American Philosophical Quarterly, 4, 4 (1968), pp. 233-243.

Iofrida M., Melegari D., *Foucault*, Carocci, Roma 2017.

Irrera O., "Work on philosophy is really more a work on oneself". *Le travail de soi sur soi chez Foucault et Wittgenstein*, in P. Gillot, D. Lorenzini (a cura di), *Foucault/Wittgenstein. Subjectivité, politique, éthique*, CNRS éditions, Paris 2016, pp. 241-259.

Jacquette D., *Wittgenstein and Schopenhauer*, in H.-J. Glock, J. Hyman (a cura di), *A companion to Wittgenstein*, Wiley-Blackwell, Hoboken 2017, pp. 59-73.

Janik A., Toulmin S., *Wittgenstein's Vienna*, Touchstone, New York 1973.

Jones K., *Is Wittgenstein a conservative philosopher?*, *Philosophical Investigations*, 9, 4 (1986), pp. 274-287.

Kapuściński R., *Szachinszach*, Czytelnik, Warsaw 1982, trad. it. *Shah-in-Shah*, Feltrinelli, Milano 2001.

King M., *Clarifying the Foucault-Habermas debate: morality, ethics, and "normative foundations"*, *Philosophy and Social Criticism*, 35, 3 (2009), pp. 287-314.

Kober M., *Certainties of a world picture: the epistemological investigations of On Certainty*, in H. Sluga, D. Stern (a cura di), *The Cambridge companion to Wittgenstein*, Cambridge University Press, Cambridge 2018 (seconda ed.), 441-478.

Koopman C., *Genealogy as critique: Foucault and the problems of modernity*, Indiana University Press, Bloomington 2013.

Kremer M., *The purpose of Tractarian Nonsense*, *Noûs*, 35, 1 (2001), pp. 39-73.

Kremer M., *The cardinal problem of philosophy*, in A. Crary (a cura di), *Wittgenstein and the moral life: essays in honor of Cora Diamond*, MIT Press, Cambridge 2007, pp. 143-176.

Kripke S., *Wittgenstein on rules and private language*, Harvard University Press, Cambridge 1982, trad. it. *Wittgenstein su regole e linguaggio privato*, Bollati Boringhieri, Milano 2000.

Kuusela O., *The struggle against dogmatism. Wittgenstein and the concept of philosophy*, Harvard University Press, Cambridge 2008.

Laclau E., *On populist reason*, Verso, London-New York 2005, trad. it. *La ragione populista*, Laterza, Roma-Bari 2019.

Laclau E., Mouffe C., *Hegemony and socialist strategy*, Verso, London-New York 1985, trad. it. *Egemonia e strategia socialista, il melangolo*, Genova 2011.

Laugier S., *Wittgenstein. Le mythe de l'inexpressivité*, Vrin, Paris 2010.

Laugier S. (a cura di), *La voix et la vertu. Variétés du perfectionnisme moral*, PUF, Paris 2010.

Lazzarato M., *From biopower to biopolitics*, Pli. The Warwick Journal of Philosophy, 13 (2002), pp. 100-110.

Lazzarato M., *Enunciazione e politica. Una lettura parallela della democrazia: Foucault e Rancière*, Materiali Foucaultiani III, 5-6 (2014), pp. 113-134.

Lefort C., *Essais sur le politique*, Seuil, Paris 1986.

Lemke T., *Eine kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*, Argument Verlag, Hamburg 1996, trad. ing. *A critique of political reason. Foucault's analysis of modern governmentality*, Verso, London-New York 2019.

Lemm V., *The embodiment of truth and the politics of community*, in V. Lemm, M. Vatter (a cura di), *The government of life. Foucault, biopolitics, and neoliberalism*, Fordham University Press, New York 2014, pp. 208-224.



Lima J., Strong T. B., *Telling the dancer from the dance: on the relevance of the ordinary for political thought*, in A. Norris (a cura di), *The claim to community. Essays on Stanley Cavell and political philosophy*, Stanford University Press, Stanford 2006, pp. 58-79.

Lorenzini D., *Éthique et politique de nous-mêmes: à partir de Michel Foucault et Stanley Cavell*, in D. Lorenzini, A. Revel, A. Sforzini (a cura di), *Michel Foucault: éthique et vérité (1980-1984)*, Vrin, Paris 2015, pp. 239-254.

Lorenzini D., *Éthique et politique de soi. Foucault, Hadot, Cavell et les techniques de l'ordinaire*, Vrin, Paris 2015.

Lorenzini D., *Performative, passionate and parrhesiastic utterance: on Cavell, Foucault, and truth as an ethical force*, *Critical Inquiry*, 41 (2015), pp. 254-268.

Lorenzini D., *Foucault, la contre-conduite et l'attitude critique*, in O. Irrera, S. Vaccaro (a cura di), *La pensée politique de Foucault*, Éditions Kimé, Paris 2017, pp. 41-52.

Lorenzini D., *La force du vrai. De Foucault à Austin*, Bord de l'eau, Lormont 2017.

Lorenzini D., *La parrêsia et la force perlocutoire*, in J. F. Braunstein et al. (a cura di), *Foucault(s)*, Éditions de la Sorbonne, Paris 2017, pp. 273-284.

Lorenzini D., *Philosophical discourse and ascetic practice: on Foucault's readings of Descartes' Meditations*, *Theory, culture & society*, 2021.

Lorenzini D., Revel A., Sforzini A., *Actualité du "dernier" Foucault*, in idd. (a cura di), *Michel Foucault: éthique et vérité (1980-1984)*, Vrin, Paris 2015, pp. 7-28.

Loxley J., *Performativity*, Routledge, London-New York 2006.

Lukács G., *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, Luchterhand Verlag, Neuwied-Darmstadt 1984, trad. it. *Ontologia dell'essere sociale*, Pgreco, Roma 2012.

Luxon N., *Crisis of authority. Politics, trust, and truth-telling in Freud and Foucault*, Cambridge University Press, Cambridge 2013.

Luxon N., *Authority, interpretation, and the space of the parrhesiastic encounter*, *Materiali Foucaultiani*, III, 5-6 (2014), pp. 71-90.

Liotard J.-F., *La condition postmoderne*, Les Éditions de Minuit, Paris 1979, trad. it. *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano 1985.

Liotard J.-F., *Le Différend*, Les Éditions de Minuit, Paris 1983, trad. it. *Il dissidio*, Feltrinelli, Milano 1983.

Macherey P., *De Canguilhem à Foucault, la force des normes*, La fabrique, Paris 2009.

Marchart O., *The absence at the heart of presence: radical democracy and the "ontology of lack"*, in L. Tønder, L. Thomassen (a cura di), *Radical democracy. Politics between abundance and lack*, Manchester University Press, Manchester 2005, pp. 17-31.

Marchart O., *Post-foundational political thought: political difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2007.

Marconi D., *Il mito del linguaggio scientifico. Studio su Wittgenstein*, Mursia, Milano 1971.

Marconi D., *Introduzione*, in id. (a cura di), *Guida a Wittgenstein*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 3-14.

Marconi D., *Transizione*, in id. (a cura di), *Guida a Wittgenstein*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 59-102.

Marcuse H., *One-dimensional man: studies in the ideology of advanced industrial society*, Beacon Press, Boston 1964, trad. it. *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino 1967.

Markovits E., *The politics of sincerity: Plato, frank speech and democratic persuasion*, Penn State University Press, Philadelphia 2009.

Marrou É., *Retour au sol raboteux des pratiques. Le statut de la déviance de Foucault à Wittgenstein*, in P. Gillot, D. Lorenzini (a cura di), *Foucault/Wittgenstein. Subjectivité, politique, éthique*, CNRS éditions, Paris 2016, pp. 213-240.

Marzocca O., *Biopolitica, sovranità, lavoro. Foucault tra vita nuda e vita creativa*, in M. Galzigna (a cura di), *Foucault, oggi*, Feltrinelli, Milano 2008, pp. 226-251.

Mazzeo M., *Il bambino e l'operaio. Wittgenstein filosofo dell'uso*, Quodlibet, Macerata 2016.

McCall C., *Ambivalent modernities: Foucault's iranian writings reconsidered*, *Foucault Studies*, 15 (2013), pp. 27-51.

McDowell J., *Wittgenstein on following a rule*, *Synthese* 58 (1984), pp. 325-363.

McDowell J., *Meaning and intentionality in Wittgenstein's later philosophy*, in P. A. French, T. E. Uehling, H. K. Wettstein (a cura di), *The Wittgenstein legacy*, University of Notre Dame Press, South Bend 1992, pp. 40-52.

McNay L., *Foucault and feminism*, Polity Press, Cambridge 1992.

Monk R., *Ludwig Wittgenstein. The duty of genius*, Vintage, London 1991, trad. it. *Wittgenstein. Il dovere del genio*, Bompiani, Milano 2000.

Monod J.-C., *La méditation Cartésienne de Foucault*, *Les Études Philosophiques* 106 (2013), pp. 345-358.

Mouffe C., *Radical democracy: modern or postmodern?*, in A. Ross (a cura di), *Universal abandon? The politics of postmodernism*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1989, pp. 31-45.

Mouffe C., *The democratic paradox*, Verso, London-New York 2000.

Mouffe C., *Wittgenstein and the ethos of democracy*, in L. Nagl, C. Mouffe (a cura di), *The legacy of Wittgenstein: pragmatism or deconstruction*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2001, pp. 131-138.

Moyal-Sharrock D., *Understanding Wittgenstein's On Certainty*, Palgrave Macmillan, London 2004.

Moyal-Sharrock D. (a cura di), *The Third Wittgenstein. The post-Investigations works*, Ashgate, Farnham 2004.

Negri A., *Marx and Foucault*, Polity Press, Cambridge 2017.

Negri A., Hardt M., *Empire*, Harvard University Press, Cambridge 2000, trad. it. *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano 2002.

Negri A., Hardt M., *Multitude: war and democracy in the age of Empire*, Harvard University Press, Cambridge 2004, trad. it. *Moltitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*, Rizzoli, Milano 2004.

Negri A., Hardt M., *Commonwealth*, Harvard University Press, Harvard 2009, trad. it. *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, Rizzoli, Milano 2010.

Negri A., Hardt M., *Assembly*, Oxford University Press, Oxford 2017, trad. it. *Assemblea*, Ponte alle grazie, Milano 2018.

Nichols R., *The world of freedom: Heidegger, Foucault, and the politics of historical ontology*, Stanford University Press, Stanford 2014.

Nigro R., *Foucault e Kant: la critica della questione antropologica*, in M. Galzigna (a cura di), *Foucault, oggi*, Feltrinelli, Milano 2008, pp. 278-292.

Nordmann A., *Wittgenstein's Tractatus: an introduction*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.

Norris A., *Political revisions: Stanley Cavell and political philosophy*, in id. (a cura di), *The claim to community. Essays on Stanley Cavell and political philosophy*, Stanford University Press, Stanford 2006, pp. 80-97.

Norris A., *Becoming who we are. Politics and practical philosophy in the work of Stanley Cavell*, Oxford University Press, Oxford 2017.

Norval A., *Democratic identification. A Wittgensteinian approach*, *Political Theory* 34, 2 (2006), pp. 229-255.

Norval A., *Aversive democracy. Inheritance and originality in the democratic tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.

Norval A., *Moral perfectionism and democratic responsiveness: reading Cavell with Foucault*, *Ethics & Global Politics*, 4, 4 (2011), pp. 207-229.

Nyiri J. K., *Tradition and individuality. Essays*, Springer, Dordrecht 1976.

O'Leary T., *Foucault and the art of ethics*, Continuum, London 2002.

Oksala J., *Foucault on freedom*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.

Oksala J., *Foucault, politics, and violence*, Northwestern University Press, Evanston 2012.

Owen D., *Orientation and enlightenment: an essay on critique and genealogy*, in S. Ashenden, D. Owen (a cura di), *Foucault contra Habermas*, Sage, London 1999, pp. 21-44.

Owen D., *Genealogy as perspicuous representation*, in C. J. Heyes (a cura di), *The grammar of politics. Wittgenstein and political philosophy*, Cornell University Press, Ithaca 2003, pp. 82-98.

Owen D., *Kritik und Gefangenschaft. Genealogie und Kritische Theorie*, in A. Honneth, M. Saar (a cura di), *Michel Foucault: zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003, pp. 122-144.

Owen D., *Perfectionism, parrhesia, and the care of the self: Foucault and Cavell on ethics and politics*, in A. Norris (a cura di), *The claim to community. Essays on Stanley Cavell and political philosophy*, Stanford University Press, Stanford 2006, pp. 128-155.

Owen D., Woodford C., *Foucault, Cavell and the government of self and others. On truth-telling, friendship and the ethics of democracy*, *Iride*, 25, 2 (2012), pp. 299-316.

Paltrinieri L., *Pratique et langage chez Wittgenstein et Foucault*, in F. Gros, A. I. Davidson (a cura di), *Foucault, Wittgenstein: de possibles rencontres*, Kimé, Paris 2011, pp. 41-78.

Paltrinieri L., *L'archive comme objet. Quel modèle d'histoire pour l'archéologie?*, *Les Études Philosophiques*, 153, 3 (2015), pp. 353-376.

Paltrinieri L., *L'archeologia del sapere*, in M. Iofrida, D. Melegari, *Foucault*, Carocci, Roma 2017.

Patton P., *From resistance to government. Foucault's lectures 1976-1979*, in C. Falzon, T. O'Leary, J. Sawicki (a cura di), *A companion to Foucault*, Wiley-Blackwell, Hoboken, 2013, pp. 172-188.

Peacocke C., *Wittgenstein and experience*, *Philosophical Quarterly*, 32 (1982), pp. 162-170.

Pears D., *Wittgenstein*, Fontana, London 1971.

Pichler A., *Wittgensteins Philosophische Untersuchungen. Vom Buch Zum Album*, Brill, Leiden 2004.

Pitkin H. F., *Wittgenstein and justice*, University of California Press, Los Angeles 1972.

Poulantzas N., *L'État, le pouvoir, le socialisme*, PUF, Paris 1978.

Preston J. M., *Wittgenstein, Hertz, and Boltzmann*, in H.-J. Glock, J. Hyman (a cura di), *A companion to Wittgenstein*, Wiley-Blackwell, Hoboken 2017, pp. 110-124.

Proops I., *The new Wittgenstein: a critique*, European Journal of Philosophy, 9, 3 (2001), pp. 375-404.

Rabinow P., *Foucault's untimely struggle*, in C. Falzon, T. O'Leary, J. Sawicki (a cura di), *A companion to Foucault*, Wiley-Blackwell, Hoboken, 2013, pp. 189-204.

Rajchman J., *Michel Foucault: the freedom of philosophy*, Columbia University Press, New York 1985

Rambeau F., *La grève de la politique. Foucault et la révolution subjective*, in O. Irrera, S. Vaccaro (a cura di), *La pensée politique de Foucault*, Éditions Kimé, Paris 2017, pp. 15-28.

Ramsey F. P., *General propositions and causality*, in id., *The foundations of mathematics and other logical essays*, a cura di R. B. Braithwaite, Routledge and Kegan Paul, London 1931.

Rancière J., *La mésentente. Politique et philosophie*, Galilée, Paris 1995, trad. it. *Il disaccordo*, Meltemi, Roma 2007.

Revel J., *Identità, natura, vita: tre decostruzioni biopolitiche*, in M. Galzigna, *Foucault, oggi*, Feltrinelli, Milano 2008, pp. 134-149.

Revel J., *Foucault, Une pensée du discontinu*, Mille et une nuits, Paris 2010.

Revel J., *Promenades, petites excursus et régimes d'historicité*, in D. Lorenzini, A. Revel, A. Sforzini (a cura di), *Michel Foucault: éthique et vérité (1980-1984)*, Vrin, Paris 2015, pp. 161-178.

Revel J., *Du conventionnalisme linguistique à l'historicisation radicale: Foucault avec Wittgenstein?*, in P. Gillot, D. Lorenzini (a cura di), *Foucault/Wittgenstein. Subjectivité, politique, éthique*, CNRS éditions, Paris 2016, pp. 107-124.

Revel J., *Between politics and ethics. The question of subjectivation*, in L. Cremonesi, O. Irrera, D. Lorenzini, M. Tazzioli (a cura di), *Foucault and the making of subjects*, Rowman and Littlefield, London-New York 2016, pp. 163-174.

Revel J., *Resistance et subjectivation: du "je" au "nous"*, in O. Irrera, S. Vaccaro (a cura di), *La pensée politique de Foucault*, Éditions Kimé, Paris 2017, pp. 29-40.

Rhees R., *Recollections of Wittgenstein*, Blackwell, Oxford 1984.

Righetti S., *Foucault interprete di Nietzsche. Dall'assenza d'opera all'estetica dell'esistenza*, Mucchi, Modena 2014.

Robinson C. C., *Wittgenstein and political theory. The view from somewhere*, Edimburgh University Press, Edimburgh 2009.

Rochlitz R., *Esthétique de l'existence. Morale postconventionnelle et théorie du pouvoir chez Foucault*, in AA. VV. (a cura di), *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale (Paris 9, 10, 11 Janvier 1988)*, Seuil, Paris 1989, pp. 288-301.

Rorty R., *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton University Press, Princeton 1979, trad. it. *La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani, Milano 2004.



Rorty R., *Consequences of pragmatism*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1982, trad. it. *Conseguenze del pragmatismo*, Feltrinelli, Milano 1986.

Rorty R., *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, trad. it. *La filosofia dopo la filosofia. Contingenza, ironia e solidarietà*, Laterza, Roma-Bari 2017.

Rorty R., *Essays on Heidegger and others*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.

Rorty R., *Beyond Nietzsche and Marx*, in B. Smart (a cura di), *Michel Foucault. Critical assessments*, Routledge, London-New York 1995, vol. I, pp. 151-152.

Russell B., *Introduction*, in L. Wittgenstein, *Logisch-Philosophische Abhandlung. Tractatus logico-philosophicus*, Routledge and Kegan Paul, London 1922, trad. it. *Introduzione*, in L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 2009, pp. 3-20.

Saar M., *Genealogische Kritik*, in R. Jaeggi, T. Wesche (a cura di), *Was ist Kritik?*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2009, pp. 247-265.

Saar M., *Die Form der Macht. Immanenz und Kritik*, in M. Rölli, R. Nigro (a cura di), *Vierzig Jahre "Überwachen und Strafen". Zur Aktualität der Foucault'schen Machtanalyse*, Transcript Verlag, Bielefeld 2017, pp. 157-174, trad. it. *La forma del potere. Immanenza e critica*, *Consecutio Rerum*, II, 4 (2018), pp. 61-76.

Savickey B., *Wittgenstein's art of investigation*, Routledge, London-New York 1999.

Saxonhouse A., *Free speech and democracy in ancient Athens*, Cambridge University Press, New York 2006.

Scheman N., *Forms of life: mapping the rough ground*, in H. Sluga, D. Stern (a cura di), *The Cambridge companion to Wittgenstein*, Cambridge University Press, Cambridge 2018 (seconda ed.), pp. 389-416.

Schulte J., *Wittgenstein and conservatism*, *Ratio*, 25 (1983), pp. 69-80.  
Schulte J., *Wittgenstein's method*, in R. Haller, K. Puhl (a cura di), *Wittgenstein und die Zukunft der Philosophie. Eine Neubewertung nach 50 Jahren*, Öbv & Hpt, Vienna 2002, pp. 399-410.

Schulte J., *Body and soul*, in H. Sluga, D. Stern (a cura di), *The Cambridge companion to Wittgenstein*, Cambridge University Press, Cambridge 2018 (seconda ed.), pp. 305-331.

Searle J., *Expression and meaning: studies in the theory of speech acts*, Cambridge University Press, Cambridge 1979.

Sedgwick E. K., Parker A. (a cura di), *Performativity and performance*, Routledge, London-New York 1995.

Sforzini A., *Les scènes de la vérité. Michel Foucault et le théâtre*, Le bord de l'eau, Lormont 2017.

Shusterman R., *Practicing philosophy: pragmatism and the philosophical life*, Routledge, London-New York 1997.

Simons J., *Foucault and the political*, Routledge, London-New York 1995.

Sloterdijk P., *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2009, trad. it. *Devi cambiare la tua vita*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2010

Sluga H., *Subjectivity in the Tractatus*, *Synthese*, 56 (1983), pp. 123-129.

Sluga H., *Ludwig Wittgenstein: the man, the life, and the work*, in H. Sluga, D. Stern (a cura di), *The Cambridge companion to Wittgenstein*, Cambridge University Press, Cambridge 2018 (seconda ed.), pp. 1-27.

Sorrentino V., *Il pensiero politico di Foucault*, Meltemi, Roma 2008.

Stern D. G., *Wittgenstein's Philosophical investigations: an introduction*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

Stroud B., *Wittgenstein and logical necessity*, *Philosophical Review* 74 (1965), pp. 504-518.

Taylor C., *Foucault on freedom and truth*, *Political Theory*, 12, 2 (1984), pp. 152-183.

Taylor C., *Philosophical arguments*, Harvard University Press, Cambridge 1997.

Tazzioli M., *The departure from categories and the temporality of norms. Working through political epistemology with Foucault and Butler*, *Materiali Foucaultiani*, II, 4 (2013), pp. 191-215.

Thompson C., *Wittgenstein, Tolstoj and the meaning of life*, *Philosophical Investigations*, 20, 2 (1997), pp. 96-116.

Tiisala T., *Keeping it implicit: a defense of Foucault's Archeology of knowledge*, *Journal of the American Philosophical Association* 1, 4 (2015), pp. 653-673.

Tripodi P., *Dimenticare Wittgenstein. Una vicenda della filosofia analitica*, Il Mulino, Bologna 2009.

Tully J., *Wittgenstein and political philosophy. Understanding practices of critical reflection*, *Political Theory* 17, 2 (1989), pp. 172-204, trad. it. *Wittgenstein e la filosofia politica. Comprendere le pratiche di riflessione critica*, in D. Sparti (a cura di), *Wittgenstein politico*, Feltrinelli, Milano 2000, pp. 177-207.

Tully J., *The agonic freedom of citizens*, *Economy and Society* 28, 2 (1999), pp. 161-182.

Tønder L., Thomassen L., *Rethinking radical democracy between abundance and lack*, in idd. (a cura di), *Radical democracy. Politics between abundance and lack*, Manchester University Press, Manchester 2005, pp. 1-13.

Uschanov T. P., *Ernest Gellner's criticisms of Wittgenstein and ordinary language philosophy*, in G. Kitching, N. Pleasants (a cura di), *Marx and Wittgenstein. Knowledge, morality, and politics*, Routledge, London-New York 2002, pp. 23-46.

Vaccarino Bremner S., *Anthropology as critique: Foucault, Kant, and the metacritical tradition*, *British Journal for the History of Philosophy*, 28, 2 (2020), pp. 336-358.

Vaccaro S., *De l'éthopoiesis à l'éthopolitique*, in O. Irrera, S. Vaccaro (a cura di), *La pensée politique de Foucault*, Éditions Kimé, Paris 2017, pp. 53-68.

Van Caillie C., *Alterità della vita e alterazione del mondo. Ritorno sulla figura del cinico in Foucault e la performance drag in Butler*, *Materiali Foucaultiani II*, 4 (2013), pp. 95-114.

Veyne P., *Foucault révolutionne l'histoire*, in id., *Comment on écrit l'histoire* (1971), Éditions du Seuil, Paris 1978 (seconda ed.), trad. it. *Foucault rivoluziona la storia*, in id., *Michel Foucault. La storia, il nichilismo e la morale*, ombre corte, Verona 1998.

Veyne P., *Le dernier Foucault et sa morale*, *Critique*, 471-472 (1986), pp. 933-941, trad. it. *L'ultimo Foucault e la sua morale*, in id., *Michel Foucault. La storia, il nichilismo e la morale*, ombre corte, Verona 1998.

Volbers J., *Selbsterkenntnis und Lebensform. Kritische Subjectivität nach Wittgenstein und Foucault*, Transcript Verlag, Bielefeld 2009.

Wallgren T., *Transformative philosophy. Socrates, Wittgenstein, and the democratic spirit of philosophy*, Lexington Books, Oxford 2006.

White R., *Wittgenstein's Tractatus logico-philosophicus*, Continuum, London 2006.

Williams M., *Nonsense and cosmic exile. The austere reading of the Tractatus*, in M. Kölbel, B. Weiss (a cura di), *Wittgenstein's lasting significance*, Routledge, London-New York 2004, pp. 1-27.

Winch P., *The idea of a social science*, Routledge, London-New York 1958, trad. it. *Il concetto di scienza sociale e le sue relazioni con la filosofia*, Il Saggiatore, Milano 1972.

Zerilli L., *Feminism and the abyss of freedom*, University of Chicago Press, Chicago 2005.

Žižek S., *The sublime object of ideology*, Verso, London-New York 1989, trad. it. *L'oggetto sublime dell'ideologia*, Ponte alle grazie, Milano 2014.

Žižek S., *The ticklish subject. The absent centre of political ontology*, Verso, London-New York 1999, trad. it. *Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica*, Raffaello Cortina, Milano 2003.

Žižek S., *A plea for leninist intolerance*, *Critical Inquiry* 28 (2002), pp. 542-566.

# Communauté et voix. Vers une pensée du commun entre Wittgenstein et Foucault

## Introduction

### *Potentialités et limites d'une politique foucauldienne*

L'objectif de la présente étude est d'apporter une réponse à une question fondamentale qui concerne l'ensemble de la réflexion de Michel Foucault et qui a pourtant toujours représenté une sorte de limite essentielle ou de marge du débat critique concernant son œuvre. Elle pourrait être formulée, de la manière la plus simple, dans les termes suivants : est-il possible de dégager, à partir de la réflexion foucauldienne, un projet théorico-politique d'émancipation collective ? Et, si oui, de quel projet s'agit-il ? Si l'on considère la place centrale que la pensée de Foucault continue à occuper dans le débat philosophico-politique de notre époque, il s'agit d'un problème qui, loin de concerner uniquement les études qui lui sont consacrées, se répercute inévitablement sur l'ensemble du débat philosophique et politique de notre contemporanéité, et acquiert donc une portée bien plus générale qu'il n'y paraît à première vue.

En effet, les spécialistes de Foucault semblent converger, en général, sur l'hypothèse selon laquelle son œuvre constituerait une boîte à outils conceptuelle inestimable pour interpréter correctement notre présent historique et pour en développer une vision critique - une hypothèse qui, compte tenu de l'extraordinaire influence qu'elle continue d'exercer dans les domaines les plus variés de la recherche en sciences humaines et sociales, est difficile à contester ; et pourtant, ils montrent une certaine réticence à poser la question qui constitue l'objet de ce travail. Comme si, précisément, la philosophie de Foucault échappait structurellement à cette forme de questionnement ; comme si, en d'autres termes, elle refusait obstinément ses termes et ne reconnaissant nullement ses prétentions. Cela est sans doute en partie vrai, et c'est précisément en raison de cette inassignabilité politique qu'elle a pu se répandre de manière si envahissante dans une grande partie de la pensée philosophico-politique de ces dernières décennies.

Et pourtant, même à la première lecture de n'importe quelle recherche de Foucault, la tension éminemment politique qui les anime

dans leur ensemble semble tout à fait évidente. Cette tension prend la forme typique d'un besoin passionné et, pourrait-on dire, élémentaire d'interroger indéfiniment les limites de notre condition historique et les déterminations apparemment indubitables et nécessaires qui la constituent, afin de rouvrir sans cesse la possibilité de leur transformation. C'est pourquoi les œuvres de Foucault configurent «une critique pratique dans la forme du franchissement possible», dont le but est de «relancer aussi loin et aussi largement que possible le travail indéfini de la liberté»<sup>1</sup>.

Il est alors peut-être possible de reconnaître l'origine de la réticence dont nous sommes partis dans une attitude qui se situe exactement à mi-chemin entre une sorte de respect révérencieux et une forme de prudence interprétative. Comme si faire de cette tension une proposition politique globale risquait d'une part de lui faire perdre sa capacité à parler à tant d'entreprises théoriques différentes, et d'autre part de lui faire violence et de forcer le refus qui la définit et détermine sa grandeur.

Eh bien, le pari théorique multiple de cette étude est que, premièrement, cette tension soit au contraire *traitable* sans risque de trahison ou de forçage ; qu'elle renvoie, en second lieu, à un *problème* qui traverse toute entière l'œuvre de Foucault ; enfin, que ce problème puisse être identifié comme celui de la *nature*, en elle, *de la communauté politique*. En d'autres termes, c'est en interrogeant la recherche foucauldienne de ce point de vue particulier qu'il est possible d'apporter une réponse à la question de sa dimension politique globale.

Or, le résultat d'une telle analyse orientée de l'itinéraire philosophique de Foucault met d'abord en évidence comment la tension politique qui le traverse peut être décrite dans les termes d'une reprise complexe de la question critique kantienne et de son sujet, c'est-à-dire, en général, de la possibilité de définir les conditions d'une position critique envers nos connaissances et pratiques historiques, sur la base desquelles juger de leur acceptabilité. Le résultat final auquel elle aboutit est une conception radicalement innovante du fonctionnement du pouvoir dans nos sociétés et une redéfinition tout aussi singulière de la nature du sujet politique.

---

<sup>1</sup> M. Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, in id., *Dits et écrits*, Gallimard, Paris 2001, vol. II p. 1393.

Le même examen montre cependant qu'elle ne peut pas donner lieu à un projet politique d'émancipation collective, c'est-à-dire à une conception d'une communauté politique souhaitable, en raison d'une double impasse théorique qui, dans son entrelacement, constitue la nature problématique que l'on vient d'évoquer du statut de la communauté politique dans l'œuvre de Foucault. D'une part, en effet, *Foucault ne parvient pas à assigner un fondement normatif à l'action politique du sujet* ; d'autre part, *il ne fournit pas une théorie de son devenir collectif et communautaire*.

Il s'agit, en fait, des deux faces de la même difficulté théorique. L'ontologie critique qui constitue le résultat final de la reconfiguration de la critique kantienne réalisée par Foucault établit un modèle singulier de critique politique qui tire sa légitimité, en tant qu'activité critique, de sa nature de pratique de libération d'une configuration donnée du pouvoir, ou bien de performance de transformation éthico-politique du soi. Elle ne définit cependant pas de fondement normatif par lequel justifier la souhaitabilité d'une telle libération à la situation de coercition à laquelle elle échappe, ce qui empêche de penser le passage à une généralisation collective des pratiques de libération qu'elle rend disponibles.

#### *Foucault avec Wittgenstein*

Face à cette situation aporétique, la présente étude soutient la thèse selon laquelle elle peut être résolue par l'utilisation d'une boîte à outils conceptuelle tirée d'une réflexion apparemment très éloignée de celle de Foucault : à savoir, l'œuvre philosophique de Wittgenstein.

La possibilité d'une rencontre et d'un dialogue entre les deux auteurs en question, déjà soulignée à plusieurs reprises par certaines des voix les plus éminentes de la critique foucauldienne<sup>2</sup> et wittgensteinienne<sup>3</sup>, suscite aujourd'hui un intérêt croissant chez les

---

<sup>2</sup> Dans son étude consacrée à l'œuvre de Foucault, par exemple, Deleuze note que l'étude foucauldienne du discours n'a certainement pas grand-chose en commun avec celui des philosophes analytiques, à l'exception de «Wittgenstein, si l'on dégage de Wittgenstein un rapport original du visible et de l'énonçable» : G. Deleuze, *Foucault*, Les éditions de minuit, Paris 1986, p. 58.

<sup>3</sup> Selon Gargani, par exemple, Wittgenstein et Foucault partagent «l'idée que la structure linguistico-conceptuelle du vrai et du faux est ouverte et fondée dans un ordre



chercheurs<sup>4</sup>. La pluralité des directions de recherche ouvertes par cette juxtaposition peut être ramenée à trois perspectives distinctes.

La première se caractérise par une approche en termes de comparaison conceptuelle, sur des thèmes tels que le rapport entre praxis et langage ou la nature du sujet<sup>5</sup> ; la deuxième développe au contraire une étude philologique et historico-philosophique des influences exercées par la pensée de Wittgenstein sur la réflexion foucauldienne<sup>6</sup>.

La troisième alternative montre plutôt la possibilité d'une rencontre entre les réflexions de Wittgenstein et de Foucault à *partir de leur appartenance commune à la même tradition de pensée*. Or, c'est précisément cette approche qui sera suivie dans ce travail: plus particulièrement, nous montrerons comment les recherches de

---

précognitif, dans une forme de vie dont on ne peut pas juger ni le vrai ni le faux» (A. G. Gargani, *Wittgenstein. Musica, parola, gesto*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2008, p. 130). Sluga, quant à lui, signale significativement la possibilité d'un dialogue Wittgenstein-Foucault dans son introduction à la nouvelle édition du *Cambridge Companion to Wittgenstein* (cf. H. Sluga, *Ludwig Wittgenstein: the man, the life, and the work*, in H. Sluga, D. Stern (éds), *The Cambridge companion to Wittgenstein*, Cambridge University Press, Cambridge 2018 (deuxième ed.), p. 4).

<sup>4</sup> Comme le témoigne d'ailleurs l'organisation récente de deux conférences internationales sur le sujet : le premier colloque internationale s'est tenu à l'École Normale Supérieure de Paris en 2007, tandis que le seconde a été organisée en 2013 à l'Université Paris-1 Panthéon-Sorbonne. Pour les actes, cf. respectivement F. Gros, A. I. Davidson (éds), *Foucault, Wittgenstein: de possibles rencontres*, Kimé, Paris 2011, e P. Gillot, D. Lorenzini (éds), *Foucault/Wittgenstein. Subjectivité, politique, éthique*, CNRS éditions, Paris 2016.

<sup>5</sup> Une mention particulière doit être faite, à cet égard, du champ de recherche rassemblé sous la définition d'épistémologie historique, dans lequel l'on note une tendance à une approche systématique entre l'archéologie foucauldienne et une certaine interprétation de la philosophie du langage du second Wittgenstein. Cf. A. I. Davidson, *The emergence of sexuality. Historical epistemology and the formation of concepts*, Harvard University Press, Cambridge 2001, trad. fr. *L'émergence de la sexualité. Épistémologie historique et formation des concepts*, Albin Michel, Paris 2005; I. Hacking, *Historical ontology*, Harvard University Press, Cambridge 2004.

<sup>6</sup> Cf., à titre d'exemple, J. Revel, *Du conventionnalisme linguistique à l'historicisation radicale: Foucault avec Wittgenstein?*, in P. Gillot, D. Lorenzini (éds.), *Foucault/Wittgenstein. Subjectivité, politique, éthique*, op. cit., p. 107-124; L. Paltrinieri, *L'archive comme objet. Quel modèle d'histoire pour l'archéologie?*, *Les Études Philosophiques*, 153, 3 (2015), p. 353-376; S. Eustache, *Wittgenstein et la "boîte à outils" foucauldienne. Existe-t-il une "philosophie analytique" chez Michel Foucault?*, in F. Gros, A. I. Davidson (éds), *Foucault, Wittgenstein: de possibles rencontres*, op. cit., p. 12-25.

Wittgenstein et de Foucault atteignent une convergence théorique structurelle, sur la base de laquelle nous pourrions définir notre opération conceptuelle. Elle prendra la forme d'une *relecture de la réflexion politique foucauldienne à travers l'œuvre de Wittgenstein, grâce à laquelle il sera possible de résoudre ses apories internes et de la développer en une proposition politique globale*.

Les conditions de possibilité de cette rencontre ont été mises en évidence par une école interprétative de plus en plus hégémonique dans la critique wittgensteinienne plus récente. Issu de l'interprétation influente du second Wittgenstein élaborée par Cavell à partir des années soixante et systématisée dans son *The claim of reason* (1979), mais avec quelques précédents significatifs représentés par la lecture de Wittgenstein proposée par Hadot<sup>7</sup> et surtout par l'importante étude de Janik et Toulmin sur les racines viennoises de la spéculation wittgensteinienne<sup>8</sup>, ce groupe de lectures a fini par revendiquer, malgré la pluralité des points de vue internes, sa cohérence et son unité dans le recueil-manifeste *The New Wittgenstein* (2000).

Le point de départ de cette famille d'interprétations est que la philosophie de Wittgenstein présente un caractère fondamentalement *thérapeutique* et, par conséquent, un objectif *éthique* et *politique*. En d'autres termes, elle ne contient aucune théorie du langage et du sens, mais développe plutôt une série singulière de thérapies philosophiques sous forme de méthodes de clarification de l'usage linguistique, dont le but est de faire acquérir au sujet une conscience du rapport qu'il entretient déjà avec ses propres possibilités expressives. Sur cette base, les interprètes du *New Wittgenstein* ont proposé une réinterprétation originale de l'œuvre de Wittgenstein et de son évolution interne : selon cette lecture, dans le *Tractatus* - dont la réinterprétation dans les termes qui viennent d'être exposés a pris le nom de *lecture résolue* [resolute reading] - Wittgenstein présente une seule méthode de clarification basée sur une forme particulière d'analyse logique, tandis que dans son œuvre de la maturité il dépasse cette stratégie en raison des résidus métaphysiques qu'elle implique, pour développer une pluralité de méthodes différentes qui puissent finalement fournir une représentation satisfaisante de l'usage ordinaire du langage.

---

<sup>7</sup> Cf. P. Hadot, *Wittgenstein et les limites du langage*, Vrin, Paris 2004.

<sup>8</sup> Cf. A. Janik, S. Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, Touchstone, New York 1973.

De cette manière, la réflexion philosophique wittgensteinienne configure une critique de la métaphysique qui élabore l'héritage de Kant de manière complexe. Elle reconnaît dans la métaphysique une tendance humaine inaltérable : celle de demander et de rechercher un fondement transcendant pour nos significations. Elle réunit, en tant que telle, les figures du sceptique et du philosophe, interlocuteurs constants des *Recherches philosophiques* : comme le montre la scène cartésienne à l'origine de la réflexion philosophique moderne, tous deux réagissent à la découverte de l'absence de fondement de la condition humaine par l'exigence - frustrée chez le premier, réalisée par le *cogito* chez le second - d'un fondement épistémologique indubitable. Cependant, cette tendance nous éloigne inévitablement de notre capacité à nous exprimer, car elle soumet le langage à des exigences impossibles à satisfaire, qui bloquent son fonctionnement et le font tourner à vide. Les méthodes thérapeutiques développées par Wittgenstein ont précisément pour but de nous signaler ces usages philosophiques et de montrer leur absence de sens, tout en ramenant ainsi le langage à son usage ordinaire et concret.

Cette critique de la métaphysique, déclinée en termes de solution post-cartésienne au problème du scepticisme, nous restitue donc nos expressions et nos significations en tant que nôtres, c'est-à-dire comme infondées, et qu'il nous incombe donc de produire, de relancer et de transformer. Son résultat final consiste donc en une reconnaissance de la finitude humaine – du fait que, selon une célèbre formulation wittgensteinienne, les formes de vie sont ce qui doit être accepté, *das Hinzunehmende* - qui, en opposition avec le sujet cartésien, redéfinit le sujet comme voix, c'est-à-dire comme activité indéfinie de création de sa propre forme de vie et des significations qui la constituent.

Cette redéfinition configure une subjectivité dans laquelle l'expressivité pure avec laquelle l'individu se façonne est en même temps une exposition absolue à l'autre et à la communauté, puisque les moyens de cette expression, faute de fondements capables de l'assurer, dépendent d'un travail inévitablement commun de construction partagée. En résumant dans une formule iconique la nature de la critique wittgensteinienne du sujet cartésien, Cavell écrit que «l'idée d'une relation correcte [...] entre l'âme et sa société, constitue le thème même

des *Investigations* dans leur ensemble»<sup>9</sup>. La nature simultanément exposée et expressive de la subjectivité wittgensteinienne signifie, en bref, que chez Wittgenstein «je rencontre le social à chacune de mes paroles et dans chaque silence»<sup>10</sup>. C'est en ce sens que l'objectif des thérapies développées par Wittgenstein, et de la prise de conscience qu'elles permettent d'atteindre, est de nature éthique. Ce n'est en effet qu'en retrouvant un tel rapport avec sa capacité de production de sens que le sujet est en mesure de donner une forme éthique à son existence, c'est-à-dire de retrouver la capacité de construire et de transformer les significations qui lui donnent sens.

Par sa critique de la métaphysique et la redéfinition du sujet comme voix qui en est l'aboutissement, Wittgenstein recompose ainsi la fracture kantienne entre fait et valeur, entre sujet épistémologique et sujet éthique, dans un geste qui revient à l'origine de cette fracture - le sujet fondateur cartésien et son intériorité indubitable - pour en proposer un dépassement radical. Wittgenstein s'écarte ainsi de toute approche intellectualiste de l'éthique, où celle-ci est comprise comme une théorisation abstraite des fondements de valeur de l'action et une codification conséquente du comportement moral, pour la ramener à sa dimension de construction indéfinie de sa propre forme de vie et du soi. Ce faisant, il s'inscrit dans une ligne de pensée morale que Cavell a proposé d'appeler *perfectionnisme*, permettant ainsi de discerner, dans le concept perfectionniste de voix, l'aboutissement de la spéculation wittgensteinienne tout-court. Un tel résultat, proprement éthique, acquiert une dimension culturelle et politique plus large, puisqu'il ramène la tendance métaphysique dont il est la critique à un trait fondamental de la culture européenne et occidentale, dont la vision technico-scientifique du monde, objet répété des polémiques de Wittgenstein, n'est que la dernière manifestation décadente.

Or, *c'est précisément dans l'appartenance commune à la tradition perfectionniste que Foucault et Wittgenstein se rejoignent finalement* : c'est, en effet, à cette approche éthique que l'on peut

---

<sup>9</sup> S. Cavell, *The claim of reason. Wittgenstein, skepticism, morality, and tragedy*, Oxford University Press, Oxford 1979, trad. fr. *Les voix de la raison*, Paris, Seuil 1996, p. 477.

<sup>10</sup> Id., *Cities of words. Pedagogical letters on a register of the moral life*, Belknap Press of Harvard University Press, Harvard 2004, trad. fr. *Philosophie des salles obscures*, Flammarion, Paris 2011, p. 22.

rattacher les techniques du souci de soi et plus généralement la théorie du sujet politique proposée par Foucault dans la dernière période de ses recherches. Dans cette tradition, Foucault et Wittgenstein atteignent une convergence théorique structurelle : chez l'un comme chez l'autre, en effet, *l'aboutissement perfectionniste de leurs réflexions s'accompagne d'une critique radicale du sujet cartésien*, responsable de la division entre philosophie et spiritualité qui a privé le sujet moderne de la possibilité d'une construction active du soi pour Foucault, à l'origine de la séparation entre éthique et épistémologie et de la tendance métaphysique à chercher un fondement dans une confrontation sans fin avec le doute sceptique pour Wittgenstein.

### *Voix, communauté et démocratie*

Cette convergence constitue le fondement théorique de l'opération conceptuelle dont il est question dans cette étude, car sur sa base il est possible de proposer une réinterprétation du sujet politique foucauldien à travers la catégorie perfectionniste de voix, qui permet de formuler deux thèses fondamentales capables de dépasser ses nœuds aporétiques et de développer enfin une conception cohérente de la communauté politique à partir de l'œuvre de Foucault. D'une part, en effet, *elle fournit un fondement normatif à l'action de ce sujet, en lui assignant un modèle de rationalité politique* ; d'autre part, *elle nous permet de réinterpréter la parrésia comme le résultat normatif de ce modèle, sous la forme d'une performativité politique qui redéfinit la communauté comme un espace politique démocratique-radical inédit*.

C'est Cavell en particulier qui a développé les implications politiques de la critique wittgensteinienne de la métaphysique. Le résultat de cette réflexion est un modèle de critique politique qui est à la fois un *ethos*, une attitude militante et qui correspond à l'utilisation perfectionniste de sa propre voix : cet usage est associé, dans un passage théorique décisif, à la dimension du politique en tant que tel, compris comme l'espace de production des significations qui façonnent nos formes de vie et de rediscussion constante sur le statut de nos communautés. Dans cette lecture, l'objectif wittgensteinien de reconduire les mots à leur usage quotidien prend la forme d'une activité critique qui, en rendant aux sujets leur voix, vise à rouvrir continuellement l'espace du politique contre la tendance systématique,

propre à la société et à la culture de l'Occident et à la métaphysique qui en est l'expression, à sa neutralisation.

Ce modèle de critique s'avère non seulement structurellement isomorphe à l'ontologie critique foucauldienne, mais également capable de fournir à cette dernière le fondement normatif qui lui manquait : celui-ci consiste précisément en la nécessité d'une réactivation constante du politique comme espace de possibilité des subjectivations, de redéfinition indéfinie du rapport à soi et aux autres.

Cela ouvre la possibilité de définir une rationalité politique commune aux deux auteurs en question, résultat convergent de leurs différentes reconfigurations de la question critique kantienne. Elle prend la forme d'une politique éthique de la limite, dans laquelle la possibilité de la critique passe par une relation avec sa propre finitude capable de rouvrir la possibilité de la construction éthico-politique de soi et de la communauté, et qui finit par *redéfinir le politique même comme limite*, c'est-à-dire comme espace de formation et de discussion. Cette rationalité politique s'avère finalement un kantisme mineur et perfectionniste, et correspond sans résidu à l'*ethos* des Lumières qui, selon Foucault, représente un modèle de critique alternatif à celui, épistémologique, de la critique kantienne. Loin de constituer un rejet de la modernité philosophique et politique, il en est plutôt une voie alternative, qui récupère la première option du décalage entre *Aufklärung* et critique tracé par Foucault dans la réflexion de Kant et relance l'héritage des Lumières non pas comme la découverte de vérités universelles sur l'essence rationnelle de l'homme, mais comme la nécessité d'une construction autonome de nous-mêmes. Il s'agit d'une rationalité politique forte, qui peut s'opposer avec succès à celles proposées par les héritiers autoproclamés du rationalisme des Lumières comme Habermas, sans pourtant proposer une quelconque option postmoderne.

De cette rationalité, le même cadre interprétatif permet d'identifier, dans la généalogie foucauldienne des pratiques parrésiastiques, le résultat normatif, c'est-à-dire la proposition politique à laquelle elle donne lieu. Relue à travers la catégorie de voix, la parrèsia prend en effet la forme d'un modèle de performativité politique, c'est-à-dire d'une performance de construction discursive d'une identité politique collective. La performativité parrésiastique en constitue cependant une forme très particulière : dans le cas de la parrèsia cynique,

qui en est la forme la plus pure et paradigmatique, elle se configure en effet comme une performativité politique dans laquelle la voix des sujets empêche la cristallisation de la *polis* dans une identité stable, réactivant continuellement le politique en elle comme espace de sa redéfinition, comme limite de sa fermeture identitaire. Son interminable polémique avec le *nomos* démocratique, c'est-à-dire avec les lois et les coutumes de la *polis*, en d'autres termes, a pour but de ramener la cité démocratique à son principe, au politique non pas comme un dehors absolu, mais comme un espace liminal qui précède son institutionnalisation et dans lequel se déroule la discussion sur le statut de la communauté. Le résultat de cette performativité n'est donc pas la construction d'une identité politique post-essentialiste, mais plutôt d'un espace politique particulier, qui constitue une forme spécifique de démocratie radicale.

Elle est notamment définie par quatre caractéristiques essentielles : elle est une démocratie radicale résolument *anti-identitaire*, dans la mesure où elle fonctionne en déconstruisant constamment toute identité collective stable afin de maintenir ouvert l'espace politique d'expression des subjectivités ; pour cette raison, elle se configure d'une part comme irréductiblement *pluraliste* et *agonistique*, puisqu'elle favorise la prolifération différentielle des subjectivations politiques, et d'autre part comme inévitablement *anti-hégémonique*, puisque cette prolifération est réfractaire à toute forme d'articulation hégémonique d'une identité collective. Enfin, elle présente un caractère *expérimental*, puisque, en rouvrant indéfiniment l'espace du politique au sein de la structure institutionnelle démocratique, elle ramène cette dernière à un état de malléabilité de nature à permettre aux subjectivités une activité constante d'expérimentation de formes institutionnelles et juridiques plastiques : une praxis politique créative qui, en d'autres termes, ramène les relations de pouvoir à un état de mobilité absolue, nécessaire au déploiement stratégique des pratiques historiques de liberté.

Or, *c'est dans ce modèle démocratique-radical qu'il faut reconnaître la redéfinition de la communauté politique rendue possible par l'œuvre de Foucault* : grâce à la catégorie wittgensteinienne de voix, elle peut en effet être développée en une proposition politique globale, assumant finalement la dimension d'un projet d'émancipation collective.

Ce travail se compose de trois chapitres.

Dans le premier, consacré à Foucault, nous retracerons sa réflexion à partir de la perspective définie ci-dessus, pour terminer par une exposition des apories qui marquent ses aboutissements philosophico-politiques et qui constituent ce que nous avons indiqué comme le problème de la communauté politique dans son œuvre. Nous nous concentrerons d'abord sur les écrits de la période archéologique et ceux qui traitent de sujets littéraires ; ensuite, nous analyserons en détail le passage à la méthode généalogique et le processus de définition de l'analytique du pouvoir. Par la suite, nous consacrerons beaucoup d'espace à l'intense période de remaniement conceptuel qui suit la publication de *La volonté de savoir* (1976), en identifiant son moment crucial dans le reportage de Foucault en Iran : d'une part, il y jette les bases de la reconfiguration de l'analytique qui définira toute sa dernière réflexion, et qui tournera autour du concept de gouvernementalité ; d'autre part, il va jusqu'à esquisser, cas isolé dans son itinéraire conceptuel, une théorie du devenir collectif du sujet politique, sur laquelle il ne reviendra pourtant jamais en raison de la virulence inhabituelle des critiques reçues par sa chronique de la révolution khomeiniste. Le reportage de Foucault anticipe ainsi à la fois les développements théoriques et les apories qui caractérisent sa dernière pensée politique, objet du paragraphe avec lequel nous concluons le chapitre.

Dans le second, nous parcourerons l'œuvre de Wittgenstein afin d'obtenir, à partir de celle-ci, la boîte à outils conceptuelle avec laquelle procéder à la résolution des difficultés mises en évidence dans la réflexion politique foucauldienne. Nous analyserons d'abord les interprétations dites standard de l'itinéraire philosophique de Wittgenstein, pour ensuite procéder à une étude approfondie de l'interprétation mise à disposition par les auteurs du *New Wittgenstein* : nous passerons d'abord en revue la lecture résolue du *Tractatus*, puis l'analyse du second Wittgenstein. Nous terminerons en montrant, enfin, comment il est possible d'identifier dans la catégorie perfectionniste de voix le résultat éthico-politique de la spéculation wittgensteinienne tout-court.

Dans le troisième, nous utiliserons ce dernier concept pour entreprendre notre opération de relecture et d'intégration de Foucault. Nous illustrerons d'abord l'appartenance commune des deux philosophes à la ligne perfectionniste de l'histoire de la réflexion morale et politique,



puis nous indiquerons, dans leur critique partagée du sujet cartésien, le fond conceptuel de notre opération. Il sera ainsi possible de proposer notre relecture en termes de voix du sujet politique foucauldien, ainsi que d'énoncer les deux thèses capables de résoudre ses apories. Nous passerons ensuite à leur démonstration systématique, en exposant la rationalité politique qui se trouve à l'intersection des œuvres de Wittgenstein et de Foucault et le modèle de performativité politique auquel elle donne lieu et qui constitue sa proposition normative. Enfin, nous montrerons comment ce modèle reconfigure la communauté politique en termes d'une forme spécifique de démocratie radicale, dans laquelle nous reconnaissons la proposition politique qu'il est possible de définir à partir de la réflexion foucauldienne.

Sauf indication contraire, les traductions dans le texte sont de l'auteur.

## I Foucault et le problème de la communauté

### 1.1. Les années soixante et l'archéologie des savoirs

La publication, en 2008, de la thèse mineure de Foucault, qui consistait en une édition critique en français de l'*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* de Kant accompagnée d'une longue introduction à l'ouvrage, a rendu, si possible, encore plus évident ce qui était déjà un fait établi de sa réflexion philosophique, à savoir son inscription dans un cadre théorique et conceptuel d'ascendance explicitement kantienne<sup>11</sup>. L'ensemble de l'entreprise philosophique foucauldienne peut en effet être caractérisée, selon la définition suggestive d'Allen, comme une «critique de la critique» kantienne, «une continuation-transformation de ce projet»<sup>12</sup>.

Dans ce texte, Foucault identifie l'origine d'une ambivalence fondamentale dans le kantisme, et en particulier dans la relation entre la dimension empirique et la dimension transcendantale, qui sera lourde de conséquences pour toute l'histoire de la spéculation philosophique par la suite. D'une part, en effet, l'anthropologie se configure comme une «répétition»<sup>13</sup> de l'architecture des trois Critiques, car elle dérive de l'étude de l'homme dans sa finitude empirique les mêmes conditions transcendantales de possibilité du connaître, de l'agir et du juger qui avaient été esquissées par l'investigation critique proprement dite. D'autre part, il semble plutôt révéler, dans une certaine «image concrète de l'homme»<sup>14</sup>, la présupposition cachée de ces mêmes conditions transcendantales: comme si, au-dessous de ces conditions clairement distinctes du plan empirique de l'existence matérielle des sujets, il était possible de retrouver un fondement paradoxalement empirique et

---

<sup>11</sup> Le texte de référence sur cette question, qui propose une lecture globale de l'œuvre de Foucault à partir de l'évolution et des métamorphoses du rapport conceptuel entre Foucault et le kantisme, demeure sans doute B. Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, Millon, Grenoble 1998.; cf. aussi M. Fimiani, *Foucault e Kant: critica, clinica, etica*, La città del sole, Reggio Calabria 1997; A. Hemminger, *Kritik und geschichte: Foucault – ein Erbe Kants?*, Philo Fine Arts, Hamburg 2003; M. Djaballah, *Kant, Foucault, and forms of experience*, Routledge, London-New York 2008.

<sup>12</sup> A. Allen, *The politics of our selves. Power, autonomy, and gender in contemporary critical theory*, Columbia University Press, New York 2008, p. 24.

<sup>13</sup> M. Foucault, *Introduction à l'Anthropologie*, Vrin, Paris 2008, p. 52.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 12.

anthropologique. Cette ambivalence implique, comme on le voit, deux conceptions antithétiques de la relation entre l'empirique et le transcendantal : si le premier sens de l'anthropologie préserve la distinction entre les deux dimensions, le second semble au contraire les confondre dans une version anthropologique du transcendantal où l'homme apparaît à la fois comme fondateur et comme fondé, c'est-à-dire comme le lieu des conditions transcendantales de possibilité de sa propre expérience.

Selon Foucault, cette confusion est à l'origine de ce qu'il appellera quelques années plus tard l'épistémé de la modernité, défini précisément comme l'ensemble des savoirs et des démarches philosophiques qui, en cherchant le fondement de l'expérience humaine dans la finitude même de l'homme, inaugurent le «sommeil anthropologique»<sup>15</sup> du savoir moderne : non seulement les sciences humaines proprement dites<sup>16</sup>, mais aussi les anthropologies philosophiques héritières du kantisme, c'est-à-dire surtout l'hégélisme, le marxisme et la phénoménologie<sup>17</sup>. Contre cette descendance philosophique, Foucault place à la base de sa recherche la nécessité de «donner de la question des conditions de possibilité de la connaissance une transposition non anthropologique»<sup>18</sup> : La reprise de la question critique kantienne consistera, en d'autres termes, à *fournir une version non anthropologique du transcendantal*.

Cet objectif constitue sans aucun doute le motif de base de toute la spéculation foucauldienne, le cadre théorique dans lequel elle va se mouvoir à travers des modifications, des évolutions et des résultats aporétiques : un objectif dont l'horizon ultime, qui lui donne son sens global, est, en dernière analyse, éthique et politique. En d'autres termes, la reprise par Foucault de la nécessité de la critique vise à rouvrir et à repenser la possibilité de changement et de transformation, à ouvrir de nouveaux champs de pensée et d'action : elle est toujours «à la fois analyse historique des limites qui nous sont posées et épreuve de leur franchissement possible»<sup>19</sup>.

---

<sup>15</sup> M. Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966, p. 351 ss.

<sup>16</sup> Cf. *ibid*, p. 355 ss.

<sup>17</sup> Cf. *ibid*, p. 333 ss.

<sup>18</sup> B. Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, op. cit., p. 63.

<sup>19</sup> M. Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, op. cit., p. 1396.

Or, ce projet explore, dans la première phase de la réflexion de Foucault, deux voies différentes, entrelacées de manière complexe et pas toujours cohérente. Elles partagent cependant une tendance évidente à maintenir leurs implications éthiques et politiques à l'arrière-plan, se limitant à les évoquer indirectement et implicitement.

La première est une recherche de nature épistémologique, et c'est naturellement celle des grands textes archéologiques. La seconde consiste en un ensemble de recherches sur des sujets littéraires, dans lesquelles Foucault s'attarde brièvement sur certaines formes d'expérience qui semblent pouvoir offrir des espaces de dépassement et de transgression des déterminations historiques et empiriques de l'existence concrète sans tomber dans la tentation de la métaphysique et de ses versions anthropologiques.

Il s'agit d'une recherche plurielle et expérimentale, avec des références extraordinairement hétéroclites et contrastées : une figure, cependant, sert indubitablement de point de référence non seulement à cet ensemble composite d'études, mais à toutes les recherches foucauldienne ultérieures, donnant une direction spécifique - bien que non univoque, comme nous le verrons - à son travail de reprise et de transformation du geste philosophique kantien : il s'agit, bien sûr, de Nietzsche. Non par hasard, Foucault achevait son introduction à l'*Anthropologie* de Kant en indiquant explicitement dans le Surhomme la possibilité d'un dépassement définitive du transcendantal anthropologique dont le texte manifestait la nécessité<sup>20</sup>, dans une mort de l'Homme qui complète l'entreprise de Kant de surmonter tout fondement métaphysique de la connaissance et de l'expérience.

C'est donc précisément «sous le soleil de la grande recherche nietzschéenne»<sup>21</sup> que Foucault place sa première œuvre importante, l'*Histoire de la folie*. Elle se situe, plus en particulier, à la croisée exacte des deux alternatives théoriques explorées par Foucault à cette époque.

D'une part, le texte présente une enquête historique sur la naissance d'un certain type de savoir, d'une certaine problématisation de la folie, dont Foucault étudie les effets sociaux, politiques, économiques et culturels dans l'histoire de l'Occident ; d'autre part, il configure l'expérience de la folie comme l'autre de la raison, comme l'objet de

---

<sup>20</sup> Cf. id., *Introduction à l'Anthropologie*, op. cit., p. 79.

<sup>21</sup> Id., *Préface*, in id., *Dits et écrits*, op. cit., vol. I, p. 190.

l'exclusion originelle qui sous-tend cette dernière et qui représente donc sa possible subversion. Il s'agit, en d'autres termes, d'une dimension vitaliste, chaotique et dionysiaque, d'une «expérience tragique par-delà les promesses de la dialectique»<sup>22</sup> dans laquelle Foucault identifie une première réponse possible au problème d'une transcendantalité non anthropologique, dans la figure d'un espace «hors des relations de pouvoir et hors de l'histoire, extériorité pure»<sup>23</sup> capable de constituer leur possible transgression.

Les recherches sur des sujets littéraires ont cependant conduit Foucault à explorer d'autres possibilités théoriques distinctes de cette ligne du tragique et du dionysiaque inspirée par Nietzsche, mais pas complètement sans rapport avec elle. On peut en distinguer deux en particulier, développées dans une série de réflexions consacrées respectivement aux œuvres de Bataille et de Blanchot, qui constituent en fait un même parcours de recherche sur la nature de la parole littéraire<sup>24</sup>.

S'il est vrai que cet ensemble de propositions conceptuelles a exercé une influence complexe sur les études archéologiques, celles-ci s'en distinguent néanmoins clairement et représentent sans doute l'axe principal de la réflexion foucauldienne. C'est en effet dans ces études que l'intention théorique, exprimée dans l'introduction à *l'Anthropologie*, de fournir un traitement non anthropologique du thème du transcendantal prend la forme spécifique et distinctive qui caractérisera dans sa totalité l'itinéraire conceptuel ultérieur de Foucault : celui de la recherche, selon la formulation efficace de Veyne, d'un *transcendantal radicalement historique*<sup>25</sup>.

Avec l'analyse archéologique, comme on le sait, Foucault se donne pour objectif d'étudier les savoirs dans leur nature matérielle de

---

<sup>22</sup> Id., *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris 1972, p. 554.

<sup>23</sup> J. Revel, *Résistance et subjectivation: du "je" au "nous"*, dans O. Irrera, S. Vaccaro (éds.), *La pensée politique de Foucault*, Éditions Kimé, Paris 2017, p. 31.

<sup>24</sup> Cf. notamment, M. Foucault, *Préface à la transgression*, dans id., *Dits et écrits*, op. cit., vol. I., pp. ; id., *La pensée du dehors*, ibid., p. Dans les écrits consacrés à Bataille, l'expérience tragique de la folie prend plutôt la forme d'une expérience particulière de la limite, alors que dans les réflexions sur Blanchot il s'agit pour Foucault de définir une expérience du dehors comme être nu du langage, où l'on remarque un rapprochement inédit à Heidegger. Pour une étude approfondie de ces écrits, voir P. Chevallier, *Foucault et le christianisme*, Ens Éditions, Lyon 2011, p. 243-290.

<sup>25</sup> Cf. P. Veyne, *Le dernier Foucault et sa morale*, Critique, 471-472 (1986), p. 933-941.

discours effectivement dits, c'est-à-dire en tant qu'événements, et de dégager les conditions historiques qui président à leur apparition.

La solution foucauldienne opère un certain nombre de déplacements fondamentaux par rapport au système du criticisme. Tout d'abord, alors que le but de ce dernier était l'étude des conditions transcendantales de possibilité de l'expérience, l'archéologie pose plutôt le problème des conditions historiques d'émergence des savoirs. Deuxièmement, alors que les conditions transcendantales kantienne ont une valeur normative en ce qu'elles légitiment a priori la possibilité de la connaissance, les conditions de l'archéologie, en tant qu'historiques, en sont nécessairement dépourvues<sup>26</sup>.

Ces conditions trouvent leur systématisation théorique dans le concept, aux échos kantien indéniables, de l'a priori historique, qui constitue la redéfinition du transcendantal opérée par l'archéologie et représente ainsi la pierre angulaire du nouveau paradigme.

Dans son formulation définitive, l'a priori historique est une «condition de réalité pour des énoncés», c'est-à-dire l'ensemble des «conditions d'émergence des énoncés, la loi de leur coexistence avec d'autres, la forme spécifique de leur mode d'être, les principes selon lesquels ils subsistent, se transforment et disparaissent», en d'autres termes les «règles qui caractérisent une pratique discursive»<sup>27</sup>.

Les règles qui constituent un a priori historique donné présentent cependant un double statut contradictoire : elles semblent d'une part *décrire des régularités purement empiriques dans les formations discursives*, et d'autre part *en constituer une détermination causale*. L'archéologie ne peut donc que tomber dans la même «confusion empirique-transcendantale par laquelle les contenus empiriques sont assimilés à leurs propres conditions de possibilité»<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> Cf. B. Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, op. cit., p. 75.

<sup>27</sup> M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969, p. 167-168.

<sup>28</sup> Cf. B. Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, op. cit., p. 113. Voir aussi H. L. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics* (1982), University of Chicago Press, Chicago 1983 (deuxième ed.), p. 79 ss.; T. Lemke, *Eine kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*, Argument Verlag, Hamburg 1996, trad. ang. *A critique of political reason. Foucault's analysis of modern governmentality*, Verso, London-New York 2019, p. 40 ss.

Le projet d'une archéologie du savoir comme reformulation de la question critique kantienne apparaît donc marqué, dans son ensemble, par une impasse qu'il ne peut pas résoudre avec les outils conceptuels dont il dispose : l'historicisation du transcendantal par le concept d'a priori historique ne peut en aucun cas éviter de confondre de manière incongrue le transcendantal et l'empirique et de priver ainsi l'entreprise critique de toute légitimité.

### 1.2. Le paradigme généalogique et l'analytique du pouvoir

Grâce au développement de la généalogie, Foucault résout les apories de la méthode archéologique par une opération théorique qui transforme, en même temps, la nature de sa relance de l'entreprise critique.

La méthode généalogique ramène les objets de son étude à la dimension irréductiblement conflictuelle et événementielle qui a déterminé leur apparition, ce qui correspond, pour Foucault, à l'espace des relations de pouvoir dont ils sont issus : alors que l'archéologie ramenait les savoirs et les pratiques à une dimension transcendantale épistémologique donnée par ses conditions historiques d'existence, la généalogie y voit plutôt le résultat contingent d'un schéma de relations de pouvoir-savoir.

Cette opération théorique implique une reconfiguration profonde de la question critique dans son ensemble. La nature épistémologique de la recherche archéologique fait place à un modèle de critique qui, en plaçant la dimension du pouvoir au centre, est résolument «polémique»<sup>29</sup> et, plus précisément, politique.

Or, c'est précisément ce développement de la méthode généalogique comme modèle de critique politique qui permet à Foucault d'intégrer l'archéologie par l'introduction de la variable du pouvoir et de résoudre ainsi la superposition contradictoire entre le transcendantal et l'empirique par laquelle elle était marquée. En effet, la généalogie non seulement identifie dans les relations de pouvoir le transcendantale historique recherché par la réflexion foucauldienne, mais elle présente aussi un caractère stratégique et situé qui empêche, comme le remarque

---

<sup>29</sup> B. Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, op. cit., p. 151.

Veyne, leur ontologisation<sup>30</sup>. La réduction des déterminations d'une conjoncture historique spécifique aux relations de pouvoir dont elles dérivent, en d'autres termes, permet à la généalogie de ramener la réalité à un statut de contingence et de politisation absolues, ce qui implique naturellement la contingence et la politisation de son propre geste critique: elle est, en d'autres termes, une critique «historiquement, socialement, culturellement spécifique et pragmatique plutôt qu'universelle et a-historique»<sup>31</sup>.

C'est précisément en raison de ce cadre que, comme le résume Lemke, les relations de pouvoir ne constituent pas une sorte de «schéma supra-historique», mais présentent au contraire un «objectif théorique-stratégique concret»: à savoir celui d'«entreprendre une "réduction systématique de la valeur" afin d'éviter le problème de la vérité ou de la légitimité d'une approche donnée»<sup>32</sup>.

Pour la même raison, la généalogie reproduit le même manque de fondements normatifs qui caractérisait l'archéologie, mais en le déplaçant à un autre niveau. Alors que dans cette dernière, l'absence de normativité provenait de la nature historique des conditions d'existence des énoncés et des savoirs qu'elle mettait en évidence, dans la critique généalogique elle dépend plutôt de sa nature politique qui, en renvoyant les pratiques à leur statut de contingence absolue, élimine nécessairement toute référence normative, y compris celle qui pourrait motiver la critique d'un certain dispositif de pouvoir-savoir.

En conséquence de ce nouveau contexte théorique, la question critique consistera, d'une part, à analyser le fonctionnement concret des relations de pouvoir-savoir, et, d'autre part, à mettre en évidence les possibilités d'opposer une résistance: et c'est précisément à propos de la relation entre pouvoir et résistance que la recherche foucauldienne rencontrera une nouvelle difficulté, qui impliquera de repenser encore ses catégories et ses outils.

Dans son cours au Collège de France en 1975-1976, il définit de manière significative la façon dont il a pensé les relations de pouvoir et

---

<sup>30</sup> Cf. P. Veyne, *Foucault révolutionne l'histoire*, in id., *Comment on écrit l'histoire* (1971), Éditions du Seuil, Paris 1978 (deuxième éd.).

<sup>31</sup> A. Allen, *The politics of our selves. Power, autonomy, and gender in contemporary critical theory*, op. cit., p. 44.

<sup>32</sup> T. Lemke, *A critique of political reason. Foucault's analysis of modern governmentality*, op. cit., p. 93.



donc le rapport entre pouvoir et résistance dans les recherches généalogiques menées jusqu'alors, en parlant de l' «hypothèse de Nietzsche» : c'est-à-dire l'idée que «le fond du rapport de pouvoir c'est l'affrontement belliqueux des forces»<sup>33</sup>, que sa matrice d'intelligibilité serait, en somme, la *guerre*.

Or, cette image prend, surtout dans les textes publiés par Foucault à cette époque, une inflexion qui tend à remplacer l'image de l'affrontement entre deux adversaires par celle d'un mouvement unidirectionnel de production totalisante de sujets par le pouvoir. En d'autres termes, l'analytique du pouvoir semble s'écraser sans résidu sur ce que Foucault appelle le pouvoir disciplinaire et sur son efficacité absolue, et se laisser structurer par le «mode de fonctionnement des disciplines»<sup>34</sup>: à cet égard, Lemke a parlé, de manière très appropriée, d'un processus global de discipline de l'analyse du pouvoir, par lequel «la généalogie reste centrée sur les processus disciplinaires ; par conséquent, la discipline fournit le modèle de pouvoir par excellence, et la généalogie fonctionne principalement comme la "microphysique du pouvoir"»<sup>35</sup>.

Dans cette *involution microphysique* de la généalogie, le statut de la résistance semble se réduire à celui d'une matérialité corporelle réfractaire à l'action du pouvoir disciplinaire, qui ne peut lui opposer que l'inertie de sa présence concrète, sa passivité problématique. Les figures de la résistance que Foucault identifie dans ces années<sup>36</sup> représentent, en d'autres termes, différentes formes d'un «matérialisme récalcitrant»<sup>37</sup> : à savoir des corps qui, investis d'une violence inouïe par les procédures de classification disciplinaire, opposent à ces dernières une indocilité obstinée et pourtant stérile.

---

<sup>33</sup> M. Foucault, *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France (1975-1976)*, Gallimard-Seuil, Paris 1997, p. 17.

<sup>34</sup> T. Lemke, *A critique of political reason. Foucault's analysis of modern governmentality*, op.cit., p. 109.

<sup>35</sup> Ibid.

<sup>36</sup> L'on songe ici en particulier à des figures tel que le corps de l'hystérique ou les vie des hommes infâmes : cf. M. Foucault, *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France (1973-1974)*, Gallimard-Seuil, Paris 2003 ; id., *La vie des hommes infâmes*, in id., *Dits et écrits*, op. cit., vol. II p. 237-253.

<sup>37</sup> La définition a été proposée par Tazzioli: cf. M. Tazzioli, *The departure from categories and the temporality of norms. Working through political epistemology with Foucault and Butler*, *Materiali Foucaultiani*, II, 4 (2013), p. 197.

C'est surtout Chevallier qui a souligné la présence, à côté de cette tendance théorique, d'un contrepoint constant qui tend à le remettre en question et qui fait surface dans certains passages isolés, redonnant l'image d'une oscillation essentielle de la réflexion foucauldienne. Il a montré en particulier la présence d'une sorte de ligne souterraine qui contraste avec l'interprétation microphysique de la généalogie, et qui tend, pour ainsi dire, à donner tout son poids à l'hypothèse de Nietzsche, au point d'en changer la nature. Foucault semble en effet y théoriser une dimension de guerre et de confrontation qui constituerait non seulement le *modèle analytique* du pouvoir, mais aussi son *origine*, c'est-à-dire sa manifestation la plus pure, la limite qui doit être considérée comme une possibilité constante en deçà de son fonctionnement ordinaire. Cette dimension, que Chevallier appelle *bataille*, peut ainsi éclairer la nature du pouvoir et représenter, dans le même temps, une forme extrêmement singulière de son débordement : elle est l'«autre» du pouvoir, qui à la fois le sous-tend et le met en péril<sup>38</sup>, puisqu'elle rappelle comment «sous les formes réglées d'exercice du pouvoir» il n'y a qu'un «affrontement continu, un désordre non maîtrisable, les éclats vifs mais éphémères des batailles», capable de dépasser «le simple jeu des actions et réactions inhérent à l'exercice du pouvoir»<sup>39</sup>.

C'est donc cette inflexion particulièrement *polémologique* de l'analytique qui fait apparaître par intermittence, au cours des recherches généalogiques du début des années 1970, non pas tant une conception alternative de la résistance que la possibilité d'un espace connoté en termes d'originarité et qui semblerait capable, tout au plus, d'annuler les relations de pouvoir par un mouvement qui les exacerbe au point d'en brouiller les traits. Et pourtant, c'est une option que Foucault finit par abandonner implicitement, sans jamais lui avoir donné la systématisation rigoureuse qu'il donne à l'inflexion microphysique de l'analytique du pouvoir<sup>40</sup>. Si tel est le résultat de l'interprétation polémologique de l'analytique et de la résistance, sa version microphysique montre, à son tour, des difficultés théorico-politiques fondamentales, qui conduisent Foucault à une véritable crise conceptuelle et à une révision majeure de son paradigme d'analyse des phénomènes de pouvoir.

---

<sup>38</sup> P. Chevallier, *Le pouvoir et la bataille* (2004), PUF, Paris 2014 (deuxième éd.), p. 13.

<sup>39</sup> Ibid., p. 49.

<sup>40</sup> Cf. *ibid.*, p. 42.

En effet, la théorisation, au sein de cette analytique, de la résistance comme inertie apparaît à la fois comme le résultat inévitable et la confirmation la plus évidente de son *incapacité essentielle à fournir une théorie convaincante du sujet politique*. L'existence même de ce dernier y est constitutivement exclue, en particulier, par une nouvelle forme de «circularité»<sup>41</sup> de la théorie, non plus d'ordre épistémologique comme dans le cas de l'archéologie, mais de nature politique : si le pouvoir produit activement le sujet, en effet, la possibilité de concevoir un sujet politique capable de s'opposer à son action semble inévitablement entravée par le fait qu'un tel sujet est en même temps le produit du pouvoir même qu'il entend combattre<sup>42</sup>.

Comme on l'a déjà noté, ces difficultés de l'analytique du pouvoir sont à l'origine de la plus importante crise conceptuelle de la réflexion de Foucault. Elle est déjà évidente dès 1976, tout particulièrement après la publication de *La volonté de savoir*, et motive une profonde remise en question de ses outils conceptuels, dont une analyse détaillée est présentée dans les paragraphes qui suivent.

### 1.3. La première définition de gouvernementalité et le reportage en Iran

Les prodromes de la crise vécue par Foucault et de la révision théorique successive se manifestent déjà pendant le cours des années 1975-1976 au Collège de France.

Au tout début de ce cours, Foucault soumet l'hypothèse de Nietzsche à une autocritique inhabituellement explicite. Il avoue que, en mettant en œuvre ce schéma d'analyse, il a été «amené à le reconsidérer ; à la fois [...] parce que, sur toute une tas de points, il est encore insuffisamment élaboré - je dirais même qu'il est tout à fait inélabéré - »

---

<sup>41</sup> J. Oksala, *Foucault on freedom*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, p. 106. Voir aussi T. Lemke, *A critique of political reason. Foucault's analysis of modern governmentality*, op. cit., p. 108.

<sup>42</sup> Il s'agit d'une critique classique adressée à Foucault par auteurs fort différents entre eux, dont les exemples plus significatifs demeurent la critique féministe de McNay et l'analyse proposée par Honneth: cf. L. McNay, *Foucault and feminism*, Polity Press, Cambridge 1992; A. Honneth, *Kritik der macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988, trad. fr. *Critique du pouvoir*, La découverte, Paris 2017.

et parce que la notion de «guerre» doit être modifiée ou même abandonnée<sup>43</sup>.

Le cours ne fournit cependant pas de réponse à ces questions : l'hésitation est clairement due au fait que Foucault ne dispose pas encore d'une réponse satisfaisante<sup>44</sup>.

C'est seulement après la publication de *La volonté de savoir* que Foucault entame enfin ce processus de remaniement des catégories fondamentales de sa philosophie politique. Le point du départ est le concept de biopolitique : et la raison, sur le plan théorique, est à chercher dans son caractère *exorbitant* et *excessif* par rapport au cadre de la microphysique. La cible de l'action biopolitique, à savoir la population, présente en effet un statut sans commune mesure avec le corps façonné et modelé par les disciplines. Comme Foucault ne tarde pas à remarquer, si le corps disciplinaire peut seulement opposer une forme de résistance qui, comme nous l'avons vu, ne peut qu'apparaître passive, la vie biologique des populations que la biopolitique cherche à réguler et à renforcer témoigne au contraire d'un dynamisme intrinsèque et d'une capacité d'action d'une toute autre ampleur<sup>45</sup>.

Cependant, bien que la biopolitique rende évident un espace de liberté objectivement intraitable dans le cadre de l'analytique du pouvoir, dans *La volonté de savoir* cet excès ne provoque pas une reconfiguration plus générale du paradigme d'analyse. C'est au contraire pendant le cours des années 1977-1978 au Collège de France que Foucault entreprend le travail de révision de ses catégories conceptuelles rendu nécessaire par la découverte de la biopolitique. L'analyse foucauldienne procède à une séparation nette de la biopolitique du pouvoir disciplinaire, élargissant explicitement le clivage historique qui les sépare. La biopolitique n'apparaît plus ici comme un approfondissement et une extension de l'action anatomopolitique des disciplines, mais comme un nouveau mode d'exercice du pouvoir qui marque une discontinuité historique fondamentale. Pour le définir, Foucault propose d'utiliser le concept de

---

<sup>43</sup> M. Foucault, *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France (1975-1976)*, op. cit., p. 17-18.

<sup>44</sup> Cf. l'analyse de ce passage théorique élaborée par Patton : P. Patton, *From resistance to government. Foucault's lectures 1976-1979*, dans C. Falzon, T. O'Leary, J. Sawicki (a cura di), *A companion to Foucault*, Wiley-Blackwell, Hoboken, 2013, p. 181.

<sup>45</sup> Voir à ce sujet J. Revel, *Foucault, une pensée du discontinu*, Mille et une nuits, Paris 2010, p. 203-220.

gouvernementalité : celui-ci identifie, en général, cette forme de pouvoir qui consiste non pas à soumettre complètement les sujets ou à les façonner entièrement, mais à gérer leur libre conduite, à diriger certaines dynamiques qui marquent leur action<sup>46</sup>.

Dans cette première formulation du concept, Foucault conçoit donc la gouvernementalité comme une modalité historique assumée par les pratiques de pouvoir en Occident : nous sommes clairement face à une phase de transition, dans laquelle le cadre théorique des travaux précédents est maintenu encore substantiellement inchangé.

C'est dans le contexte de ce vaste projet de recherche que Foucault décide de partir en Iran en septembre 1978.

L'on peut distinguer deux grands noyaux thématiques articulés par les réflexions passionnées de Foucault sur la révolution iranienne, correspondant aux deux «singularités»<sup>47</sup> que celle-ci présente à ses yeux : d'une part, son impressionnant caractère de masse, et la nature particulière de ce sujet politique collectif ; d'autre part, le rapport particulier entre politique et religion qu'il manifeste. Pour tenter de l'expliquer, Foucault recourt à une expression qui s'avérera extrêmement importante pour ses recherches futures et qui sera cependant une source de controverses et de malentendus sans fin : celle de *spiritualité politique*<sup>48</sup>.

Cette dernière notion, chez Foucault, indique sans ambiguïté la jonction entre la nécessité éthique de se transformer et la nécessité politique de créer des formes de vie collective qui expriment et généralisent cette transformation. Loin d'être une tentative absurde de combiner idéologie politique et sentiment religieux, la notion de spiritualité politique, à la fois expression et revendication d'un lien nécessaire et indissociable entre éthique et politique, entre le rapport à soi et le rapport aux autres, *marque ainsi l'apparition définitive dans l'œuvre de Foucault du thème du sujet politique*. C'est en observant le

---

<sup>46</sup> Cf. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, Seuil-Gallimard, Paris 2004, p. 111-113.

<sup>47</sup> P. Chevallier, *La nozione di "spiritualità politica" nell'opera di Michel Foucault*, dans E. Stimilli (éd.), *Teologie e politica. Genealogie e attualità*, Quodlibet, Macerata 2019, p. 324.

<sup>48</sup> Voir aussi T. Lemke, *A critique of political reason. Foucault's analysis of modern governmentality*, op. cit., p. 329 ss.; C. McCall, *Ambivalent modernities: Foucault's iranian writings reconsidered*, *Foucault Studies*, 15 (2013), p. 27-51.

mouvement révolutionnaire iranien, et en constatant sa capacité à greffer sans rupture un projet politique de transformation de la société à la nécessité éthique d'une transfiguration de l'individu, que la dimension de la subjectivité devient centrale dans sa réflexion théorique.

D'une part, la nature du sujet politique ; d'autre part, la nature de son devenir collectif : telles sont donc les deux grandes questions que Foucault aborde de manière inédite dans sa chronique de la révolution Khomeiniste.

Or, le reportage iranien de Foucault a suscité, comme on le sait, de vives critiques, qui l'ont profondément affecté<sup>49</sup>. Loin d'interpréter ces âpres controverses comme la cause d'une remise en question fondamentale de son activité philosophique, la thèse fondamentale que nous voudrions soutenir ici est plutôt que leur principal effet a été de faire renoncer Foucault à thématiser explicitement la question de la communauté et du sujet politique collectif<sup>50</sup>.

Plus précisément, le reportage iranien détermine deux effets fondamentaux sur la réflexion foucauldienne ultérieure, que nous pouvons résumer comme suit : d'une part, l'apparition, à travers la notion de spiritualité politique, de la dimension de la subjectivité *est à l'origine de la systématisation du nouveau paradigme gouvernemental et de la théorie du sujet politique qu'il implique* ; d'autre part, *les controverses qu'elle a suscitées ont réduit au silence la question de l'articulation collective du sujet politique que la notion de spiritualité politique impliquait, et qui était au cœur de la chronique de la révolution khomeiniste*<sup>51</sup>.

---

<sup>49</sup> Cf. au moins M. Foucault, *There can't be societies without uprising* (entretien avec F. Sassine), dans L. Cremonesi, O. Irrera, D. Lorenzini, M. Tazzioli (éds.), *Foucault and the making of subjects*, Rowman and Littlefield, London-New York 2016, p. 25-52 ; id., *Réponse à une lectrice iranienne*, dans id., *Dits et écrits*, op. cit., vol. II, p. 708 ; id., *Michel Foucault et l'Iran*, ibid., vol. II, p. 762 ; id., *Inutile de se soulever ?*, ibid., vol. II., p. 790-794 ; D. Eribon, *Michel Foucault* (1989), Flammarion, Paris 2011 (troisième ed.), p. 466-467.

<sup>50</sup> Il s'agit d'une thèse également exprimée récemment par Balibar : il voit cependant dans le passage «de la Perse (moderne) à la Grèce (antique)» une simple forme d'autocritique par Foucault, une explication que nous ne partageons pas pour des raisons qui apparaîtront plus loin dans ce chapitre. Cf. É. Balibar, *Sulle parrhèsia(e) di Foucault*, *Materiali Foucaultiani*, VI, 11-12 (2017), p. 68.

<sup>51</sup> Pour une interprétation similaire, voir aussi P. Chevallier, *La nozione di "spiritualità politica" nell'opera di Michel Foucault*, op. cit., p. 335.

#### 1.4. Le paradigme gouvernemental et la théorie du sujet politique

Dans les deux cours au Collège de France qui suivent l'expérience iranienne, Foucault achève la reconfiguration de l'analytique du pouvoir entreprise depuis 1976 et dont nous venons de reconstituer les phases initiales. Suivons donc d'abord les étapes successives de cette élaboration conceptuelle. Le cours *Naissance de la biopolitique* marque la généralisation du concept de gouvernementalité. En d'autres termes, nous assistons ici au passage de l'idée de gouvernementalité comme phase historique déterminée dans l'évolution des pratiques de pouvoir occidentales à sa reconfiguration comme paradigme général de leur fonctionnement<sup>52</sup>. Mais ce n'est que dans le cours au Collège de France de l'année suivante que Foucault complète le nouveau cadre d'analyse, en y introduisant définitivement le thème du sujet, ou plutôt de la subjectivation, par un retour inédit à la notion de vérité.

Dans *Du gouvernement des vivants*, Foucault définit la subjectivation comme le processus réflexif dans lequel le sujet définit son identité à travers l'assomption d'une certaine vérité : et c'est une dimension irréductiblement active, précisément parce qu'elle présuppose une réflexivité<sup>53</sup>. De cette façon, il peut reconfigurer pleinement le rapport entre pouvoir, savoir et résistance en termes d'une relation constitutive entre gouvernement, sujet et vérité qui complète le paradigme gouvernemental et définit le nouveau cours de la recherche foucauldienne, dont l'objectif théorique sera désormais l'étude de la relation entre subjectivité et vérité au sein de la relation gouvernementale, ou, en d'autres termes, «le gouvernement des hommes par la manifestation de la vérité dans la forme de la subjectivité»<sup>54</sup>. Cette redéfinition constitue le dépassement définitif de la notion de pouvoir-savoir et du paradigme analytique qui en constituait l'aboutissement nécessaire : ce paradigme produisait en effet une série unidirectionnelle entre action de pouvoir, production de savoir et assujettissement, qui rendait impossible de concevoir la possibilité d'une résistance active et

---

<sup>52</sup> Cf. J. Oksala, *Foucault, politics, and violence*, Northwestern University Press, Evanston 2012, p. 29.

<sup>53</sup> Cf. M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-1980)*, Gallimard-Seuil, Paris 2012, p. 71-87.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 79.

donc d'une véritable théorie du sujet politique. La notion de gouvernement par la vérité, qui complète et résume le paradigme gouvernemental, se caractérise, au contraire, par une série différente qui unit action gouvernementale, vérité et subjectivité dans une dynamique qui cesse enfin d'être unidirectionnelle : en remplaçant le savoir par cette nouvelle conception de la vérité, il est en effet possible d'ouvrir la dimension de la subjectivation, en dissolvant le lien essentiel entre savoir et pouvoir qui ne pouvait que produire des sujets complètement assujettis. En bref, la vérité cesse d'être écrasé sur la dimension du pouvoir-savoir, et pour cette raison elle peut rendre compte, en même temps, de l'action de l'assujettissement et des possibilités de subjectivation active, dans la mesure où elle introduit une réflexivité que le paradigme précédent ne pouvait pas envisager<sup>55</sup>.

On peut notamment dégager deux effets théoriques de cette opération, qui marqueront l'orientation des recherches sur les rapports entre subjectivité et vérité que Foucault inaugure ici : d'une part, il devient possible de rendre compte plus précisément de la production du sujet par les dispositifs de pouvoir, dans la mesure où celle-ci s'opère à travers l'obligation pour le sujet de manifester, de dire une certaine vérité sur lui-même. D'autre part, comme mentionné, la possibilité est ouverte de décrire la formation active du sujet par lui-même, les processus de subjectivation comme de nouvelles articulations de la relation sujet-vérité et donc comme des redéfinitions actives du soi.

Or, la découverte de la dimension de subjectivité et la conséquente redéfinition globale de la grille d'analyse avec laquelle interpréter les phénomènes de pouvoir marquent l'ensemble de la dernière production théorique foucauldienne<sup>56</sup>. Toutes les recherches qui la composent seront consacrées, en particulier, à l'exploration de la

---

<sup>55</sup> Cf. D. Lorenzini, *Foucault, regimes of truth and the making of the subject*, dans L. Cremonesi, O. Irrera, D. Lorenzini, M. Tazzioni (éds.), *Foucault and the making of subjects*, op. cit., p. 63 ss.; P. Chevallier, *Vers l'éthique. La notion de "regime de vérité" dans le cours Du Gouvernement des vivants*, dans D. Lorenzini, A. Revel, A. Sforzini (éds.), *Michel Foucault: éthique et vérité (1980-1984)*, Vrin, Paris 2015, p. 53-66.

<sup>56</sup> Le fait qu'il s'agit de deux faces d'un «même mouvement» conceptuel (J. Revel, *Foucault, une pensée du discontinu*, op. cit., p. 231), déjà souligné ici à plusieurs reprises, devrait faire comprendre, si c'était encore nécessaire, l'insoutenabilité de la thèse selon laquelle le dernier Foucault opérerait un " tournant éthique " et un abandon conséquent du thème du pouvoir.



relation subjectivité-vérité dans son ambivalence constitutive : d'une part, l'histoire de la production d'une forme spécifique de subjectivité, le sujet occidental moderne, en tant que corrélat fondamental des technologies de pouvoir qui ont marqué l'histoire des relations gouvernementales en Occident ; d'autre part, l'étude systématique des formes et des possibilités de subjectivation active, de construction et de création du soi.

La question du sujet politique concerne donc le rapport entre subjectivité et vérité : et sa possibilité est notamment liée à la détermination des capacités et des techniques de construction active de soi et donc de subjectivation qui s'opposent frontalement aux techniques d'assujettissement et d'assignation d'une identité aux individus dans le cadre de relations de pouvoir spécifiques. Si nous avons esquissé jusqu'ici comment Foucault construit cet espace de réflexion théorique sur la dimension de la subjectivité à travers l'achèvement définitif du paradigme gouvernemental, il reste maintenant à déterminer la nature spécifique de cette théorie particulière du sujet politique.

Aux deux séries de techniques mentionnées ci-dessus, Foucault associe comme on le sait des recherches généalogiques approfondies : en particulier, la reconstruction des techniques de production du sujet occidental moderne passe principalement par l'étude du christianisme primitif, de l'Antiquité classique, de certaines institutions ecclésiastiques du Moyen Âge et de certaines expériences philosophiques et politiques marquant le début de l'âge moderne. En ce qui concerne les techniques de subjectivation, le contexte historique privilégié pour la recherche d'exemples historiques est principalement les périodes hellénistique et romaine.

Bien que ces études constituent deux aspects d'une même généalogie de la subjectivité occidentale, dans ce qui suit, nous porterons notre attention principalement sur les pratiques de subjectivation active, puisque c'est surtout dans le cadre de ces recherches que Foucault développe sa conception du sujet politique.

Or, c'est précisément à travers le concept de spiritualité, développé comme on le sait pour la première fois dans son reportage iranienne, que Foucault introduit sa généalogie des techniques de construction du soi. Dans ce cadre, le passage à la modernité se caractérise par une reconfiguration fondamentale de l'herméneutique chrétienne du soi, qui trouve sa représentation la plus prégnante dans

l'évolution de la réflexion philosophique, et en particulier dans l'œuvre de Descartes.

Foucault propose de caractériser ce «moment cartésien»<sup>57</sup> par une séparation définitive de la philosophie et de la spiritualité, si l'on entend par la première «la forme de pensée qui tente de déterminer les conditions et les limites de l'accès du sujet à la vérité»<sup>58</sup> et par la seconde «la recherche, la pratique et l'expérience par lesquelles le sujet opère sur lui-même les transformations nécessaires pour avoir accès à la vérité»<sup>59</sup>. Avec Descartes, en d'autres termes, l'accès du sujet à la vérité se fait exclusivement par le biais de la connaissance : aucun autre travail sur soi - qui, dans le christianisme, prenait la forme d'une macération tendanciellement infinie du soi - n'est nécessaire pour se rendre apte à un tel rapport au vrai. Mais cela signifie, d'autre part, que la vérité cesse d'être un instrument de construction possible du sujet, et non seulement sous la forme subjuguante et individualisante propre aux techniques chrétiennes, mais aussi sous la forme opposée des techniques de subjectivation active et consciente qui exigent un rapport spirituel avec la vérité, c'est-à-dire une assomption subjective de la vérité comme opérateur de modifications et de transformations du soi. L'acte fondateur de l'épistémologie moderne, en liant la vérité au seul savoir, formalise les fondements de la méthode scientifique naissante, mais fonde en même temps une nouvelle herméneutique du soi qui lie le sujet au savoir - dans la mesure où le premier est le fondement épistémologique du second, et dans la mesure où le second restitue sa vérité au premier - d'une manière nouvelle et finalement positive qui jette les bases des effets d'objectivation et d'assujettissement des formes de savoir et de pouvoir de la modernité. L'espace pour une subjectivation active du soi à travers l'assomption d'une certaine vérité - c'est-à-dire pour les activités qui peuvent être associées à la notion foucauldienne de spiritualité - est donc définitivement fermé. C'est dans ce contexte, par rapport à cette reconstruction généalogique de la subjectivité occidentale, que Foucault cherche une alternative : cette dernière prend notamment la forme d'une reconnexion entre la spiritualité et la philosophie, entre la spiritualité et la vérité, qui ne prend pas pour autant la forme d'une spiritualité

---

<sup>57</sup> M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, Gallimard-Seuil, Paris 2001, p. 15.

<sup>58</sup> Ibid., p. 16.

<sup>59</sup> Ibid.

chrétienne, d'un assujettissement fondé sur la renonciation à soi, mais plutôt d'une construction active et consciente de soi.

C'est naturellement dans ses recherches sur la culture de soi gréco-romaine que Foucault trace une manière de concevoir une subjectivation active dans les termes que nous venons de considérer. Alors que la relation entre le sujet et la vérité présupposée par l'herméneutique chrétienne du soi aboutissait à l'assignation violente au premier d'une vérité qui l'objectivait complètement et servait de base à la création d'une morale à laquelle il devait se conformer passivement, dans la relation entre le sujet et la vérité qui sous-tend le principe du souci de soi le premier assume consciemment une vérité afin de se construire et de se façonner. Il se configure ainsi non pas comme le lieu d'une vérité, mais comme le principe d'une activité<sup>60</sup>, et redéfinit par conséquent l'expérience morale non pas comme la subordination à un code, mais comme la création de sa propre forme éthique<sup>61</sup>. Cependant, loin d'être une forme exagérée d'individualisme éthique esthétisant, ces techniques de construction du soi sont au contraire inextricablement liées à la dimension politique. Si, comme Foucault ne cesse pas de le répéter, la relation à l'autre - sous ses différentes formes tel que la figure du maître ou du directeur spirituel - y est essentielle<sup>62</sup>, cette relation à l'autre s'inscrit à son tour dans une nature sociale plus générale des pratiques de la culture de soi<sup>63</sup>.

Le principal exemple de ce chevauchement entre l'éthique et le politique au sein des techniques de l'esthétique de l'existence est, sans aucun doute, la parrésia. Dans cette dernière, la relation éthopoïétique entre sujet et vérité prend la forme d'un discours vrai qui marque «la présence, chez celui qui parle, de sa propre forme de vie rendue manifeste, présente, sensible et active comme modèle»<sup>64</sup>, et qui s'adresse constitutivement à l'autre, afin qu'il puisse lui aussi se constituer

---

<sup>60</sup> Cf. M. Foucault, *Les techniques de soi*, dans id., *Dits et écrits*, op. cit., vol. II, p. 1610.

<sup>61</sup> Cf. F. Gros, *verità, soggettività, filosofia nell'ultimo Foucault*, dans M. Galzigna (éd.), *Foucault, oggi*, Feltrinelli, Milano 2008, pp. 293-302.

<sup>62</sup> Cf. à titre d'exemple M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, op. cit., p. 121 ss.

<sup>63</sup> Voir à ce sujet T. Lemke, *A critique of political reason. Foucault's analysis of modern governmentality*, op. cit., p. 295 ss.

<sup>64</sup> M. Foucault, *La parrésia* (1982), in id., *Discours et vérité*, Vrin, Paris 2016, p. 52.

«comme sujet de souveraineté sur lui-même, et sujet de véridiction de lui-même à lui-même»<sup>65</sup>. La parrèsia rend ainsi indissociables les dimensions éthique et politique, en occupant le point exact de jonction entre le gouvernement de soi et celui des autres : sa forme paradigmatique n'est pas par hasard la dénonciation courageuse et franche adressé au pouvoir, que celui-ci soit représenté par un tyran ou un monarque, ou qu'il s'agisse de s'adresser à une assemblée démocratique de manière véridique et risquée<sup>66</sup>.

Les pratiques éthiques de subjectivation active finissent donc par configurer ce que Foucault appelle une «politique de nous-mêmes»<sup>67</sup>. Et c'est dans cette dernière qu'il place explicitement les possibilités transformatrices de l'action politique, «s'il est vrai après tout qu'il n'y a pas d'autre point, premier et ultime, de résistance au pouvoir politique, que dans le rapport de soi à soi»<sup>68</sup>.

A ce stade, nous sommes finalement en mesure d'aborder la question de la conception du sujet politique qui peut être dérivée des recherches foucauldienne sur le soin de soi et l'esthétique de l'existence. En particulier, il s'agit de comprendre comment les techniques de construction de soi configurent la relation stratégique entre la subjectivation et l'assujettissement, c'est-à-dire entre l'action du pouvoir et les pratiques de liberté, qui définit le paradigme gouvernemental.

Or, ces pratiques indiquent une symétrie parfaite dans la relation stratégique entre assujettissement et subjectivation qui préserve simultanément la possibilité d'une action politique transformatrice.

S'il est vrai, en d'autres termes, que «les technologies du soi n'introduisent pas un sujet complètement autonome dans la dernière pensée de Foucault», cela ne signifie pas pour autant qu'elles soient «de

---

<sup>65</sup> Id., *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, op. cit., p. 356.

<sup>66</sup> Foucault consacre notamment ses deux derniers cours au Collège de France à l'analyse des différentes formes historiques prises par les pratiques parrésiastiques : cf. id., *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1983-1984)*, Gallimard-Seuil, Paris 2008; id., *Le courage de la vérité. Cours au Collège de France (1984)*, Gallimard-Seuil, Paris 2009.

<sup>67</sup> Id., *About the beginning of the hermeneutics of the self: two lectures at Dartmouth*, *Political Theory* 21, 2 (1993), p. 198-227, trad. fr. *L'origine de l'herméneutique du soi*, Vrin, Paris 2013, p. 92.

<sup>68</sup> Id., *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, op. cit., p. 241.

simples extensions des techniques de domination déguisées en volontaires»<sup>69</sup> : ils constituent plutôt «une indépendance relative par rapport au réseau constitutif du pouvoir/savoir»<sup>70</sup>. Il s'agira alors de saisir la spécificité de cet espace, c'est-à-dire de la relation chiasmatisée qui lie action de pouvoir et pratiques de liberté chez le dernier Foucault.

La réponse réside, en général, dans la reconnaissance du caractère radicalement historique de toute pratique de liberté, c'est-à-dire que celles-ci ne constituent pas de pures innovations, provenant d'une dimension complètement hors du pouvoir, mais des modifications stratégiques de son fonctionnement même, des déplacements et des déséquilibres plus ou moins importants dans son ordre contingent, dont la forme historique concrète est - précisément en raison de leur nature située - le résultat, sans être un effet déterministe, des configurations de pouvoir dans lesquelles elles sont placées.

La formation du moi, chez Foucault, est en somme toujours définie «en fonction de son mouvement dans l'histoire», elle est «une lutte pour la liberté dans les limites d'une situation historique»<sup>71</sup>.

Parmi cet ensemble de lectures, celle proposée par Butler a sans doute un statut paradigmatique. Elle voit, dans le sujet politique foucauldien, «un exercice de l'autonomie distinct des divers humanismes»<sup>72</sup>. Sa capacité d'action politique, en effet, «ne dérive ni d'une capacité de la raison en tant que telle ni d'un autre aspect inhérent à notre humanité», mais plutôt «d'une accumulation et d'une formation historique [...] largement contingente de conventions qui produisent des sujets qui, à leur tour, ouvrent un ensemble de possibilités dans cet horizon historique ou, plutôt, en vertu de celui-ci»<sup>73</sup>. Le résultat est un sujet capable de réfléchir, bien qu'à partir d'une position irréductiblement située, sur les déterminations historiques qui le constituent, c'est-à-dire sur les relations de pouvoir qui l'ont produit, et d'entreprendre des

---

<sup>69</sup> J. Oksala, *Foucault on freedom*, op. cit., p. 165.

<sup>70</sup> Ibidem. Voir aussi T. Lemke, *A critique of political reason. Foucault's analysis of modern governmentality*, op. cit., p. 272.

<sup>71</sup> J. W. Bernauer, M. Mahon, *Michel Foucault's ethical imagination*, dans G. Gutting (éd.), *The cambridge companion to Foucault*, Cambridge University Press, Cambridge 2005 (deuxième éd.), pp. 161-162.

<sup>72</sup> J. Butler, *Critique, dissent, disciplinarity*, *Critical Inquiry* 35 (2009), p. 788.

<sup>73</sup> Ibidem.

pratiques spécifiques de liberté avec lesquelles se former et produire des modifications du contexte stratégique dans lequel il vit.

La subjectivation politique est donc en fin de compte un processus de formation de soi radicalement historique et situé, et pourtant capable de produire des effets politiquement significatifs : l'impossibilité à éliminer le rapport entre assujettissement et subjectivation et entre pouvoir et liberté, loin de conduire à la neutralisation de toute possibilité d'action politique, est ce qui permet d'en saisir la nature concrète, au-delà de tout subjectivisme prométhéen et de toute forme d'historicisme.

Or, c'est précisément cette conception du sujet politique qui permet à Foucault d'intégrer le cadre généalogique de manière décisive, dans un retour extrêmement significatif à la question critique qui définit sa dernière proposition à la fois philosophique et politique : l'analyse de cette dernière constitue donc la conclusion naturelle de notre examen.

C'est notamment dans les célèbres textes sur les Lumières que Foucault développe sa nouvelle position de manière systématique. Loin de se fonder sur une vérité transcendante ou universelle à partir de laquelle critiquer le pouvoir, la critique, explique ici Foucault, est au contraire «le mouvement par lequel le sujet se donne le droit d'interroger la vérité sur ses effets de pouvoir et le pouvoir sur ses discours de vérité»<sup>74</sup>. La différence entre ce modèle politique d'activité critique et le modèle épistémologique dont Habermas, cible polémique évidente du texte de Foucault, demeure l'exemple paradigmatique, est significativement reconduite par Foucault à ce qu'il appelle un décalage, dans l'œuvre de Kant, entre le concept de critique et celui des Lumières. En effet, Kant superpose l'idée des Lumières comme activité de critique politique - c'est-à-dire comme rejet de l'hétéronomie de la raison et effort pour se libérer de la dépendance et de l'obéissance - à une critique comprise comme analyse du savoir et comme enquête épistémologique sur sa légitimité, initiant ainsi la tradition qui fait l'objet de la polémique de Foucault<sup>75</sup>.

Face à une telle procédure «qui prend la forme d'une enquête en légitimité des modes historiques du connaître», la réponse de Foucault consiste précisément à «prendre pour entrée dans la question de

---

<sup>74</sup> M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique?*, Vrin, Paris 2015, p. 39.

<sup>75</sup> Cf. *ivi*, p. 50.

*Aufklärung* non pas le problème de la connaissance, mais celui du pouvoir»<sup>76</sup>. Il s'agira donc, en d'autres termes, de «parcourir [...] dans l'autre sens»<sup>77</sup> le mouvement de décalage des Lumières par rapport à la critique : où la nécessité de poser «la question de la connaissance dans son rapport à la domination» repose en définitive sur la «volonté décisive de n'être pas gouverné»<sup>78</sup>.

Ce discours théorique, dans lequel Foucault distingue deux héritages de la critique des Lumières, ne se limite cependant pas à reformuler la nature politique de la critique généalogique. Au contraire, l'introduction dans celle-ci de la dimension de la subjectivation éthico-politique à travers le développement du paradigme gouvernemental permet à Foucault d'opérer une intégration fondamentale de la méthode généalogique, qui constitue en fait le trait distinctif de cette «ontologie critique de nous-mêmes»<sup>79</sup> comme résultat final de sa reconfiguration de la question critique kantienne : c'est-à-dire ce que nous pourrions définir comme un chevauchement entre l'idée de critique politique et celle de politique critique.

L'idée de critique développée par Foucault prend en effet la forme d'une attitude, d'un *ethos* militant qui «ne cherche pas à rendre possible la métaphysique enfin devenue science [...] mais] à relancer, aussi loin et aussi largement que possible, le travail indéfini de la liberté»<sup>80</sup> ; non pas donc «une théorie, une doctrine, ni même un corps permanent de savoir qui s'accumule», mais «une attitude, un *ethos*, une vie philosophique»<sup>81</sup> qui se configure comme «travail de nous-mêmes

---

<sup>76</sup> Ivi, p. 51.

<sup>77</sup> Ivi, p. 58.

<sup>78</sup> Ibidem. Sur le caractère politique et non épistémologique de la dernière version de la critique foucauldienne, voir J. Butler, *What is critique? An essay on Foucault's virtue*, dans D. Ingram (éd.), *The political*, Blackwell, Oxford 2002, pp. 212-228; D. Owen, *Orientation and enlightenment: an essay on critique and genealogy*, dans S. Ashenden, D. Owen (éds), *Foucault contra Habermas*, Sage, London 1999, pp. 21-44; id., *Kritik und Gefangenschaft. Genealogie und Kritische Theorie*, dans A. Honneth, M. Saar (éds), *Michel Foucault: zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003, pp. 122-144. Cf. aussi M. Bevir, *What is genealogy?*, *Journal of the Philosophy of History* 2, 3 (2008), pp. 263-275, et M. King, *Clarifying the Foucault-Habermas debate: morality, ethics, and "normative foundations"*, *Philosophy and Social Criticism*, 35, 3 (2009), pp. 287-314.

<sup>79</sup> M. Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, déjà cité, p. 1394.

<sup>80</sup> Ivi, p. 1393.

<sup>81</sup> Ivi, p. 1396.

sur nous-mêmes en tant qu'êtres libres»<sup>82</sup>, un travail patient qui «donne forme à l'impatience de la liberté»<sup>83</sup>.

L'immanence de l'entreprise critique se superpose donc nécessairement à sa nature d'agir éthico-politique concret : ou, ce qui revient au même, le geste de refus de la critique comme «art de ne pas être tellement gouverné»<sup>84</sup> correspond à l'activité irréductiblement «expérimentale»<sup>85</sup> de la subjectivation comme construction et formation éthico-politique de soi, avec l'assomption de soi «comme objet d'une élaboration complexe et dure»<sup>86</sup>, avec cette «volonté d'"héroïser" le présent»<sup>87</sup> et de «s'inventer»<sup>88</sup> que Foucault voit incarnée dans l'œuvre de Baudelaire<sup>89</sup>.

L'ontologie critique de nous-mêmes, en redéfinissant la critique comme *ethos*, intègre donc la généalogie dans le même geste avec lequel elle configure les termes d'une option éthico-politique globale : c'est-à-dire ceux d'une politique radicale qui *s'oppose indéfiniment à la tendance à la cristallisation des relations de pouvoir dans une société donnée, visant à les ramener à un état de mobilité qui leur permette d'être constamment redéfinies*. C'est précisément à un tel projet que Foucault fait référence lors des rares occasions où il décrit explicitement sa proposition, il parle d'une «déstabilisation apparemment sans fin»<sup>90</sup> des relations de pouvoir, ou lorsqu'il soutient, dans l'un des passages les plus significatifs à cet égard, que «la remise en question des relations de pouvoir, et de l'"agonisme" entre relations de pouvoir et intransitivité de

---

<sup>82</sup> Ivi, p. 1394.

<sup>83</sup> Ivi, p. 1397.

<sup>84</sup> Id., *Qu'est-ce que la critique?*, déjà cité, p. 37.

<sup>85</sup> Id., *Qu'est-ce que les Lumières?*, déjà cité, p. 1393.

<sup>86</sup> Ivi, p. 1389.

<sup>87</sup> Ivi, p. 1388.

<sup>88</sup> Ivi, p. 1390.

<sup>89</sup> Sur cette lecture de l'*ethos* en tant que politique critique cf. J. Butler, *Critique, dissent, disciplinarity*, déjà cité, pp. 785 ss.; cf. aussi M. Saar, *Die Form der Macht. Immanenz und Kritik*, dans M. Rölli, R. Nigro (éds.), *Vierzig Jahre "Überwachen und Strafen". Zur Aktualität der Foucault'schen Machtanalyse*, Transcript Verlag, Bielefeld 2017, pp. 157-174; id., *Genealogische Kritik*, dans R. Jaeggi, T. Wesche (éds.), *Was ist Kritik?*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2009, pp. 247-265.

<sup>90</sup> M. Foucault, *La philosophie analytique de la politique*, dans id., *Dits et écrits*, op. cit., vol. II, p. 547.



la liberté, [est] une tâche politique incessante, [...] la tâche politique inhérente à toute existence sociale»<sup>91</sup>.

Avec l'élaboration de sa dernière proposition théorique, Foucault perfectionne ainsi définitivement son positionnement au sein du débat philosophico-politique contemporain, en y configurant une option de particularité et d'originalité absolues. Elle reste néanmoins marquée par deux apories fondamentales, qui nous empêchent d'y voir la figure cohérente d'un projet politique d'émancipation collective, c'est-à-dire une théorie rigoureusement ébauchée d'une communauté politique désirable.

Quant au premier, *il correspond à l'absence, dans le modèle de critique défini par l'ontologie de nous-mêmes, d'un fondement normatif capable de motiver l'action politique des sujets*: l'ontologie de nous-mêmes, en d'autres termes, présente également la même absence de normativité qui caractérisaient, pour des raisons différentes, les précédents modèles de critique développés par Foucault.

Il s'agit d'une critique classique du travail foucauldien et de ses implications politiques, dont l'exemple paradigmatique est bien sûr Habermas.

Ce dernier a montré, en effet, que le problème de la spéculation philosophico-politique foucauldienne ne consiste pas en un rejet délibéré de la question de la normativité de l'action, mais précisément dans le «cryptonormativisme»<sup>92</sup> auquel son modèle de critique semble être soumis, c'est-à-dire à l'incapacité de ce dernier à «prouver ses fondements normatifs», faisant ainsi preuve d'un «esprit partisan» qui, bien que bien présent, reste entièrement «arbitraire»<sup>93</sup>.

Dans l'ensemble, cette ligne d'argumentation n'est pas sans poser problème : elle repose notamment sur l'hypothèse d'un unique modèle épistémologique de critique philosophique qui exclut par définition la possibilité même d'un modèle politique de critique tel que la critique généalogique, dans les différentes formulations que Foucault en a données. À cet égard, Butler a souligné, par exemple, que Habermas est «curieusement peu critique à l'égard du sens même de normativité qu'il

---

<sup>91</sup> Id., *Le sujet et le pouvoir*, *ibid.*, p. 1058.

<sup>92</sup> J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985, trad. fr. *Le discours philosophique de la modernité*, Gallimard, Paris 1988, p. 285.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 280.

emploi», car «la question "que devons-nous faire ?" présuppose que le "nous" a déjà été formé et est connu, que son action est possible et que le champ dans lequel il peut agir est déjà délimité»<sup>94</sup>. Ce sont précisément les questions que pose la généalogie qui, selon les termes d'un passage foucauldien cité plus haut, ne consiste pas à critiquer le pouvoir à partir de quelque vérité universelle, mais à rendre possible l'apparition même d'une subjectivation éthico-politique, c'est-à-dire les transformations du sujet et de son rapport à la vérité produites dans le mouvement même par lequel celui-ci se libère du pouvoir.

Cependant, reconnaître le statut politique de la critique généalogique ne résout pas le problème de son manque de normativité : si sa légitimité en tant qu'activité critique réside dans sa nature de pratique de libération d'une configuration donnée du pouvoir, cela n'explique toujours pas pourquoi, après tout, elle devrait être préférable à l'état de coercition auquel elle échappe<sup>95</sup>.

L'autre aporie sur laquelle semble s'échouer la réflexion philosophico-politique foucauldienne est, d'autre part, son *incapacité à penser un sujet politique collectif*. Le fait que les techniques de souci de soi et de construction esthétique du soi permettent de penser une subjectivation indissociablement éthique et politique laisse encore complètement irrésolu le problème de penser leur possibilité de configurer un processus de subjectivation collective.

Certes, il est possible de trouver quelques indices de réponses possibles au problème dans les dernières recherches foucauliennes, mais elles restent, sans exception, au stade de suggestions non élaborées,

---

<sup>94</sup> J. Butler, *What is critique ? An essay on Foucault's virtue*, dans D. Ingram (éd.), *The political*, Blackwell, Oxford 2002, p. 227. Voir aussi D. Owen, *Orientation and enlightenment : an essay on critique and genealogy*, dans S. Ashenden, D. Owen (éds.) , *Foucault contra Habermas*, Sage, London 1999, p. 21-44.

<sup>95</sup> Voir sur ce point R. Rochlitz, *Esthétique de l'existence. Morale post-conventionnelle et théorie du pouvoir chez Foucault*, dans AA . VV . (éds.), *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale (Paris 9, 10, 11 Janvier 1988)*, Seuil, Paris 1989, p. 289-290 ; B. Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, op. cit., p. 216 ; W. Brown, *Genealogical politics*, dans J. Moss (éd.), *The later Foucault : politics and philosophy*, Sage, London 1998, p. 33-49 ; R. Flynn, *Foucault and the politics of postmodernity*, *Noûs* 23 (1989), p. 187-198 ; C. Koopman, *Genealogy as critique : Foucault and the problems of modernity*, Indiana University Press, Bloomington 2013.

d'invitations plus ou moins provocantes et intempestives qui ne constituent, en aucun cas, un traitement systématique<sup>96</sup>.

Une preuve ultérieure en est le caractère strictement individuel de la pratique qui représente, comme nous l'avons vu, le cas paradigmatique de la superposition des dimensions éthiques et politiques des techniques du soi. Comme l'a noté Luxon, «la description des pratiques collectives» du soi reste, même par rapport à la parrêsia, «l'élément le plus faible»<sup>97</sup> de la réflexion de Foucault.

Ces deux questions sont en fait indissociables l'une de l'autre : sans base normative pour l'action, la possibilité de penser un projet d'émancipation collective semble totalement insoluble. Dans leur imbrication, ils dessinent ainsi les contours de ce que nous avons appelé le problème du statut de la communauté politique dans la réflexion de Foucault.

Or, la thèse qui nous guidera dans les chapitres suivants est que *pour résoudre cette question, il est nécessaire de se tourner vers une œuvre philosophique apparemment très éloignée de celle foucauldienne : à savoir, la réflexion de Ludwig Wittgenstein*. C'est à l'aide d'une boîte à outils conceptuelle empruntée à ce dernier que nous pourrons revenir à la réflexion philosophico-politique de Foucault, afin de résoudre les apories qui viennent d'être mis en évidence et d'élaborer, à partir de celle-ci, une conception enfin satisfaisante de la communauté politique.

Dans le chapitre suivant, nous retracerons d'un point de vue spécifique l'itinéraire conceptuel de la recherche wittgensteinienne, afin d'en déduire ce dont nous aurons besoin pour atteindre, dans le troisième et dernier chapitre, l'objectif théorique qui vient d'être exposé.

---

<sup>96</sup> L'on songe ici à la notion de mode de vie, esquissée par Foucault dans des interventions sur les communautés gay californiennes (cf. M. Foucault, *De l'amitié comme mode de vie* (entretien avec R. De Ceccaty, J. Danet, J. Le Bitoux), dans id., *Dits et écrits*, op. cit., vol. II p. 984 ss.) et qui a attiré l'attention de plusieurs critiques intéressés à la possibilité de penser, avec Foucault, des formes collectives de construction de soi : cf. notamment J. Revel, *Identità, natura, vita : tre decostruzioni biopolitiche*, dans M. Galzigna (éd.), *Foucault, oggi*, op. cit., p. 138 ss.

<sup>97</sup> N. Luxon, *Crisis of authority. Politics, trust, and truth-telling in Freud and Foucault*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, p. 200.

## II Wittgenstein : du sujet à la voix

### 2.1. Développement et caractéristiques de l'interprétation standard

Plus que pour tout autre philosophe du XXe siècle, même un exposé bref et thématique de la philosophie de Wittgenstein doit nécessairement partir de l'histoire tourmentée de sa réception, qui a affecté son interprétation d'une manière parfois surprenante.

Comme on le sait, la réception de la première phase de la pensée de Wittgenstein - coïncidant avec la publication du *Tractatus logico-philosophicus* - a été initialement dominée par l'interprétation néo-positiviste de Carnap et des membres du *Wiener Kreis*, selon laquelle il s'agissait d'une défense rigoureuse d'une vision scientifique du monde et d'une transformation conséquente de la philosophie en une activité accessoire par rapport à la recherche scientifique au sens strict. Le caractère profondément trompeur de cette première réception de l'œuvre de Wittgenstein est aujourd'hui reconnu par l'ensemble de la critique ; d'ailleurs, c'est Wittgenstein lui-même qui a explicitement rejeté toute association avec les positions des néo-positivistes<sup>98</sup>.

Or, les lectures dites *standard* du *Tractatus* (c'est-à-dire les interprétations développées par les critiques qui, depuis la mort de Wittgenstein, ont constitué le cadre interprétatif avec lequel l'œuvre de Wittgenstein a été lue et enseignée de manière assez homogène<sup>99</sup>) se sont de plus en plus éloignées de l'interprétation néo-positiviste classique, afin de relier le texte au débat sur les fondements de la logique animé notamment par Frege et Russell.

---

<sup>98</sup> Cf. R. Monk, *Ludwig Wittgenstein. The duty of genius*, Vintage, London 1991, trad. fr. *Wittgenstein. Le devoir de génie*, Flammarion, Paris 2021, p. 243-245, 281-287.

<sup>99</sup> Le concept d'interprétation standard est devenu communément utilisé dans le débat critique sur l'œuvre de Wittgenstein avec l'apparition des premiers travaux des interprètes dits *résolus* du *Tractatus*, qui l'ont utilisé de manière polémique pour mieux définir leurs points de divergence par rapport à une orthodoxie perçue dans l'interprétation de l'œuvre de Wittgenstein. Sans nier les différences internes entre les interprètes standard, le terme identifie les principales thèses communes à ces derniers, qui constituent le cadre interprétatif soumis à l'attaque critique des lecteurs résolus.

Selon ces interprétations<sup>100</sup>, dans la première phase de sa pensée Wittgenstein aurait élaboré une théorie logiciste du langage, dite théorie de la représentation, selon laquelle la proposition linguistique et les faits qu'elle représente partagent la même forme logique, qui seule garantirait la signification linguistique : la structure logique des éléments propositionnels représenterait, en d'autres termes, la structure logique de l'état de choses représenté par la proposition, puisque les noms et les concepts qui constituent la structure propositionnelle du langage correspondraient aux objets simples et aux relations logiques qui composent l'état de choses. Bien que le langage ordinaire dissimule généralement sa structure logique, les moyens de l'analyse logico-philosophique permettraient de la retrouver derrière les formulations ambiguës de l'usage linguistique et de la rendre finalement perceptible.

Bien qu'il y ait quelques particularités dans la théorie du *Tractatus* qui la séparent assez clairement des positions de Russell et de Frege, ce qui constitue sa singularité la plus évidente est la thèse selon laquelle il ne serait pas possible de parler de la forme logique, puisqu'elle serait seulement montrée [gezeigt] par la proposition sans pouvoir être dite [gesagt], comme condition transcendante de la possibilité même du sens<sup>101</sup>.

Cette conclusion rend extrêmement problématique l'interprétation du statut des propositions qui composent le *Tractatus*, qui, à proprement parler, semblent parler précisément de ce dont on ne peut rien dire.

La solution wittgensteinienne, condensée dans la célèbre conclusion du texte, consisterait à déclarer insensées les propositions qui le composent<sup>102</sup>, et à s'abandonner à la possibilité de ne parler que de ce qui peut être dit - c'est-à-dire des propositions de la science naturelle, à l'exclusion de toute proposition de valeur, comme celles de l'éthique et

---

<sup>100</sup> La célèbre introduction de Anscombe au *Tractatus* (G. E. M. Anscombe, *An introduction to Wittgenstein's Tractatus*, St. Augustine's Press, South Bend 1959) est généralement considérée l'ancêtre de cette ligne interprétative classique, dont les représentants principaux regroupent les figures les plus importantes de la critique wittgensteinienne entre les années 1960 et les années 1990 tel que Hacker, Baker, Glock, Kenny et Hintikka.

<sup>101</sup> Cf. L. Wittgenstein, *Logisch-Philosophische Abhandlung. Tractatus logico-philosophicus*, Routledge and Kegan Paul, London 1922, trad. fr. *Tractatus logico-philosophicus*, Gallimard, Paris 2001, prop. 4.12, 4.121.

<sup>102</sup> Cf. *ivi*, prop. 6.54.

de l'esthétique<sup>103</sup> – reléguant la philosophie à une activité de clarification des propositions qui identifie et exclut les usages métaphysiques, et donc insensés, du langage<sup>104</sup>.

Face à cette conclusion apparemment paradoxale, les lectures critiques ont été les plus diverses, même au sein des interprétations standard que nous présentons ici. En général, les interprètes ont tendance à considérer les propositions du texte comme des propositions qui, même si insensées, ont toutefois la capacité de transmettre d'une certaine manière le contenu ineffable des thèses du *Tractatus*, en se référant souvent à la dichotomie entre dire [sagen] et montrer [zeigen] utilisée par Wittgenstein, comme nous l'avons vu, pour expliquer la relation entre la proposition et sa forme logique<sup>105</sup>.

Ainsi, le potentiel de la fameuse proposition 6.54, où Wittgenstein déclare que les propositions de son livre sont des non-sens, serait désamorcé par une interprétation qui suppose la possibilité que ces propositions expriment *par le biais* de leur non-sens les thèses ineffables qu'elles sont incapables de dire clairement.

Or, comme nous le verrons, c'est à cause de ce mouvement interprétatif que les interprétations classiques du *Tractatus* ont été définies, par les interprètes dits résolus, comme des lectures irrésolues ou ineffabilistes ; et c'est précisément autour de ce point absolument central que le débat critique a été irrémédiablement divisé. Avant de traiter ces questions, il est toutefois nécessaire de présenter brièvement la lecture standard du Wittgenstein de la maturité, organiquement liée à l'interprétation du *Tractatus* qui vient d'être présentée.

Le passage du premier au second Wittgenstein, dont les principales thèses sont exposées, comme on le sait, surtout dans les *Recherches philosophiques*, est généralement lu par les interprètes classiques comme un rejet radical par Wittgenstein des théories auxquelles il était parvenu dans ses premiers travaux : l'idée d'un

---

<sup>103</sup> Cf. *ivi*, prop. 6.42, 6.421, 6.53.

<sup>104</sup> Cf. *ivi*, prop. 6.53.

<sup>105</sup> Cf. à titre d'exemple M. Williams, *Nonsense and cosmic exile. The austere reading of the Tractatus*, dans M. Kölbel, B. Weiss (éds.), *Wittgenstein's lasting significance*, Routledge, London-New York 2004, pp. 12 ss. Voir aussi à ce sujet l'analyse proposée par Conant: J. Conant, *The method of the Tractatus*, dans E. Reck (éd.), *From Frege to Wittgenstein: perspectives on early analytical philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2002, pp. 425-430.

langage logique, l'ontologie des objets simples, la structure logique des propositions et toutes les autres théories exprimés dans le *Tractatus* seront rejetés dans leur intégralité par le Wittgenstein mature, et il se tournerait vers une vision anthropologique et ethnologique du langage. Les *Recherches* témoigneraient donc d'une reconfiguration totale des thèses philosophiques de Wittgenstein : elles aboutiraient à la définition bien connue de la signification linguistique comme l'usage concret que les locuteurs font du langage ordinaire ; cet usage s'inscrirait toujours dans un complexe d'activités et de pratiques, que Wittgenstein définit comme jeu linguistique [Sprachspiel], au sein duquel il serait intelligible. Wittgenstein manifesterait ainsi la nécessité théorique de faire remonter la signification linguistique aux formes de vie [Lebensformen] dans lesquelles elle est concrètement produite, à savoir l'ensemble plus ou moins variable de jeux linguistiques qui, dans leur interrelation, composeraient la conception relativement stable d'une culture à un moment historique donné<sup>106</sup>.

## 2.2. La lecture résolue du *Tractatus*

Comme on l'aura amplement constaté à l'issue de cette brève présentation, il n'y a aucune homogénéité fondamentale - et encore moins une quelconque volonté de banalisation - impliquée par le concept d'interprétation standard ; il s'agit au contraire d'un débat très large et extrêmement multiforme, dont l'importance dans les études sur l'œuvre de Wittgenstein ne peut en aucun cas être contournée.

Cependant, depuis au moins les années 1960, une série de lectures alternatives sont apparues qui, de différentes manières, ont remis en cause plus ou moins radicalement certaines hypothèses fondamentales partagées par les lignes interprétatives considérées comme orthodoxes. Ces lectures, inaugurées par les travaux influents de Cavell, ont progressivement pris conscience de leur homogénéité interne, jusqu'à se présenter explicitement comme un courant

---

<sup>106</sup> L'interprétation standard de référence pour ce qui concerne le second Wittgenstein est sans doute le volumineux commentaire de Baker et Hacker : cf. G. P. Baker, P. M. S. Hacker, *Wittgenstein : understanding and meaning. An analytical commentary on the Philosophical Investigations, vol. I*, Blackwell, Oxford 1980, et idd., *Wittgenstein : rules, grammar and necessity. An analytical commentary on the Philosophical Investigations, vol. II*, Blackwell, Oxford 1985.

interprétatif reconnaissable et défini dans le recueil-manifeste *The New Wittgenstein*, publié en 2000<sup>107</sup>.

Initialement concentrés, surtout dans le cas de Cavell, sur l'interprétation du second Wittgenstein, ils ont ensuite développé une interprétation extrêmement novatrice du *Tractatus*, connue sous le nom de lecture résolue, qui, comme on l'a observé à juste titre, cherche à faire avec le *Tractatus* ce que Cavell avait déjà fait avec les *Recherches Philosophiques*<sup>108</sup>, appliquant en d'autres termes au premier Wittgenstein le paradigme interprétatif général qu'il avait développé pour lire son œuvre de maturité.

Le point de départ partagé par cette famille d'interprétations est que la philosophie de Wittgenstein a un caractère essentiellement *thérapeutique* et, par conséquent, un objectif ultimement *éthique* et *politique*.

En d'autres termes, elle ne contient aucune théorie du langage et du sens, mais développe plutôt un ensemble de thérapies philosophiques sous forme de méthodes de clarification de l'usage linguistique, visant à rendre le sujet conscient de la relation qu'il entretient déjà avec ses propres possibilités expressives.

Sur la base de cette hypothèse, les interprètes du *New Wittgenstein* ont pu proposer une relecture originale de l'œuvre de Wittgenstein et de son évolution interne : selon celle-ci, Wittgenstein présente dans le *Tractatus* une seule méthode de clarification basée sur une forme particulière d'analyse logique, alors que dans son œuvre de maturité il dépasse cette stratégie en raison des résidus métaphysiques qu'elle impliquait, pour développer une pluralité de méthodes différentes capables de fournir finalement une représentation synoptique satisfaisante de l'usage ordinaire du langage. Analysons donc brièvement ces méthodes.

Le point de départ des lectures résolues du *Tractatus* est la thèse wittgensteinienne selon laquelle «la philosophie n'est pas une théorie, mais une activité [keine Lehre, sondern eine Tätigkeit]», dont le but est «la clarification logique des pensées», et qui consiste donc

---

<sup>107</sup> Cf. A. Crary, R. Read (éds.), *The New Wittgenstein*, Routledge, London-New York 2000.

<sup>108</sup> Cf. S. Bronzo, *La lettura risolta e i suoi critici: breve guida alla letteratura*, dans J. Conant, C. Diamond, *Rileggere Wittgenstein*, éd. par P. Donatelli, Carocci, Roma 2010, p. 272.



essentiellement en des «éclaircissements»<sup>109</sup>. Cela signifie, de manière cohérente, qu'il ne peut y avoir de propositions philosophiques, et encore moins de thèses ou de doctrines, comme Wittgenstien le souligne souvent dans le *Tractatus*<sup>110</sup>.

Mais, s'il en est ainsi, quel est le statut des propositions qui composent le livre ? Ils semblent contenir, en effet, un grand nombre de thèses philosophiques sur la nature de la logique et du langage ; comment les interpréter, alors, sur la base des affirmations péremptoires que nous venons de rapporter, qui semblent en exclure la possibilité ? La réponse de Wittgenstein est bien connue, et elle est contenue dans la célèbre métaphore dans laquelle il compare ses propositions aux échelons d'une échelle, et soutient qu'il est nécessaire de monter «par leur moyen – en passant sur elles», en jetant l'échelle après les avoir finalement reconnus comme «dépourvues de sens» et dépassées, afin de voir «correctement le monde»<sup>111</sup>. Face à une telle conclusion, les interprétations traditionnelles du *Tractatus* optent comme on l'a vu pour une lecture justement ineffabiliste, qui consiste à supposer que les propositions du *Tractatus*, bien qu'insensées, parviennent d'une manière ou d'une autre à transmettre les thèses proprement ineffables qu'elles contiennent.

Or, la thèse fondamentale des interprètes résolus est que la proposition 6.54 doit, au contraire, être prise littéralement : les propositions du *Tractatus* doivent en effet être reconnues comme dépourvues de sens, et le texte ne contiendrait par conséquent aucune thèse ou doctrine philosophique, *pas même une théorie philosophique du non-sens qui pourrait finalement nous faire reconnaître les propositions du texte comme insensées*<sup>112</sup>. Selon les interprètes résolus, c'est la seule façon d'éviter la supposition que le texte du *Tractatus* soit marqué par une contradiction évidente: le choix des interprètes standard, en effet, ne semble pas prendre au sérieux la recommandation que Wittgenstein exprime clairement dans la proposition 6.54, car ils croient devoir immuniser le texte contre lui-même et la destructivité apparemment irrémédiable de sa conclusion. Contre ce mouvement interprétatif les

---

<sup>109</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, op. cit., prop. 4.112.

<sup>110</sup> Cf. pour exemple *ibid.*, prop. 6.53.

<sup>111</sup> *Ibid.*, prop. 6.54.

<sup>112</sup> Cf. J. Conant, C. Diamond, *On reading the Tractatus resolutely*, dans M. Kölbel, B. Weiss (éds.), *Wittgenstein's lasting significance*, p. 43-44.

lectures résolues choisissent, précisément, une interprétation résolue. D'un tel choix dérivent des conséquences théoriques importantes, qui renvoient une image profondément différente du texte wittgensteinien.

Ce qui est particulièrement évident dans ce cadre interprétatif, c'est l'absurdité d'attribuer à Wittgenstein une quelconque théorie d'un langage idéal, logiquement parfait et formalisé, avec lequel on pourrait traduire et corriger le langage ordinaire. Au contraire, «toutes les propositions de notre langue usuelle sont en fait, telles qu'elles sont, ordonnées de façon logiquement parfaite»<sup>113</sup> : le but de l'analyse logique ne peut donc pas être de présenter une théorie générale de la logique du langage dont on tirerait des principes et des méthodes pour amender le langage ordinaire<sup>114</sup>.

L'analyse produit plutôt des éclaircissements dont le but est d'amener le lecteur à une clarté sur son usage ordinaire de la langue, sur sa vie linguistique ; en d'autres termes, à une conscience complète de ce qu'il sait déjà, mais de manière confuse, en tant que locuteur. La notation logique développée par Wittgenstein dans le texte a donc pour but de nous amener à la clarté par rapport à la *logique immanente* à notre langage, de nous faire prendre conscience de ce que nous faisons lorsque nous exprimons des propositions significatives : elle n'enseigne donc aucune doctrine et ne présente aucune thèse, conformément au principe interprétatif de départ de ces interprètes.

Mais s'il n'y a pas de thèses philosophiques, s'il n'y a vraiment aucune théorie logique définitive que le *Tractatus* nous transmet, quelle est, pourrait-on demander, la leçon que nous devrions en tirer ? Quelle est, en d'autres termes, l'utilité d'un texte qui se prétend totalement dénué de sens ?

Nous avons vu comment l'analyse logique sert à nous faire comprendre la logique qui est immanente à notre langage, à nous faire prendre conscience de ce que nous faisons lorsque nous exprimons des propositions significatives. Wittgenstein affirme ainsi une conception de

---

<sup>113</sup> Ibid., prop. 5.5563.

<sup>114</sup> Voir su ce point notamment C. Diamond, *The realistic spirit. Wittgenstein, philosophy, and the mind*, MIT Press, Cambridge 1991, p. 108 ss.; J. Conant, *The method of the Tractatus*, op. cit., p. 432; W. Goldfarb, *Das Überwinden. Anti-metaphysical readings of the Tractatus*, dans R. Read, M. A. Lavery (éds.), *Beyond the Tractatus wars. The New Wittgenstein debate*, Routledge, London-New York 2011, p. 7-8.

la logique dans laquelle elle est immanente à nos moyens d'expression et est rendue claire par l'utilisation de *notations logiques* appropriées.

En accord avec ce point de vue, il souligne à plusieurs reprises l'impossibilité à parler de la forme logique, puisque «ce qui se reflète dans la langue, celle-ci ne peut le figurer»<sup>115</sup>. Selon les interprètes ineffabilistes, c'est sur la base de ce contexte que Wittgenstein, dans la proposition 6.54, intervient pour déclarer l'absence de sens des propositions du *Tractatus* qui tentent précisément de parler de la forme logique, concluant que les thèses exprimées par le texte seraient irrémédiablement ineffables, bien qu'elles soient des thèses.

Or, selon les lecteurs résolus, cette façon d'interpréter la fin du texte de Wittgenstein s'arrête, pour ainsi dire, avant d'avoir achevé le parcours argumentatif du texte, ne parvenant pas à effectuer le passage radical qu'il exige pour être finalement compris. L'aboutissement de la position radicalement immanentiste sur la logique défendue par Wittgenstein tout au long du texte consiste en effet non pas à rejeter la théorie de la logique dans le domaine de l'ineffable, en faisant de ce dernier le refuge extrême des conditions transcendantales du sens, mais au contraire à *dépasser définitivement l'idée même que l'on puisse faire de la logique une théorie et qu'elle puisse s'exprimer en thèses plus ou moins ineffables* : la proposition 6.54, en déclarant simplement insensées les propositions du texte, achève finalement sa dialectique expositive, dans un parcours ascendant qui se termine par l'élimination *effective* des échelons qui le composent<sup>116</sup>.

Dans ce cadre interprétatif, la contradiction grossière que les lectures standard identifient dans le *Tractatus* disparaît, puisqu'il déclare véritablement insensées les théories qu'il a exposées tout au long du texte et qui pourtant, selon ses propres thèses, n'auraient pu être dites.

Or, c'est précisément à ce sommet du parcours argumentatif du *Tractatus* qu'il devient possible de saisir son sens résolument éthique, répondant ainsi à la question de son utilité. Wittgenstein nous a conduits à travers une prise de conscience progressive de notre rapport au langage, dont la conclusion radicale a consisté, en termes généraux, à nous montrer l'absence de sens de toute théorie qui suppose la possibilité de tracer les limites du sens en se plaçant hors de ces mêmes limites :

---

<sup>115</sup> Ibid., prop. 4.121.

<sup>116</sup> Cf. J. Conant, C. Diamond, *On reading the Tractatus resolutely*, op. cit.

c'est-à-dire de toute théorie des conditions transcendantales du sens. Le but ultime du *Tractatus* était précisément de nous libérer de la nécessité de rechercher une justification transcendantale de notre production de sens, capable de fonder en toute sécurité nos prétentions à la signification : c'est cette recherche finalement métaphysique que Wittgenstein attaque à la racine, en nous montrant comment l'instinct philosophique de recherche de justifications et de fondements est précisément ce qui nous fait perdre le contact avec notre vie linguistique ordinaire, et qui nous conduit à l'absence de sens.

Mais à ce stade, le discours de Wittgenstein est déjà clairement passé du plan logique au plan éthique : la recherche philosophique d'un fondement, d'une justification ultime, est en effet à la fois celle qui nous conduit à faire l'hypothèse d'une condition extérieure du sens, et celle qui nous conduit à rechercher un fondement de valeur absolue pour nos actions, nos pratiques, la manière dont nous menons notre vie. Mais ce qui est vrai de la logique l'est aussi de l'éthique : S'il est vrai, comme l'écrit Wittgenstein, que «toutes les propositions ont même valeur»<sup>117</sup>, qu'elles «ne peuvent rien exprimer de Supérieur»<sup>118</sup>, cela ne signifie pas du tout que nous tombions dans le nihilisme éthique, mais au contraire que nous reconnaissons que la recherche d'une valeur transcendante capable de fonder éthiquement notre conduite nous aliène à nous-mêmes, et que, parallèlement, la frustration dérivante de l'incapacité à la trouver provient d'une manière philosophique erronée de poser le problème éthique de la vie. L'enseignement éthique du *Tractatus* consiste donc en une transformation de soi et de son rapport à l'existence, qui nous permet enfin de voir le monde correctement car, comme l'a bien résumé Diamond, elle nous permet de nous libérer de la tentation - philosophique, humaine - de poser des demandes impossibles au monde<sup>119</sup>.

Cette libération n'est cependant pas une forme de désillusion ou de séparation hermétique du monde, mais, au contraire, comme une véritable transfiguration qui nous remet finalement en contact avec notre existence, qui apparaît comme un matériau auquel nous pouvons librement donner une forme seulement lorsque nous avons appris, à la

---

<sup>117</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, op. cit., prop. 6.4.

<sup>118</sup> Ibid., prop. 6.42.

<sup>119</sup> Cf. C. Diamond, *Ethics, imagination and the method of Wittgenstein's Tractatus*, in A. Crary, R. Read (éds.), *The New Wittgenstein*, op. cit., p. 168.

fin du *Tractatus*, à «vivre sans justification»<sup>120</sup>, en atteignant la conscience que «nous avons des vies à vivre», qu'«il n'y a pas d'énigme : il n'y a que la vie»<sup>121</sup>. En détruisant le besoin présumé d'un fondement, en d'autres termes, Wittgenstein nous invite à surmonter l'aliénation de nous-mêmes qui résulte de la tentation métaphysique, en nous rendant notre capacité d'expression générale «comme une possibilité qui nous appartient, nouvelle et surprenante, aussi surprenante que le fait même de nous parler et de nous comprendre»<sup>122</sup>. Il ne s'agit pas non plus d'une forme de relativisme ou de quiétisme éthique, puisque «vivre sans justification ne signifie pas vivre sans justice»<sup>123</sup>. Au contraire, c'est comprendre que l'éthique n'est pas un exercice théorique ou philosophique, mais l'activité de construction continue d'une forme particulière de vie, dont Wittgenstein nous rend complètement la responsabilité, après nous avoir fait dépasser l'idée qu'une quelconque valeur transcendante puisse la garantir.

## 2.2. Le second Wittgenstein

La méthode de clarification du *Tractatus*, fondée sur un modèle unique d'analyse logique, remplit ainsi la fonction thérapeutique de surmonter le besoin philosophique de fondation en mettant en évidence et en pensant jusqu'au bout la nature immédiatement logique de nos expressions, l'immanence absolue de la logique au langage.

Or, le Wittgenstein mature dépasse cette approche parce qu'il se rend compte que cette hypothèse de base ne peut que présupposer toute une métaphysique du langage. En d'autres termes, l'analyse logique, même si elle est comprise comme une simple méthode de clarification, projette sur le langage une image métaphysique puisqu'elle lui impose une forme unique et universelle, une essence qui resterait identique derrière les manifestations extérieures, phénoménales, des usages réels du langage. En effet, elle implique l'existence d'un ordre logique spécifique de notre langage, que la clarification philosophique rend tout à fait clair. Cette métaphysique implicite, répétons-le, ne doit pas être

---

<sup>120</sup> M. Kremer, *The purpose of Tractarian Nonsense*, *Noûs*, 35, 1 (2001), p. 61.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>122</sup> P. Donatelli, *Wittgenstein. La filosofia come critica*, dans J. Conant, C. Diamond, *Rileggere Wittgenstein*, op. cit., p. 15.

<sup>123</sup> M. Kremer, *The purpose of Tractarian Nonsense*, op. cit., p. 61.

comprise comme une série de thèses proposées comme telles par Wittgenstein dans son texte. Elle se cache dans la méthode de clarification qui met en mouvement la dialectique expositive de l'œuvre, en garantissant son fonctionnement dans les termes considérés ci-dessus : son mécanisme particulier, qui provoque la réalisation progressive de l'insignifiance des thèses apparentes du texte, se fonde en effet sur la possibilité d'une clarification thérapeutique du langage à travers les instruments de l'analyse logique<sup>124</sup>.

Le résidu métaphysique du *Tractatus* se trouve, en somme, dans l'idée qu'il existe une et une seule méthode de clarification philosophique, une et une seule thérapie. En définitive, c'est parce que Wittgenstein suppose une clarification définitive et unique des problèmes philosophiques que sa méthode thérapeutique ne peut qu'incorporer inévitablement une métaphysique du langage : imaginer que la méthode de clarification philosophique puisse être conçue comme une échelle, c'est-à-dire comme un chemin *unique*, et *ascendant* de surcroît, ne peut que donner l'impression qu'elle mène à un endroit différent et plus fondamental que celui d'où elle est partie<sup>125</sup>.

Dans son œuvre de maturité, Wittgenstein dépasse donc cette approche par une pluralisation potentiellement infinie des méthodes d'explicitation (dont le plus célèbres sont naturellement les jeux de langage, mais aussi les fictions pseudo-anthropologiques) dans le but de montrer qu'il n'y a, en fait, *rien* qui puisse soutenir notre production signifiante - pas même un schéma logique qui lui soit immanent. Nos expressions et nos significations sont continuellement produites et reproduites au sein des formes de vie dans lesquelles elles sont intelligibles : elles ont des frontières mouvantes et changeantes, des réseaux de ressemblances de famille sans caractéristiques essentielles, et rien ne nous assure de leur tenue, de notre compréhension mutuelle. Il ne s'agit cependant pas d'arriver à une position conventionnaliste, prétendant qu'il existe une sorte de contrat linguistique qui garantit nos

---

<sup>124</sup> Cf. O. Kuusela, *The struggle against dogmatism. Wittgenstein and the concept of philosophy*, Harvard University Press, Cambridge 2008, p. 100; J. Conant, C. Diamond, *On reading the Tractatus resolutely*, op. cit., p. 79.

<sup>125</sup> Cf. sur ce point J. Conant, *A prolegomenon to the reading of later Wittgenstein*, dans C. Mouffe, L. Nagl (éds.), *The legacy of Wittgenstein: pragmatism and deconstruction*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2001, p. 129.

définitions : au contraire, il faut reconnaître le caractère paradoxalement systématique *et* fragile de notre accord<sup>126</sup>.

Les thérapies philosophiques développées dans les *Recherches* fonctionnent précisément en éclairant différents aspects de notre accord mutuel : en termes généraux, on pourrait dire qu'elles nous montrent les critères qui régissent l'utilisation de nos concepts. En même temps, elles remplissent leur fonction thérapeutique en nous montrant le non-sens du questionnement philosophique, la futilité de ses exigences métaphysiques de fondement et de justification : notre langue fonctionne sans avoir besoin d'une théorie pour la soutenir, et c'est ce besoin qui provoque l'incompréhension philosophique et entrave son fonctionnement<sup>127</sup>.

Les thérapies du second Wittgenstein explorent donc l'état de nos concepts et les significations qui constituent nos formes de vie, tout en mettant en évidence l'absence de sens des exigences métaphysiques. Ils nous libèrent ainsi de cette dernière, de notre anxiété fondationnelle et de notre désir d'une justification ultime de nos pratiques et de leurs prétentions cognitives, nous rendant ainsi notre capacité expressive dans toute sa puissance créatrice. Non plus, cependant, par la conscience de la logique intrinsèque de notre langage, *mais plutôt du fait que le sens de nos formes de vie dépend de notre responsabilité subjective et communautaire de continuer à le construire.*

En d'autres termes, il s'agit de reconnaître que nos expressions communes n'ont pas de critères établis une fois pour toutes, que rien ne les fonde sinon que nous continuons à les utiliser et à en faire usage. Cela signifie toutefois que toute nouvelle application de celles-ci est sujette au risque d'échec et d'incompréhension. En utilisant un mot, en effet, nous pouvons confirmer et prolonger son sens, ou le développer dans de nouvelles directions, mais toujours avec le risque de découvrir que quelque chose est bloqué dans notre accord mutuel, que nous ne partageons pas toutes les significations qui composent notre forme de vie ; que, finalement, l'horizon de sens de ma communauté ne me représente plus, ou que c'est moi qui ne peux plus la représenter. Comme

---

<sup>126</sup> Cf. S. Cavell, *Les voix de la raison*, Paris, Seuil 1996, p. 48 ss.

<sup>127</sup> Cf. J. Conant, *Stanley Cavell's Wittgenstein*, *The Harvard Review of Philosophy* XIII, 1 (2005), p. 64.

l'écrit Wittgenstein de manière lapidaire, «les explications ont bien quelque part un terme»<sup>128</sup>.

La seule façon d'assurer l'existence des critères qui caractérisent nos expressions partagées et nos significations, c'est, en somme, «d'en produire quelques-uns»<sup>129</sup> : nos interactions linguistiques, en d'autres termes, s'avèrent être essentiellement des revendications d'appartenance à notre forme de vie commune. Comme l'écrit Cavell dans un passage célèbre, elles «en appellent à (*are claims to*) la communauté»<sup>130</sup>. Ce n'est qu'en acceptant de «parler au nom des autres et autoriser les autres à parler en mon nom» – de manière constitutivement risquée et consciente de la fragilité de notre accord - que le sujet peut espérer de trouver « [sa] voix»<sup>131</sup>.

La performance définitive de la philosophie mature wittgensteinienne prend donc la forme, dans la formulation suggestive proposée par Gargani, d'un remplacement de l'épistémologie par un expressivisme linguistique radical<sup>132</sup> : la thérapie philosophique restitue, en d'autres termes, l'usage concret du langage à la dimension de la voix humaine. *Au-delà de toute recherche métaphysique d'un fondement ou d'une justification de nos existences, nous redécouvrons finalement le pouvoir infini de signification de notre langage, que la thérapie philosophique nous permet de reconnaître comme un moyen fondamental d'expression et de création continue du sujet, de formation et de construction indéfinie du soi.*

En ramenant le langage à la dimension de la voix, Wittgenstein «restitue», en somme, «aux hommes leurs concepts, c'est-à-dire des concepts arrachés aux contextes et aux relations dans lesquels ils ont leur vie et dans lesquels ils trouvent leur propre sens»<sup>133</sup>. En outre, cette restitution passe par la reconnaissance de la nature radicalement infondée de nos pratiques et de nos significations partagées. Cet argument trouve un écho dans les nombreux passages où Wittgenstein

---

<sup>128</sup> L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen. Philosophical investigations*, Blackwell, Oxford 1953, trad. fr. *Recherches philosophiques*, Gallimard, Paris 2004, §1.

<sup>129</sup> S. Cavell, *Les voix de la raison*, op. cit., p. 63.

<sup>130</sup> Ibid., p. 51.

<sup>131</sup> Ibid., p. 63.

<sup>132</sup> A. G. Gargani, *Wittgenstein. Musica, parola, gesto*, op. cit., p. 33.

<sup>133</sup> Ibid., p. XVI.



souligne l'impossibilité de fournir des explications à l'infini : «dès que j'ai épuisé les justifications, j'ai atteint le roc dur, et ma bêche se tord. Je suis alors tenté de dire: "c'est ainsi justement que j'agis"»<sup>134</sup>, là où le sédiment géologique ne fonde rien, mais au contraire nous rappelle l'impossibilité d'exiger un fondement ultime. Le roc dur, en d'autres termes, nous rappelle la finitude de nos significations, que la thérapie wittgensteinienne nous amène finalement à reconnaître - remplaçant ainsi l'incapacité de l'instinct métaphysique de connaissance à s'autolimiter par la reconnaissance des limites humaines de notre production de sens : les «formes de vie», comme le résume Wittgenstein, sont en somme «ce qui doit être accepté [Hinzunehmende]»<sup>135</sup>.

La tendance à la spéculation métaphysique et à son usage philosophique qui fait tourner le langage à vide est reconfigurée, de cette façon, comme un refus particulier de cette responsabilité : ce que le philosophe refuse, dans sa recherche sans fin d'un fondement, c'est précisément la dimension de la voix humaine, c'est-à-dire de sa propre responsabilité envers les significations partagées qui façonnent nos vies. Il manifeste le besoin que celles-ci soient garanties par un fondement extérieur, par un principe transcendant capable de le décharger de la responsabilité de les conserver et de les produire continuellement. Mais ce faisant, il s'aliène irrémédiablement du sol raboteux sur lequel seulement il est possible de marcher, c'est-à-dire de la concrétude historique de la production de sens qui, pour Wittgenstein, correspond à l'usage ordinaire auquel la clarification philosophique conduit les mots.

Il n'est donc pas étonnant que Cavell considère la critique de cette conception fondamentalement métaphysique de la connaissance [knowledge] en direction d'une reconnaissance [acknowledgement] radicale de la finitude des pratiques humaines le sens ultime de la spéculation wittgensteinienne, nette des différentes formes qu'elle prend entre le premier et le second Wittgenstein. Plus particulièrement, en identifiant la tentation philosophique et métaphysique, objet de la critique constante des *Recherches*, avec celle du scepticisme, Cavell a pu soutenir rigoureusement comment la thérapie philosophique wittgensteinienne a pour objectif fondamental de dissoudre le doute

---

<sup>134</sup> L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, op. cit., §217. Voir aussi id., *Über Gewissheit*, Blackwell, Oxford 1969, trad. fr. *De la certitude*, Gallimard, Paris 2006, §§253, 342, 344, 358-359.

<sup>135</sup> Id., *Recherches philosophiques*, op. cit., p. 316.

sceptique sans le réfuter - sans fournir aucune certitude à travers une théorie philosophique - mais, au contraire, en montrant comment elle dérive d'une exigence impossible envers le monde, de la considération en d'autres termes, de la finitude humaine «comme un manque intellectuel»<sup>136</sup>.

Le sceptique et le philosophe, dans leur complémentarité, sont en effet caractérisés par cet agacement à l'égard de nos concepts et de nos significations : la précarité et l'absence de fondement de leurs critères est pour eux un motif de frustration inconsolable. Cavell fait toutefois remarquer que pour Wittgenstein, cette frustration, ainsi que les exigences impossibles dont elle découle, ne sont pas le symptôme d'une forme de folie, d'une attitude pathologique ou complètement étrangère à l'existence humaine ordinaire. Au contraire, cette critique singulière de la métaphysique s'accompagne, chez Wittgenstein, d'une compréhension constante du désir qui la sous-tend.

Il s'agit d'une approche d'origine clairement kantienne, ce qui, à ce stade de notre discussion, ne devrait pas surprendre : la critique de la métaphysique passe, chez Wittgenstein, par la reconnaissance profonde de son humanité, du fait que, en d'autres termes, «rien n'est plus humain que le désir de nier sa propre humanité»<sup>137</sup>. Le résultat de cette critique de la métaphysique, dont la nature en tant que réélaboration complexe de la critique de Kant devrait désormais être claire, est donc constitué par une reconnaissance de la finitude humaine qui rend au sujet sa voix, c'est-à-dire sa capacité à créer continuellement les significations qui définissent sa propre forme de vie.

La critique philosophique de Wittgenstein trouve ainsi son accomplissement dans ce que nous avons défini ici comme la dimension de la voix. La thèse que nous voudrions soutenir est qu'à travers le concept de voix, il est possible de saisir le sens proprement éthico-politique de l'œuvre wittgensteinienne dans son ensemble ; et, de plus, qu'il consiste en une redéfinition fondamentale de l'idée de sujet, opérée précisément par le concept de voix.

#### 2.4. La dimension de la voix et le perfectionnisme

---

<sup>136</sup> S. Cavell, *Les voix de la raison*, op. cit., p. 703.

<sup>137</sup> Ibid., p. 176.

La découverte de la dimension de la voix oriente les recherches de Wittgenstein vers un ensemble extrêmement composite de thèmes qui occupent une grande partie de son œuvre de la maturité, et qui peuvent être identifiés en général avec une analyse critique du mythe de l'intériorité et de l'idée de langage privé. En d'autres termes, il s'agit du présupposé cartésien selon lequel le sujet a un accès privilégié à son intériorité, qui constitue une sorte de dimension à part de la dimension publique de l'échange linguistique avec d'autres sujets.

Il ne nous intéresse pas ici d'entrer dans les détails des explorations complexes de Wittgenstein, mais plutôt de présenter les points fondamentaux de son opération critique. Dans les *Recherches*, la dissolution thérapeutique des approches métaphysiques au sens et au langage s'adresse, en premier lieu, aux tentatives de leur fondation externe : le texte de Wittgenstein s'ouvre sur la discussion d'une version particulièrement paradigmatique des théories ostensives du langage, selon lesquelles nos significations sont fondées et garanties par une correspondance précise avec des objets désignés. Cette ligne directrice de la thérapie de Wittgenstein est accompagnée, tout au long de sa production de maturité, d'une autre qui, au lieu de se tourner vers une métaphysique réaliste du langage, se concentre sur des approches mentalistes spéculaires : sur l'idée, c'est-à-dire, qu'il existe un certain processus intérieur, psychologique et parfaitement privé qui peut fournir un fondement à nos usages linguistiques concrets.

C'est dans ce contexte que Wittgenstein développe son célèbre argument du langage privé, selon lequel il est parfaitement insensé d'attribuer le sens d'un mot à la sensation ou à la perception privée que nous avons en le prononçant ; en effet, nous ne saurions que faire d'un langage dont les mots «devraient se rapporter à ce qui peut seulement être connu de celui qui le parle, à ses sensations immédiates, privées»<sup>138</sup>, puisque son caractère privé empêcherait de se référer aux critères irréductiblement publics de nos concepts qui forment l'usage du langage dans une forme de vie<sup>139</sup>. D'où une série de conséquences qui constituent, en dernière analyse, une critique radicale de la subjectivité moderne de type cartésien et de son présupposé fondateur, selon lequel c'est dans l'intériorité psychologique de l'esprit qu'il est possible de

---

<sup>138</sup> L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, op. cit., §243.

<sup>139</sup> Cf. *ibid.*, §§ 244 ss.

trouver une sphère de certitude transcendante capable de constituer un fondement épistémologique pour notre connaissance et notre existence en général.

Le résultat de cette clarification thérapeutique est une redéfinition tout aussi radicale de la subjectivité qui, pourrions-nous dire, complète ce que nous avons appelé l'expressivisme wittgensteinien. En effet, non seulement elle *redonne la voix au sujet*, comme nous l'avons vu dans le paragraphe précédent ; mais, de manière cohérente et dans le même geste philosophique, elle *fait du sujet sa voix* : et c'est précisément cette «reconception radicale [...] d'une subjectivité comme voix»<sup>140</sup> qui constitue son accomplissement ultime.

Or, *penser le sujet comme voix signifie, d'une part, le penser comme expression purement immédiate, mais aussi, et en même temps, comme exposition infinie et indéfinie*. Si, en effet, le sujet se résout dans son expression linguistique et signifiante, et si la production signifiante présente les caractéristiques de publicité, de précarité et d'absence de fondements que Wittgenstein nous a montrées, cela signifie que l'expression du sujet est toujours, en même temps, sa constante exposition : le moyen par lequel il s'exprime, en effet, est un moyen qu'il ne peut pas contrôler, car il dépend de la construction collective de significations qui tient ensemble nos formes de vie. L'expression de mon intériorité la plus singulière et la plus particulière, en d'autres termes, coïncide en même temps avec ma dépossession continue et inévitable, due au caractère intrinsèquement public de la seule langue dont je dispose<sup>141</sup>. En outre, elle est constamment soumise au risque de rejet, de méconnaissance et d'exclusion, puisque la publicité des significations avec lesquelles je m'exprime implique également, comme nous l'avons vu, leur manque de fondement et leur dépendance à l'égard d'un accord collectif en constante formation et, précisément pour cette raison, toujours sur le point de s'effondrer. Nous sommes, en somme, littéralement victimes de l'expression, comme Cavell l'a brillamment résumé en empruntant une formule à Emerson<sup>142</sup>.

---

<sup>140</sup> S. Laugier, *Wittgenstein. Le mythe de l'inexpressivité*, Vrin, Paris 2010, p. 19.

<sup>141</sup> Cf. *ibid.*, p. 77-139.

<sup>142</sup> Voir S. Cavell, *This new yet unapproachable America*, University of Chicago Press, Chicago 1986, trad. fr. *Une nouvelle Amérique encore inapprochable*, Éclat, Paris 1992.

Or, la thèse que nous voudrions soutenir est que cette reconfiguration de la subjectivité comme voix constituée, en même temps, *l'accomplissement ultime de la dimension proprement éthico-politique de la philosophie wittgensteinienne*. Dans la dernière partie de ce chapitre, nous en proposons un examen global: nous reviendrons donc à la question de la voix sous un angle différent, qui achèvera enfin sa définition. Une fois cela réalisé, nous serons enfin en mesure d'entreprendre, dans le chapitre suivant, le travail d'intégration des thèses de Foucault qui constitue le but théorique de ce travail.

Nous avons vu jusqu'ici comment l'activité philosophique de Wittgenstein associe toujours une critique systématique de la métaphysique à une intention thérapeutique et, finalement, éthique. En effet, elle semble être définie dans ses termes les plus généraux par ce geste théorique, qui tend à rendre indiscernables les frontières entre éthique et épistémologie : la structure même de la thérapie philosophique wittgensteinienne - qui, en même temps qu'elle dénonce dans tous les domaines de la connaissance les dérives métaphysiques en tant que brouillage philosophique du langage et du sens, montre l'origine éthique et existentielle de ces dérives, prescrivant de manière cohérente comme solution une transformation éthique de soi-même capable de les dissoudre par un dépassement du désir qui en est à l'origine - montre constamment ce qui, très opportunément, a été défini comme une «dimension éthique de la confusion intellectuelle»<sup>143</sup>.

Cette dimension éthique, et pas seulement ou pas tellement épistémologique, de la critique de la métaphysique rend évident le caractère plus général de cette dernière, qui prend chez Wittgenstein la forme d'une véritable critique culturelle et politique au sens large. La pensée métaphysique est en effet perçue par Wittgenstein comme l'expression culturelle la plus profonde de la civilisation occidentale moderne, qui se révèle ainsi être la véritable cible de sa polémique<sup>144</sup>.

---

<sup>143</sup> J. Conant, *On going the bloody hard way in philosophy*, dans J. Whittaker (éd.), *The possibilities of sense*, Palgrave, New York 2002, trad. it. *Sul seguire la strada più dura in filosofia*, dans J. Conant, C. Diamond, *Rileggere Wittgenstein*, op. cit., p. 137.

<sup>144</sup> Cf. au moins K. Cahill, *The fate of wonder. Wittgenstein's critique of metaphysics and modernity*, Columbia University Press, New York 2011 ; J. Bouveresse, *L'oscurità del tempo presente: Wittgenstein e il mondo moderno*, dans D. Spati (éd.), *Wittgenstein politico*, Feltrinelli, Milano 2000, p. 35-63 ; A. G. Gargani, *Wittgenstein: musica, parola, gesto*, op. cit.

Elle se caractérise avant tout par le scientisme, dégénérescence extrême de la pensée scientifique et dernière version de la pensée métaphysique : contre cela, Wittgenstein a mené une polémique qui s'est déployée tout au long de sa production philosophique<sup>145</sup>. Ce scientisme trouve ensuite sa réalisation pratique et concrète dans la société industrielle qui, avec ses mythes fondateurs de la toute-puissance de la technique et de l'inéluctabilité du progrès, constitue l'autre visage de la critique de Wittgenstein.

Dans ce sentiment critique à l'égard de toute une civilisation, Wittgenstein révèle une fois de plus son appartenance au milieu culturel de la Vienne fin de siècle et l'influence profonde qu'ont exercée sur lui des penseurs et des écrivains tels que Kraus et Musil. Cependant, ce type de perception intellectuelle, extrêmement commune dans la culture d'Europe centrale dans l'entre-deux-guerres, ne s'accompagne chez Wittgenstein d'aucune forme de nostalgie pour un passé idéalisé, pour une origine perdue qu'il faudrait retrouver. Au contraire, le dépassement de la métaphysique opéré par les thérapies de Wittgenstein vise à nous rendre notre capacité à produire des concepts, à façonner des formes de vie, contre la tendance à l'immobilisation et à la stagnation typique de la pensée philosophique et de son anxiété fondatrice. Loin de se réclamer d'un quelconque conservatisme politique ou philosophique, la critique culturelle et politique de la métaphysique développée par Wittgenstein atteint, au contraire, une position très originale au sein du débat mitteleuropéen dans lequel elle peut s'insérer.

Elle diagnostique dans la métaphysique, et dans la civilisation techno-scientifique qui en est l'expression directe, la cause d'un appauvrissement généralisé de l'expérience, d'un éloignement intellectuel de ses racines palpitantes, d'une perte de contact avec la dimension terrestre et concrète de nos vies et des moyens par lesquels nous leur donnons un sens<sup>146</sup>. Selon ses propres termes, elle nous fait perdre notre émerveillement devant l'existence du monde, notre étonnement devant le fait qu'il existe : cette façon de le regarder *comme un miracle* qui «n'appartient pas à la manière scientifique de regarder un

---

<sup>145</sup> Voir notamment L. Wittgenstein, *Bemerkungen über Frazer's The golden bough*, Synthèse 17 (1967), p. 233-253, trad. fr. *Remarques sur Le rameau d'or de Frazer*, l'Age d'homme, Lausanne 1990.

<sup>146</sup> Cf. P. Donatelli, *Wittgenstein. La filosofia come critica*, op. cit., p. 37.

fait»<sup>147</sup>. Sa réponse, cependant, ne passe pas par un simple rejet nostalgique de la modernité. Il s'agit au contraire de retrouver ce contact presque charnel, tactile, avec le monde que notre civilisation tend à nous enlever quotidiennement, d'ouvrir une dimension d'expérience dont nous sommes éloignés. Et, pour Wittgenstein, cela signifie toujours - si le miracle de l'existence du monde coïncide avec celui de l'existence du langage - retrouver un rapport avec notre vie linguistique, avec notre possibilité d'expression et de création<sup>148</sup>.

Ce terrain accidenté sur lequel, selon l'intention programmatique des *Recherches*, il faut ramener nos mots, est alors à interpréter dans un sens absolument littéral comme cet espace matériel et historique de notre production signifiante auquel les mots appartiennent comme à leur maison, et dont l'ensemble de notre culture dans ses manifestations philosophiques et sociopolitiques tend irrémédiablement à nous éloigner. Ramener les mots à leur usage quotidien ne signifie donc pas les ramener à une certaine dimension d'originalité : cela signifie plutôt nous les rendre dans toute leur puissance expressive, comme instruments de signification infiniment ductiles et efficaces, et surtout comme notre responsabilité ; cela signifie, en somme, retrouver la dimension de la voix comme rapport retrouvé au monde et au langage, dans leur relation constitutive.

Mais cette dimension dans laquelle le rapport redécouvert au monde et au langage nous rend notre pouvoir d'expression est chez Wittgenstein, on le sait, la dimension de l'éthique comme activité de formation du soi, comme donation de significations à sa propre existence<sup>149</sup>. La réponse de Wittgenstein à ce qui, dans le débat mitteleuropéen, était indiqué comme la crise de la modernité occidentale et de sa métaphysique consiste donc à redécouvrir cette dimension : à nous rendre notre capacité de formation et de construction de nous-mêmes. Elle conçoit la philosophie comme une activité éthique de transformation et de souci de soi, comme un ensemble de thérapies qui nous redonnent la relation que nous avons perdue avec nous-mêmes, avec le langage et avec le monde.

---

<sup>147</sup> L. Wittgenstein, A lecture on ethics, *The philosophical review* 74, 1 (1965), p. 3-12, trad. fr. Conférence sur l'éthique, Gallimard, Paris 2008, p. 17

<sup>148</sup> Cf. P. Donatelli, *Wittgenstein. La filosofia come critica*, op. cit., p. 37.

<sup>149</sup> Cf. A. G. Gargani, *Wittgenstein. Musica, parola, gesto*, op. cit., p. 136.

Cette réponse éthique révèle cependant un caractère beaucoup plus général, de nature politique en dernière analyse : en effet, d'une part, elle se configure comme une réaction générale à une culture, à une civilisation ; d'autre part, elle s'avère être une réaction collective, car l'éthique comme souci de soi et formation de soi, dans un contexte où le sujet souverain a été remplacé par l'idée radicalement publique, expressive et exposée de la voix, ne peut plus être conçue comme une activité solipsiste, comme un repli individualiste sur soi.

Or, pour caractériser cette dimension éthico-politique de la formation et de la transformation du soi, Cavell propose d'utiliser la notion de *perfectionnisme*. Avec cette catégorie, il a identifié une manière de penser l'éthique en tant qu'activité de formation de sa propre existence qui traverse toute l'histoire de la tradition philosophique occidentale, et qui est complètement antithétique à toute approche académique ou intellectualiste - dans laquelle la dimension de l'éthique est réduite à un champ spécifique de la réflexion philosophique dont le but serait de fournir des théories globales du comportement moral à partir desquelles dériver des principes d'action. À ce titre, précise Cavell, le perfectionnisme n'identifie pas une *théorie* morale en concurrence avec d'autres, mais une autre *manière* d'aborder la dimension de l'éthique<sup>150</sup> : *une manière qui caractérise la nature globale de la recherche philosophique wittgensteinienne*.

Le résultat final du dépassement de la métaphysique par Wittgenstein consiste donc en une forme spécifique de perfectionnisme en tant que position éthico-politique globale. Nous sommes enfin en mesure, à ce stade, de réunir en un seul discours théorique les deux itinéraires philosophiques qui ont constitué l'objet de notre recherche jusqu'ici : en effet, c'est précisément sur le perfectionnisme comme position éthico-politique, et sur la dimension de la voix comme son aboutissement final, que se rejoignent finalement les recherches de Wittgenstein et de Foucault.

Plus précisément, c'est à travers le concept perfectionniste de la voix qu'il devient possible de fournir une réinterprétation de la réflexion politique de Foucault capable de surmonter ses apories

---

<sup>150</sup> Voir S. Cavell, *Conditions handsome and unhandsome. The constitution of emersonian perfectionism*, University of Chicago Press, Chicago-London 1990, trad. fr. *Conditions nobles et ignobles: la constitution du perfectionnisme moral émersonien*, Éclat, Paris 1993.



### III Communauté et voix

#### 3.1. Perfectionnisme, voix et souci de soi

A la fin du chapitre précédent, nous avons introduit, sur la base de l'interprétation cavellienne de Wittgenstein, la notion de perfectionnisme, en montrant comment elle était en mesure de rendre compte de la nature de la philosophie de Wittgenstein. Elle identifie, en effet, l'activité éthico-politique de formation et de transformation du soi dans laquelle, selon une ligne critique désormais consolidée et dans laquelle nous nous sommes explicitement placés, la spéculation de Wittgenstein consiste proprement. Nous avons ensuite brièvement évoqué la possibilité d'identifier le point de rencontre des philosophies de Wittgenstein et de Foucault précisément dans leur commun aboutissement perfectionniste, renvoyant au présent chapitre pour un examen plus approfondi de cette intuition.

Cavell lui-même souligne, confirmant une intuition pionnière de Davidson<sup>151</sup>, la consonance des recherches foucaaldiennes sur le souci de soi et l'esthétique de l'existence avec la ligne perfectionniste<sup>152</sup>. Ainsi, une perspective de recherche a été ouverte, sur laquelle de nombreuses critiques se sont maintenant aventurées<sup>153</sup>.

Dans le sillage de ce débat, désormais assez large, il s'agit maintenant de préciser les termes de cette convergence : à cette fin, il est utile de partir d'une comparaison entre les esquisses d'une histoire du

---

<sup>151</sup> Cf. A. I. Davidson, *Ethics as ascetics : Foucault, the history of ethics, and ancient thought*, dans G. Gutting (éd.), *The Cambridge companion to Foucault*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, p. 123-148.

<sup>152</sup> S. Cavell, *Little did I know. Excerpts from memory*, Stanford University Press, Stanford 2010, p. 479.

<sup>153</sup> Cf. au moins P. Donatelli, *Manières d'être humain. Une autre philosophie morale*, Vrin, Paris 2014 ; S. Laugier, *La voix et la vertu. Variétés du perfectionnisme moral*, PUF, Paris 2010 ; D. Lorenzini, *Éthique et politique de soi. Foucault, Hadot, Cavell et les techniques de l'ordinaire*, Vrin, Paris 2015 ; D. Owen, *Perfectionism, parrhesia, and the care of the self : Foucault and Cavell on ethics and politics*, dans A. Norris (éd.), *The claim to community. Essays on Stanley Cavell and political philosophy*, Stanford University Press, Stanford 2006, p. 128-155 ; J. Volbers, *Selbsterkenntnis und Lebensform. Kritische Subjectivität nach Wittgenstein und Foucault*, Transcript Verlag, Bielefeld 2009.

souci de soi proposées par Foucault et la reconstruction de la tradition perfectionniste élaborée par Cavell.

Dans son récit de l'histoire des pratiques de souci de soi, Foucault souligne à plusieurs reprises à quel point cette approche de la question éthique constitue une sorte de ligne mineure de la réflexion morale occidentale, qui émerge par intermittence à la surface du débat philosophique et culturel<sup>154</sup>.

Cette incapacité à reconstruire une tradition unitaire n'est pas sans raisons structurelles. La raison historique et conceptuelle réside dans ce que Foucault a appelé le *moment cartésien*. C'est à partir de cette séparation entre philosophie et spiritualité sanctionnée par l'œuvre de Descartes, et de la définition conséquente du sujet moderne comme sujet de connaissance, que, comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, l'espace de la construction esthétique et éthique du soi est radicalement marginalisé dans la culture et la société occidentales. D'où le constat du caractère fragmentaire et marginal de la tradition de l'esthétique de l'existence dans la modernité philosophique.

Dans un autre passage important consacré à la question, Foucault s'attarde sur la philosophie des XIXe et XXe siècles, en notant comment on peut y déceler un courant de pensée qui a «essayé de repenser les structures de la spiritualité à l'intérieur d'une philosophie qui, depuis le cartésianisme, en tout cas la philosophie du XVIIe siècle, on essayait de dégager de ces mêmes structures»<sup>155</sup>. Dans un itinéraire qui, à partir d'un certain Hegel - celui de la *Phénoménologie de l'Esprit*, qui «n'a pas d'autre sens que cela»<sup>156</sup> - passe par Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, le Husserl de la *Krisis* et arrive à Heidegger<sup>157</sup>, des auteurs qui ont tous en commun d'avoir proposé à nouveau frais «la très vieille question de la spiritualité» et qui, «sans le dire», ont redécouvert «le souci du souci de soi»<sup>158</sup>.

Or, si l'on compare cette reconstruction des hauts et des bas historiques des pratiques de souci de soi avec l'histoire de la tradition perfectionniste étudiée par Cavell, l'on découvre une correspondance surprenante. Et pourtant, alors que Foucault souligne surtout le caractère

---

<sup>154</sup> Id., *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, p. 237 ss.

<sup>155</sup> Ibid., p. 30.

<sup>156</sup> Ibid.

<sup>157</sup> Cf. ibid., p. 29

<sup>158</sup> Ibid., p. 30.

fragmentaire de la ligne que désormais, pour les raisons que nous avons exposées, nous appellerons indifféremment perfectionniste, l'examen de Cavell permet de dépasser cette vision, en la remplaçant par celle d'une véritable tradition souterraine liée par des relations d'influence et par des reprises explicites et conscientes<sup>159</sup>.

Mais c'est surtout en ce qui concerne l'examen du *moment cartésien* et du rôle de Kant qu'il permet les développements les plus intéressants et les plus importants. Cavell reconnaît aussi dans la fondation de l'épistémologie moderne le début d'un processus d'obscurcissement et de marginalisation systématique de la tradition perfectionniste, proposant à cet égard une argumentation centrée sur la naissance du scepticisme philosophique moderne. La crise des fondements de la connaissance générée par la révolution scientifique, cataclysme culturel sans précédent capable d'ébranler de manière inédite les certitudes sur l'homme et le monde de l'Occident, provoque, selon Cavell, la naissance d'une forme de scepticisme tout aussi inédite, dont la spécificité est particulièrement évidente si on la compare au scepticisme encore classique que l'on trouvait, une génération plus tôt, dans l'œuvre de Montaigne. Comme il l'explique, «le problème n'est plus seulement, comme pour le scepticisme ancien, de savoir quelle est la meilleure façon de se comporter dans un monde sans certitudes. Le

---

<sup>159</sup> En particulier, Cavell aussi situe l'origine de la tradition perfectionniste dans l'antiquité gréco-romaine ; il reconstruit ensuite son développement à l'époque moderne selon une trajectoire qui correspond au tableau esquissé par Foucault, mais qui est, comme on l'a dit, beaucoup plus exhaustive. En particulier, Cavell identifie deux grands foyers de la tradition perfectionniste dans la modernité, liés par une influence directe: d'une part, un certain romantisme philosophique et littéraire, principalement allemand et anglais, représenté par les figures de Schiller, Schlegel, le Hegel de la *Phénoménologie*, Schopenhauer et Kierkegaard, Wordsworth et Coleridge ; d'autre part, le transcendantalisme américain d'Emerson et Thoreau. Ces deux traditions influencent directement l'œuvre de Nietzsche, dans laquelle Cavell identifie non seulement l'étape suivante de la ligne perfectionniste, mais un moment absolument charnière, à nouveau en accord précis avec la reconstruction de Foucault. Enfin, pour Cavell aussi, le sort du perfectionnisme après Nietzsche est lié à l'œuvre de Heidegger. Cf. S. Cavell, *Philosophie des salles obscures*, op. cit. ; id., *Conditions nobles et ignobles: la constitution du perfectionnisme moral émersonien*; id., *In quest of the ordinary. Lines of skepticism and romanticism*, University of Chicago Press, Chicago 1994; id., *The senses of Walden*, University of Chicago Press, Chicago 1972.

problème qui se pose maintenant est de savoir comment vivre dans un monde qui est complètement dépourvu de fondement»<sup>160</sup>. Il s'agit, en somme, d'un doute beaucoup plus radical que l'inquiétude de la Renaissance face à l'inconstance de la fortune, qui menace d'engloutir l'existence humaine dans un nihilisme sans précédent.

Or, la figure paradigmatique de ce nouveau doute est, bien sûr, le doute hyperbolique cartésien<sup>161</sup> : et c'est précisément dans la mêlée avec ce nouveau scepticisme mis en scène par Descartes dans ses *Méditations* que Cavell situe l'origine d'un processus d'éclipse structurelle de l'hypothèse perfectionniste.

En effet, la confrontation de Descartes avec le scepticisme et sa résolution par le *cogito*, en définissant un sujet fondateur capable de soutenir l'édifice de la connaissance humaine mis à mal par la possibilité sceptique, reconfigure la question du sujet - de son rapport à lui-même, à l'autre et au monde - en termes purement épistémologiques. Ce faisant, Descartes prolonge et confirme le scepticisme dans le même geste par lequel il croit le vaincre : en répondant avec le *cogito* au besoin sceptique d'un nouveau fondement causé par la crise irréversible des anciennes certitudes de l'univers médiéval, il confirme la légitimité du doute sceptique, puisqu'il traite également le problème de la découverte de la finitude humaine comme une insuffisance intellectuelle. La matrice archétypale de la philosophie moderne comme enquête sur les fondements de la connaissance fonde ainsi cette dernière comme une confrontation infinie avec le doute sceptique, définissant un mode unique de relation entre le sujet et la vérité qui exclut la possibilité même du perfectionnisme : dès lors que le sujet devient l'objet et le fondement de la connaissance, il devient impossible d'entretenir avec lui un rapport de construction éthique et esthétique.

Ce processus est rendu encore plus évident par les effets que le geste cartésien produit sur la réflexion morale successive. Le sujet cartésien apparaît si intraitable d'un point de vue moral que la philosophie ultérieure commencera à poser le problème bizarre de la compatibilité entre le sujet moral et le sujet de la connaissance. Dans ce contexte, la solution drastique de Kant – qui, comme on le sait, décrète

---

<sup>160</sup> Id., *Disowning knowledge in seven plays of Shakespeare*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, trad. fr. *Le déni de savoir dans six pièces de Shakespeare*, Seuil, Paris 1999, p. 5.

<sup>161</sup> Cf. id., *Les voix de la raison*, op. cit., p. 206 ss.

l'appartenance à deux mondes ontologiquement distincts de ces deux sujets - apparaît comme l'aboutissement inévitable d'une tendance fondatrice de la spéculation philosophique moderne<sup>162</sup>.

Or, face à cette structure obscurcie du soi que nous lègue le courant principal de la philosophie moderne et qui atteint sa formalisation la plus cohérente avec la critique kantienne, le perfectionnisme peut être défini précisément comme cette ligne alternative qui cherche de «réagir à cette conscience d'un clivage du moi humain, du caractère scindé ou double de la nature humaine»<sup>163</sup>. Le discours de Cavell se superpose ici à la division entre spiritualité et philosophie et à l'oubli de l'ancienne idée de l'activité philosophique comme souci de sa propre âme avec laquelle Foucault a caractérisé le moment cartésien<sup>164</sup>. Pour l'un comme pour l'autre, en somme, la séparation entre philosophie et spiritualité coïncide avec ce processus de séparation nette de l'éthique et de l'épistémologie et l'intellectualisation conséquente de la première : «le jour», écrit Foucault, «où nous postulons que, tel qu'il est, le sujet est capable de vérité mais que, telle qu'elle est, la vérité n'est pas capable de sauver le sujet»<sup>165</sup>.

Foucault et Cavell diagnostiquent ainsi le même processus sous-jacent à l'oubli des pratiques de souci de soi dans la modernité, remontant à une profonde redéfinition des relations entre sujet et vérité définitivement sanctionnée avec l'œuvre de Descartes, et définissent la ligne perfectionniste moderne comme une réaction à cet événement philosophique. Or, selon Cavell, l'œuvre de Wittgenstein occupe une position très particulière au sein de cette tradition.

Wittgenstein propose à nouveau la question perfectionniste en revenant au problème sceptique qui avait conduit à sa marginalisation. Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, en effet, dans les

---

<sup>162</sup> Cf. Id., *Philosophie des salles obscures*, op. cit., p. 19; dans un passage étonnamment similaire à ces réflexions cavelliennes, Foucault avait déjà noté comment «après Descartes, on a un sujet de connaissance qui pose à Kant le problème de savoir ce qu'est le rapport entre le sujet moral et le sujet de connaissance»: M. Foucault, *À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en course*, dans id., *Dits et écrits*, op. cit., vol. II, p. 1449.

<sup>163</sup> Id., *Cities of words. Pedagogical letters on a register of the moral life*, op. cit., p. 1.

<sup>164</sup> Cf. D. Owen, C. Woodford, *Foucault, Cavell and the government of self and others. On truth-telling, friendship and the ethics of democracy*, *Iride*, 25, 2 (2012), p. 304.

<sup>165</sup> M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, op. cit., p. 20.

*Recherches* Wittgenstein déploie une lutte serrée contre le scepticisme et la réaction philosophique à celui-ci, et définit sa position perfectionniste précisément à travers l'identification de la tendance commune aux deux : celle de lier sujet et connaissance dans une dynamique épistémologique qui, en générant la recherche continue d'un fondement, exclut l'activité éthique de formation et de construction de soi.

En d'autres termes, Wittgenstein rouvre la perspective perfectionniste en jouant le drame original de son exclusion et en proposant une issue différente. Sa redéfinition de la subjectivité en termes de voix se constitue en effet, comme nous l'avons vu, à travers une critique serrée du mythe cartésien de l'intériorité, du sujet psychologique qui en découle et du scepticisme qui le retient encore prisonnier. Il ne s'agit d'ailleurs pas d'un choix fortuit, mais d'une forme de problématisation qui s'inscrit pleinement dans les racines post-kantiennes de sa formation et de ses références philosophiques.

La réflexion wittgensteinienne hérite du souci pour le problème post-kantien par excellence : celui de la recomposition entre la sphère de la valeur et la sphère du fait, entre la connaissance et la morale, entre la raison pure et la raison pratique. Il ne faut donc pas s'étonner que sa philosophie de maturité élabore une solution qui passe par un retour au moment philosophique d'où provient cette fracture, à savoir cette séparation cartésienne entre le sujet moral et le sujet de la connaissance que la critique de Kant ne fait que formaliser une fois pour toutes. D'autre part, cette même ascendance conceptuelle explique la structuration encore kantienne des problèmes fondamentaux de sa philosophie, ainsi que de ses solutions.

Ce retour aux origines cartésiennes de la philosophie moderne, inséré dans le contexte post-kantien dans lequel elle mûrit, est ce qui rend raison de la particularité du perfectionnisme de Wittgenstein : dans le même geste théorique, en effet, Wittgenstein d'une part *éclaire les fondements de l'option perfectionniste*, et d'autre part *en obtient une version pleinement post-métaphysique*. En d'autres termes, là où la comparaison avec Descartes permet de remonter aux racines du perfectionnisme, les motivations post-kantiennes le configurent comme un dépassement global et inédit de la métaphysique.

Le concept de perfectionnisme nous permet ainsi de saisir la nature non seulement extérieure de l'affinité entre l'anti-cartésianisme de Wittgenstein et celui de Foucault. Bien qu'ils partent de sources

différentes, en fait, ils arrivent tous deux à une critique du sujet cartésien motivée par le même objectif fondamental, à savoir l'objectif perfectionniste de recomposer la fracture entre philosophie et spiritualité, entre le sujet éthique et le sujet épistémologique. Ils se réunissent enfin, pourrait-on dire, dans un commun corps à corps théorique avec l'héritage kantien, qui aboutira, comme on le verra, à un même résultat: la revendication d'un kantisme mineur sur lequel fonder une politique éthique du soi.

Or, *c'est précisément la nature perfectionniste commune de la critique menée par Wittgenstein et Foucault au sujet cartésien qui représente leur point de rencontre spécifique au sein de la même tradition de pensée : et c'est elle qui constitue, par conséquent, le fond théorique de notre opération conceptuelle.* C'est en effet sur la base de cette convergence qu'il est possible de relire la théorie foucauldienne du sujet politique à travers la catégorie de voix et de formuler les thèses qui permettent de dépasser ses apories, comme nous nous proposons de le faire ci-dessous.

La subjectivité présupposée par les techniques du soi, refusant d'être objectivée par une loi morale ou religieuse ou par l'ordre du désir - comme elle le sera d'abord dans le christianisme puis dans la modernité - , est en fait, pour cette raison même, constitutivement exposée et expressive. Si, en d'autres termes, le travail de soin et de formation du soi est rendu possible, comme nous le savons, par une soustraction aux mécanismes d'objectivation et de subjugation qui visent à définir de l'extérieur une prétendue identité intérieure, cela signifie que ce travail se déploie dans un contexte où le soi est inévitablement *exposé* et *expressif* : à l'intériorité cachée à explorer avec une herméneutique infiniment sophistiquée répond l'exposition irréductible des pratiques de liberté et des processus de subjectivation et leur expressivité immanente. Cette imbrication entre expressivité et exposition est réalisée de manière paradigmatique par la figure du parrésiasite.

Comme on le sait, le parrésiasite est, dans l'antiquité classique, l'individu qui s'adresse courageusement à l'autre pour prononcer une vérité courageuse, en parlant avec franchise et transparence : l'exemple emblématique de parrésiasite est, naturellement, le sujet qui s'adresse au tyran avec une dire-vrai qui, en raison de l'asymétrie absolue dans la relation entre les deux interlocuteurs, est constitutivement risquée. Tout en soulignant l'extrême stratification historique des significations du

terme, Foucault fournit une définition générale dont la lecture est étonnamment facile sur la base de la clé interprétative que nous venons de proposer.

D'une part, en effet, la parrèsia est un discours qui expose ceux qui l'énoncent à un risque indéterminé : «dire vrai [...] c'est ouvrir pour celui qui dit vrai un certain espace de risque, c'est ouvrir un danger, c'est ouvrir un péril où l'existence même du locuteur va être en jeu, et c'est cela qui constitue la parrèsia»<sup>166</sup>, écrit Foucault. Le parrésiasite est donc une subjectivité complètement *exposée* à une relation à l'autre qui met en jeu, littéralement, sa vie même.

D'autre part, le parrésiasite est un sujet radicalement *expressif* : l'expressivité du parrésiasite dérive du fait qu'il ne prononce pas la vérité avec le détachement de l'argumentation rationnelle ou de la persuasion rhétorique ; au contraire, il se lie à l'énoncé - déclarant qu'il croit sincèrement la vérité qu'il énonce - et à l'énonciation - se présentant comme celui qui dit la vérité<sup>167</sup>.

Le parrésiasite exprime ainsi toute sa subjectivité dans sa vérité : en se liant à la vérité qu'il énonce, il prétend être défini par elle. Elle ne correspond donc pas à la vérité du prophète, du technicien ou du sage - les principales formes classiques de la vérité selon Foucault - mais à une vérité éthico-politique capable de définir le sujet qui l'assume<sup>168</sup> : ou, en d'autres termes, à l'*ethos*. Nous reconnaissons ici facilement le lien entre vérité et subjectivation qui définit la tradition perfectionniste, ainsi que sa signification éthico-politique - elle est, plus proprement, le signe déterminant d'un processus de subjectivation active et libre.

Le parrésiasite est donc celui qui, en se liant à la vérité de ce qu'il dit, en assumant ses mots comme l'expression de son *ethos*, exprime sa subjectivité dans le même geste avec lequel il l'expose, et vice versa<sup>169</sup>. Il est, en d'autres termes, *une subjectivité éthico-politique redéfinie*

---

<sup>166</sup> M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1983-1984)*, op. cit., p. 56.

<sup>167</sup> Cf. *ibid.*, p. 61-62.

<sup>168</sup> Cf. *id.*, *Le courage de la vérité. Cours au Collège de France (1984)*, op. cit., p. 23 ss.

<sup>169</sup> Cf. sur ce point N. Luxon, *Crisis of authority. Politics, trust, and truth-telling in Freud and Foucault*, op. cit., p. 188-189, p. 194 ss.



*comme voix*<sup>170</sup>, et, en tant que tel, il incarne de manière paradigmatique la possibilité de redéfinir, à travers cette catégorie, le sujet politique foucauldien.

Or, comme nous l'avons déjà anticipé, la proposition théorique qui structurera entièrement la suite de ce travail est que cette réinterprétation de la théorie du sujet politique de Foucault à travers la catégorie de voix permet de formuler deux thèses fondamentales, dont la démonstration permettra éventuellement de dépasser ses apories.

Premièrement, nous soutenons que *le concept perfectionniste de voix peut être utilisé pour assigner un fondement normatif à la praxis du sujet politique foucauldien, en lui fournissant ainsi un paradigme de rationalité politique dans lequel il peut être pleinement inséré* ; et deuxièmement, que *la même catégorie nous permet de réinterpréter la théorie foucauldienne de la parrésia comme le résultat politique de cette rationalité, sous la forme d'une performativité politique qui redéfinit la communauté comme un modèle particulier de démocratie radicale*.

Dans la section suivante, nous abordons la démonstration de la première de ces thèses.

### 3.2. La rationalité politique de la limite

Dans cette section, nous montrerons comment l'interprétation perfectionniste de l'œuvre de Wittgenstein, centrée sur la catégorie de voix, permet de définir un modèle de rationalité politique auquel on peut rattacher la politique foucauldienne du soi, lui donnant ainsi enfin un fondement normatif et confirmant la première de nos thèses.

C'est notamment en se tournant vers l'œuvre de Cavell, qui représente, on le sait, le fondateur de ce courant interprétatif, qu'il est possible d'en expliciter les termes.

Dans les recherches de Cavell, la réflexion sur la nature d'une rationalité politique wittgensteinienne émane, sans interruption, de son interprétation perfectionniste de l'œuvre de Wittgenstein. Un texte rapidement devenu un classique de la critique wittgensteinienne

---

<sup>170</sup> Cf. O. Irrera, "Work on philosophy is really more a work on oneself". *Le travail de soi sur soi chez Foucault et Wittgenstein*, dans P. Gillot, D. Lorenzini (éds.), *Foucault/Wittgenstein. Subjectivité, politique, éthique*, op. cit., p. 241-259; A. Norval, *Moral perfectionism and democratic responsiveness: reading Cavell with Foucault*, *Ethics & Global Politics*, 4, 4 (2011), pp. 207-229.

contemporaine, *Declining decline. Wittgenstein as a philosopher of culture*, constitue le lieu où il aborde la question de manière plus systématique. Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, selon Cavell, l'appel de Wittgenstein à ramener les mots de leur usage métaphysique à leur usage quotidien coïncide avec l'intention perfectionniste de rendre au sujet sa voix comme capacité d'expression et de formation de soi : ce n'est qu'en revenant sur le sol raboteux du langage ordinaire, c'est-à-dire en acceptant la réalité concrète de nos formes de vie, qu'il est possible, en d'autres termes, d'accéder à cette dimension éthico-politique de construction. Dans le texte en question, Cavell revient sur cette intention programmatique afin d'en développer les implications conceptuelles, qui constituent finalement la figure d'une rationalité politique globale.

Selon Cavell, en effet, l'idée d'un retour à l'ordinaire implique d'une part la présence d'un état d'aliénation, et d'autre part la nécessité d'un mouvement violent et révolutionnaire de soustraction, auquel la réflexion de Wittgenstein nous appelle péremptoirement<sup>171</sup> : mais en quoi consiste ce mouvement d'émancipation, compte tenu de l'absence chez Wittgenstein de toute dimension d'originalité ou d'authenticité ? Et, par là même, en quoi consiste cet emprisonnement aliénant ? Ce n'est qu'en répondant à ces questions qu'il est possible de saisir la puissance critique de la philosophie de Wittgenstein - sa nature, précisément, de philosophie (critique) de la culture.

Loin de constituer la récupération d'une essence propre à l'humain ou d'un *Heimat* de nos expressions et de nos significations, le retour à l'ordinaire configure, selon Cavell, un mouvement très particulier : il prend en effet plutôt la forme d'une conversion, d'une transfiguration du soi, par laquelle le sujet assume sa propre voix et récupère son propre pouvoir d'expression éthico-politique. Le *returning* doit alors être compris, à proprement parler, comme un *(re)turning*, dans lequel les idées de *retour* [return] et de *conversion* [turning] se chevauchent sans résidu<sup>172</sup>. Le caractère apparemment paradoxal de ce mouvement est révélé par le fait que cette conversion ne se fonde pas sur une vérité de connaissance [knowledge], comme dans le modèle d'une

---

<sup>171</sup> Cf. à titre d'exemple S. Cavell, *Philosophie des salles obscures*, op. cit., p. 300 ss.

<sup>172</sup> Cf. id., *Une nouvelle Amérique encore inapprochable*, op. cit., p. 66. Voir aussi N. Scheman, *Forms of life: mapping the rough ground*, dans H. Sluga, D. Stern (éds.), *The Cambridge companion to Wittgenstein*, op. cit., pp. 389-416.

critique épistémologique, mais sur la reconnaissance [aknowledgment] de la finitude humaine, de l'humanité, c'est-à-dire de la limitation de nos productions de sens, de leur manque de garantie transcendante<sup>173</sup>. Et c'est précisément le refus de cette acceptation qui constitue la source d'une existence fondamentalement aliénée, puisqu'elle est emprisonnée par la recherche métaphysique de fondements qui éloignent les sujets de leur pouvoir critique de création.

Cavell ajoute cependant au tableau esquissé jusqu'ici un élément fondamental pour notre propos. Dans un mouvement théorique décisif, sur lequel il fonde ses réflexions plus proprement politiques, il en vient à identifier cette dimension du pouvoir critique et créateur dont la subjectivité est systématiquement aliénée avec la dimension du politique en tant que tel. L'absence de voix implique, en d'autres termes, l'absence tout-court de société politique<sup>174</sup>. L'ordinaire en tant qu'espace du politique présente, pour Cavell, des caractéristiques particulières qui ne devraient pas surprendre à cette hauteur. Dans une lecture magistrale de *Coriolanus* de Shakespeare, il en donne peut-être la description la plus saillante, qui peut être résumée dans les termes suivants : d'une part, il s'agit d'une dimension de conflictualité, motivée naturellement par l'absence de fondements transcendants et par l'impossibilité de mettre fin à la conversation sans fin sur le statut de notre vie commune et ses significations ; d'autre part, et pour la même raison, c'est un espace d'exposition et de vulnérabilité constitutives<sup>175</sup>.

Le politique est donc, dans le développement par Cavell du cadre de Wittgenstein, la dimension intrinsèquement conflictuelle et exposée de la discussion sur le statut de la communauté : il n'existe que «dans le présent, dans (et comme) [sa] performance», avec la conscience aiguë

---

<sup>173</sup> Cf. S. Cavell, *Une nouvelle Amérique encore inapprochable*, op. cit., p. 44.

<sup>174</sup> Cf. pour exemple S. Cavell, *Philosophie des salles obscures*, op. cit., p. 68-69. Voir aussi A. Norris, *Political revisions: Stanley Cavell and political philosophy*, dans id. (éd.), *The claim to community. Essays on Stanley Cavell and political philosophy*, op. cit., p. 80-97; id., *Becoming who we are. Politics and practical philosophy in the work of Stanley Cavell*, Oxford University Press, Oxford 2017, p. 139 ss., p. 211 ss.; J. Lima, T. B. Strong, *Telling the dancer from the dance: on the relevance of the ordinary for political thought*, dans A. Norris (éd.), *The claim to community. Essays on Stanley Cavell and political philosophy*, op. cit., pp. 58-79.

<sup>175</sup> Cf. S. Cavell, *Le déni de savoir dans six pièces de Shakespeare*, op. cit.

qu'il n'est pas toujours accessible, que la *polis* «n'existe pas maintenant pour nous» et qu'il ne vit que «dans son articulation»<sup>176</sup>.

Dans la lecture cavellienne de Wittgenstein, la critique de la métaphysique configure donc une critique politique qui correspond sans résidu au militantisme politique critique compris comme l'assomption et l'usage perfectionniste de sa propre voix et la création d'un espace politique, *et qui trouve son fondement normatif dans la nécessité d'activer l'espace du politique lui-même, tout en dénonçant la tendance, qui pour Wittgenstein est au fond de la civilisation occidentale moderne et de sa métaphysique, à sa neutralisation*. Il devrait être clair à ce stade comment *la théorie du sujet politique foucauldien peut parfaitement s'insérer dans ce modèle de rationalité politique*. En effet, la correspondance structurelle entre les deux modèles de critique en question aura déjà été reconnue : tous deux définissent une critique politique qui est immédiatement une politique critique, ou, en d'autres termes, une critique comme *ethos* et comme subjectivation militante.

Loin d'éclairer un simple isomorphisme entre les paradigmes de la critique de Wittgenstein et de Foucault, nous soutenons cependant que *cette insertion fournit finalement un fondement normatif à l'action du sujet politique foucauldien* : grâce à elle, en effet, il est possible de reconnaître dans la politique radicale de Foucault, dans son militantisme comme *ethos*, une *dénonciation de l'absence du politique, compris précisément comme espace de redéfinition continue de la relation à soi et à l'autre ; une dénonciation qui se donne pour objectif de rouvrir constamment cette espace à travers une subjectivation qui assume les connotations d'un événement de rupture*. On comprend donc pourquoi Foucault a pu définir l'*ethos* critique comme «une manière [...] d'agir et de se conduire qui, tout à la fois, marque une appartenance et se présente comme une tâche»<sup>177</sup>. *Il s'agit en effet d'une politique critique dont l'objectif est la réactivation constante de l'espace politique comme sa possibilité d'existence. C'est donc précisément dans cette nécessité que se trouve le fondement normatif de la praxis de ce sujet politique*.

Cette rationalité politique partagée par Wittgenstein et Foucault configure ce que nous voudrions définir comme une *éthique politique de*

---

<sup>176</sup> J. Lima, T. B. Strong, *Telling the dancer from the dance: on the relevance of the ordinary for political thought*, op. cit., p. 77.

<sup>177</sup> M. Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, op. cit., p. 1387.

*la limite*. Afin de la définir rigoureusement, revenons brièvement au texte de Cavell que nous venons d'analyser.

Comme nous l'avons vu, pour Cavell le retour à l'ordinaire se définit par un mouvement de conversion et de transformation du soi fondé sur la reconnaissance de la finitude humaine, contre la tendance sceptique et philosophique à la recherche d'un fondement ultime de la valeur.

Cavell fait le même constat à travers une réinterprétation originale du concept de forme de vie<sup>178</sup> : il distingue un sens ethnologique de forme de vie, qu'il définit comme *horizontal* et dans lequel l'accent est mis sur la pluralité des différentes *formes* de vie en tant que communautés culturelles au sens large ; et un sens biologique, défini par opposition *verticale*, dans lequel il s'agit plutôt de reconnaître la singularité de la vie dont les différentes formes ne sont que des articulations possibles (et dans lequel il s'agit donc de formes de *vie*, où l'accent est mis sur son unicité). Or, selon Cavell, c'est précisément par l'introduction du sens vertical qu'il devient possible d'exclure toute interprétation réactionnaire de l'œuvre de Wittgenstein, «de contester son sens de conservatisme social et politique»<sup>179</sup>, et finalement de saisir sa véritable nature politique.

Cela pourrait paraître, à première vue, contre-intuitif : l'idée d'une forme de vie humaine unique définie sur des bases biologiques semble réintroduire un fondement essentialiste qui renforce, plutôt que de la contrecarrer, la perception d'une inflexion conservatrice de la réflexion wittgensteinienne, en lui donnant des connotations politiques sinistres. Cependant, selon Cavell, la signification verticale de la forme de vie ne se réfère pas du tout à une essence biologique établie une fois pour toutes, ou à une quelconque définition positiviste de la nature humaine, *mais plutôt à sa finitude intrinsèque, à sa limitation constitutive*. Il devient ainsi possible d'interpréter l'avertissement souvent cité de Wittgenstein, selon lequel les formes de vie sont le donnée à accepter [Hinzunehmende], non plus comme un appel à assumer comme immuables les conventions culturelles, les us et coutumes de sa propre communauté de sens, dans un conservatisme d'ailleurs affaibli par un

---

<sup>178</sup> Cf. S. Cavell, *Une nouvelle Amérique encore inapprochable*, op. cit., p. 40 ss.

<sup>179</sup> Ibid., p. 45.

pluralisme relativiste, mais, au contraire, comme une invitation violente et provocante à reconnaître sa propre limitation<sup>180</sup>.

Or, comme nous le savons déjà, c'est précisément cette acceptation qui permet de retrouver sa propre voix - cette capacité critique de création et de transformation qui ouvre la dimension du politique - et par conséquent d'écarter de l'œuvre de Wittgenstein tout soupçon de traditionalisme ou de quiétisme politique.

À la base de la proposition proprement politique de Wittgenstein, au fondement de la rationalité politique qui peut être développée à partir d'une interprétation correcte de son œuvre, il y a donc *un nouveau rapport politique avec la limite*, qui finit par *reconfigurer le politique comme limite : un rapport capable d'ouvrir l'ordinaire comme dimension perfectionniste de la construction éthico-politique du soi et de la communauté, de rendre au sujet sa propre voix, de rouvrir l'espace du politique. Et c'est cette même relation qui constitue le fondement de l'esthétique foucauldienne de l'existence et de ses résultats politiques.*

Qu'est-ce, en effet, que l'éclipse systématique de la possibilité de prendre soin de soi dans l'histoire de la subjectivité occidentale moderne, ce processus historique séculaire analysé par Foucault dans sa complexité historique, sinon l'histoire d'une objectivation du soi par sa soumission à un régime de vérité dont l'effet le plus macroscopique est, précisément, l'impossibilité d'assumer son propre soi comme objet de construction, et donc dans sa limitation, excluant ainsi l'espace de la subjectivation politique et du politique tout court ? Malgré la différence entre Wittgenstein et Foucault en ce qui concerne le diagnostic des forces qui président à ce processus, tous deux en viennent à formuler la même dénonciation et à proposer la même solution éthico-politique. En reprenant les mots de Cavell, qui dans certains passages extrêmement significatifs de son œuvre a montré une intuition de cette convergence, si à partir de Wittgenstein et de Foucault il est possible de comprendre comment les structures de pouvoir condamnent les sujets à une existence qui se déroule «largement en l'absence du politique»<sup>181</sup>, alors la solution

---

<sup>180</sup> Cf. *ibid.*, p. 44; voir aussi *id.*, *The wittgensteinian event*, dans A. Crary, S. Shieh (éds.), *Reading Cavell*, London-New York 2006, p. 8-25.

<sup>181</sup> *Id.*, *The incessance and the absence of the political*, dans A. Norris (éd.), *The claim to community. Essays on Stanley Cavell and political philosophy*, op. cit., p. 268.

consiste en ce *(re)turning*, cette reconnaissance, cette subjectivation capable de «redécouvrir le biopouvoir de la vie ordinaire»<sup>182</sup>.

En se définissant sur la base de ce rapport éthique et politique à la limite, la rationalité politique partagée par Wittgenstein et Foucault révèle finalement une ascendance kantienne originelle, qui conduit notamment à la récupération d'un kantisme mineur dans lequel les deux auteurs sont pleinement intégrés. Pour la définir, revenons au décalage entre *Aufklärung* et critique défini par Foucault. Si, comme nous l'avons vu, la tradition majeure du kantisme en tant qu'investigation sur la nature de la connaissance, dans laquelle le rapport à la limite est défini en termes exclusivement épistémologiques, découle naturellement de la seconde, la première subit un tout autre sort. Dans l'*Aufklärung* comme *ethos*, écrit Foucault, «l'expérience théorique et pratique que nous faisons de nos limites et de leur franchissement possible est toujours elle-même limitée, déterminée et donc à recommencer»<sup>183</sup>. Cette attitude, comme «critique permanente de notre être historique»<sup>184</sup>, consiste précisément à s'assumer comme objet de construction, c'est-à-dire à assumer sa propre finitude, dans une tentative d'héroïsation du présent qui correspond à un rapport modifié à l'actualité et donc à un rapport éthique et politique, et non plus épistémologique, à la limite.

Or, il est facile de reconnaître dans cette relation, dans cet *ethos*, la solution perfectionniste à l'écart entre raison pure et raison pratique recherchée par Wittgenstein, et *en général les termes de cette option perfectionniste que Kant indique et ferme dans le même geste par lequel, en élargissant l'écart entre A et critique, il commence la pensée de la modernité*. Dans ce kantisme mineur, Foucault et Wittgenstein, loin de rejeter la modernité - comme on les a souvent accusés de le faire - récupèrent l'idée alternative d'une modernité qui «ne libère pas l'homme en son être propre», mais «l'astreint à la tâche de s'élaborer lui-même»<sup>185</sup>.

Ce paradigme montre ainsi, enfin, sa capacité à constituer une alternative forte aux paradigmes faibles de rationalité politique typiquement associés à la pensée postmoderne, sans retomber dans le fondationnalisme et l'universalisme des héritiers autoproclamés du projet

---

<sup>182</sup> Ibid., p. 296.

<sup>183</sup> M. Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, op. cit., p. 1394.

<sup>184</sup> Ivi, p. 1390.

<sup>185</sup> Ibidem.

de la modernité, de Habermas à Rawls. La définition en termes de limite du politique comme fondement normatif, en effet, garantit la légitimité de la critique et son pouvoir normatif sans aucun recours à des valeurs transcendantes et universelles. L'argument cavellien selon lequel le sens vertical de forme de vie permet de répondre aux accusations de relativisme finalement conservateur adressées à l'œuvre de Wittgenstein acquiert dans ce contexte le sens plus large d'une réponse globale à la fameuse critique de Habermas contre les penseurs du postmodernisme et Foucault en particulier<sup>186</sup>, en dessinant l'espace d'une troisième option philosophico-politique dans laquelle nos deux auteurs apparaissent comme des figures tutélaires.

Or, cette rationalité pointe vers une proposition politique absolument singulière. Sur la base de ce qui a été exposé dans ce paragraphe, il s'agira notamment de définir *une voix capable de rouvrir constamment la dimension du politique*, reconfigurant ainsi le statut de la communauté. C'est précisément en ces termes que, dans la prochaine section, nous proposons de relire la théorie foucauldienne de la parrêsia.

### 3.3. La parrêsia comme performativité politique

Passons maintenant à la démonstration de la deuxième thèse exposée au début de ce chapitre : à savoir que *la catégorie de voix permet de réinterpréter la théorie foucauldienne de la parrêsia comme l'aboutissement politique de la rationalité qui vient d'être exposée, sous la forme d'une performativité politique qui redéfinit la communauté comme un modèle particulier de démocratie radicale*.

L'utilisation du concept de performativité politique peut sembler, à première vue, en contradiction flagrante avec la lettre du texte foucauldien, qui fait dériver la définition systématique de l'énonciation parrésiasique précisément par une comparaison avec l'énonciation performative, à laquelle elle est irréductible point par point<sup>187</sup>. En effet, Foucault oppose ici la dimension de la performativité - superposée à celle de la *pragmatique* du discours<sup>188</sup> - à ce qu'il appelle la *dramatique* du discours.

---

<sup>186</sup> Cfr. J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, op. cit.

<sup>187</sup> Cf. M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1983-1984)*, op. cit., p 59 ss.

<sup>188</sup> Cfr. *ibid.*, p. 65 ss.



La notion de dramatique du discours dérive en fait d'une distinction conceptuelle discutée par Foucault quelques années plus tôt, dans le contexte du cycle de conférences donné à Louvain sur le thème de l'aveu et de sa relation avec la pratique pénale. Il notait ici que la confession n'est réductible ni au *symbolique* ni au *performatif*, et qu'elle peut plutôt être ramenée à l'ordre du dramatique<sup>189</sup>, définissant ce dernier terme comme «tout élément qui, dans une scène, fait apparaître la légitimité et le sens de ce qui se passe»<sup>190</sup>. Le lien entre les deux significations, qui n'est pas immédiatement évident, est en fait essentiel : en prenant la parole, le parrésiasite dramatise sa subjectivation, de la même manière que le criminel, en avouant, dramatise activement son assujettissement au dispositif pénal, ne se limitant pas à reconnaître le fait commis mais assumant le statut de sujet coupable.

Or, notre relecture du sujet politique foucauldien à travers la catégorie de voix nous permet de fournir une lecture assez naturelle de ce passage. Penser la subjectivité comme voix, penser son caractère exposé et expressif, implique nécessairement de la concevoir comme une performance sans cesse renouvelée qui, étant sans fondement, la dramatise continuellement : comme une expression parfaitement exposée, ou une exposition immédiatement expressive. Comme le résume Butler, le sujet devient finalement «une sorte de scène»<sup>191</sup>.

Sur la base de ce raisonnement, il est facile de voir *comment l'opposition entre parrésia et performativité établie par Foucault s'avère tout simplement anachronique, et comment le concept de dramatique peut parfaitement se superposer à la notion large de performativité développée par les continuateurs de l'œuvre d'Austin.*

La distinction foucauldienne repose, en effet, sur une définition étroite, austinienne, du concept de performatif en tant qu'énonciation insérée dans un cadre institutionnel donné, qui produit des effets prévisibles (par opposition au risque indéterminé auquel ouvre la parrésia), ne nécessite pas de relation personnelle entre le sujet et l'énoncé (par opposition au pacte parrésiasique), et implique un certain

---

<sup>189</sup> Id., *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice. Cours de Louvain, 1981*, Presses Universitaires de Louvain, Louvain 2012, p. 202.

<sup>190</sup> Ibid.

<sup>191</sup> J. Butler, *Wrong-doing, truth-telling. The case of sexual avowal*, dans L. Cremonesi, O. Irrera, D. Lorenzini, M. Tazzioli (éds.), *Foucault and the making of subjects*, op. cit., p. 86.

statut social de l'énonciateur (par opposition à la libre subjectivation du parrésiasite). Cependant, cette division prend fin si l'on considère la définition contemporaine et post-austinienne de performativité. Abstraction faite des différences entre les auteurs, en effet, cette dernière identifie généralement le processus de construction continuellement renouvelé et relancé d'une identité qui, tout en étant sans fondements, n'a pas d'autre substance en dehors de ce processus; un processus qui se déroule toujours dans un contexte historique et social spécifique, au sein duquel il trouve à la fois les matériaux et les conditions de possibilité de sa propre action formatrice et transformatrice.

Dans ce cadre, comme on le voit, les points d'irréductibilité entre dramatique et performativité signalés par Foucault disparaissent : dans son sens large, en effet, le performatif dépasse le contexte institutionnel dans lequel il trouve sa condition de possibilité et, en même temps, produit de la subjectivité au lieu de présupposer une identité statutaire pour fonctionner.

Si, avec la catégorie du dramatique, Foucault découvre ainsi la dimension de la performativité, il devient possible de définir la parrésia, en tant que «dramatique politique du discours vrai»<sup>192</sup>, comme une forme de performativité politique. Afin de comprendre sa nature spécifique, entreprenons donc notre relecture.

Le point de départ obligatoire pour notre propos est l'étude de ce que Foucault considère comme la forme la plus ancienne de parrésia, la forme politique ou démocratique de l'époque péricléenne, dont on peut trouver la description plus significative dans l'œuvre de Polybe. Foucault prend comme point de départ un texte dans lequel l'historien grec propose une définition particulière de la constitution des Achéens, à savoir la démocratie. Selon Polybe, la démocratie se caractérise par deux éléments principaux : d'une part, l'*isêgoria* et, d'autre part, la parrésia<sup>193</sup>. Apparemment, les deux notions semblent assez indifférenciées, car toutes deux se réfèrent à la liberté d'expression qui caractérise le régime démocratique athénien. Et pourtant, elles sont sensiblement distinctes : la première identifie, en fait, le droit constitutionnel à l'égalité dans la prise de parole en public<sup>194</sup> ; la seconde, au contraire, n'est pas du tout

---

<sup>192</sup> M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1983-1984)*, op. cit., p. 66.

<sup>193</sup> Ibid., p. 137.

<sup>194</sup> Ibid., p. 138

décrite comme un droit. Loin d'être «un statut, une position statique, un caractère classificatoire», elle renvoie plutôt à cette dynamique concurrentielle constitutive au sein de laquelle se déroule le jeu consistant à «parler vrai pour diriger la cité, dans une position de supériorité où on est en joute perpétuelle avec les autres»<sup>195</sup>. La relation entre l'*isêgoria* et *parrêsia* correspond, en somme, à celle entre une forme constitutionnelle et le jeu politique effectif qu'elle permet.

Or, la relation entre les deux pôles en question, et en général entre la démocratie en tant qu'infrastructure institutionnelle et le jeu *parrêsia*stique, n'est pas du tout simple et sans tension. Il s'agit au contraire d'un équilibre extrêmement précaire, motivé par la circularité particulière qui lie les deux notions : d'une part, en effet, la *parrêsia* en tant que discours vrai ne peut évidemment s'exercer que dans le cadre institutionnel garanti par le régime démocratique, qui en a lui-même un besoin essentiel, puisque c'est grâce au jeu *parrêsia*stique que la démocratie fonctionne effectivement, que les décisions politiques sont effectivement prises ; d'autre part, cependant, la nature agonistique de la *parrêsia* introduit inévitablement des différences qui sapent la structure égalitaire qui la rend possible. *Parrêsia* et démocratie sont donc liées par une relation paradoxale<sup>196</sup>.

Foucault thématise davantage cette relation par l'introduction d'une autre paire d'opposition, grâce à laquelle la nature de la *parrêsia* est clarifiée de manière décisive. Foucault note comment l'*isêgoria* et la *parrêsia* renvoient à deux champs de problématisation distincts des questions politiques.

La première provient de la sphère de la *politeia*, qui concerne les problèmes de «la constitution, du cadre qui définit le statut des citoyens, leurs droits, la façon dont ils prennent leurs décisions, la façon dont ils choisissent leur chef»<sup>197</sup> ; la seconde provient de la dimension de la *dynasteia*, qui identifie «le problème du jeu politique, de ses règles, de ses instruments, de l'individu même qui l'exerce»<sup>198</sup>.

Foucault précise à ce stade que les questions de dynastie correspondent sans résidu aux «problèmes de gouvernementalité», c'est-à-dire «des relations de pouvoir immanentes à une société», et sont donc

---

<sup>195</sup> Ibid., pp. 144-145.

<sup>196</sup> Ibid., p. 168.

<sup>197</sup> Ibid., p. 145.

<sup>198</sup> Ibid., p. 146.

clairement distinctes des problèmes relatifs au «système juridico-institutionnel»<sup>199</sup>.

Après avoir déroulé cette série de couples dichotomiques (parrêsia/isêgoria, *dynasteia/politeia*), Foucault procède enfin à une définition générale, selon laquelle la parrêsia est au contraire «très précisément une notion qui sert de charnière entre ce qui est de la *politeia* et ce qui est de la *dynasteia*, ce qui est du problème de la loi et de la constitution et ce qui est du problème du jeu politique»<sup>200</sup>. En d'autres termes, *bien qu'elle appartienne à la dimension de la nature magmatique des relations de pouvoir, la parrêsia prend toujours place dans un cadre institutionnel donné, en le dépassant puisqu'elle est l'espace de son possible redéfinition*<sup>201</sup>. C'est pourquoi Foucault peut dire qu'elle est une charnière : elle constitue, en effet, le *lien* entre le jeu compétitif dans lequel se décident en permanence la forme et le statut de la communauté politique et les institutions historiques et contingentes qu'elle se donne. La *politeia*, la forme constitutionnelle, peut ainsi éviter de se cristalliser dans une forme consolidée et de se transformer en un simple procéduralisme, au prix toutefois de donner une place à ce qui la déborde de toutes parts et constitue une menace permanente pour ses structures institutionnelles.

A ce stade, la notion de *dynasteia* développée par Foucault dans ce contexte aura déjà été reconnue comme la notion du *politique* que nous avons définie dans le paragraphe précédent. Il est alors facile, en utilisant la boîte à outils conceptuelle que nous avons élaborée jusqu'ici, de paraphraser la définition de Foucault comme suit : *la parrêsia est une forme de performativité politique dont le but est de maintenir ouvert l'espace du politique, ramenant ainsi constamment la polis au moment de sa possible redéfinition, à son absence de fondement ou, ce qui revient au même, au politique comme limite de sa fermeture identitaire.*

Or, cette définition n'est en aucun cas le point final de la réflexion foucauldienne, mais plutôt sa prémisse générale. En effet, Foucault part de celle-ci, ainsi que du réseau complexe d'oppositions conceptuelles sur lequel elle est construite, pour entreprendre une longue

---

<sup>199</sup> Ibid., p. 147.

<sup>200</sup> Ibid.

<sup>201</sup> Cf. É. Balibar, *Sulle parrhêsia(e) di Foucault*, art. cit., p. 79-80. Voir aussi M. Lazzarato, *Enunciazione e politica. Una lettura parallela della democrazia: Foucault e Rancière*, *Materiali Foucaultiani* III, 5-6 (2014), p. 113-134.

et complexe généalogie de l'évolution historique des pratiques parrésiastiques dans l'Antiquité, qui l'occupera jusqu'à sa mort. Dans ce qui suit, nous allons démêler les fils de cette reconstruction, guidés par trois thèses fondamentales :

D'abord, *que toute l'histoire de la parrésia peut être lue comme une succession de configurations différentes dans la relation variable entre l'instance parrésiastique proprement dite, la dimension politique de la dynasteia, et ce que nous voudrions définir comme les vecteurs d'immunisation*<sup>202</sup> *avec lesquels elle est par définition en contact, à savoir les instances qui tendent irrésistiblement à fermer l'espace du politique que la parrésia maintient ouvert.*

Deuxièmement, *que cette reconstruction culmine dans la parrésia cynique comme forme la plus pure de la parrésia, pratique parrésiastique absolue, en un sens que nous devons expliciter au cours de la discussion.*

Troisièmement et enfin, *que c'est précisément dans la parrésia cynique comme accomplissement de cette généalogie qu'il faut reconnaître la proposition politique générale à laquelle cette reconstruction généalogique était destinée.*

Afin de démontrer nos propositions, consacrons-nous donc à la tâche théorique que nous venons d'expliquer.

Dans l'ensemble composite de ses recherches sur les pratiques parrésiastiques, Foucault propose de multiples classifications des différentes formes qu'elles ont prises au cours de l'Antiquité, parfois en opposition partielle les unes avec les autres. Dans notre discussion, nous choisissons d'utiliser comme schéma de référence celui qui est sans doute plus complet et surtout systématique, développé par Foucault dans une série de séminaires sur le sujet tenus à l'Université de Berkeley entre octobre et novembre 1983. Foucault y distingue les différentes formes de parrésia selon le type d'articulation qu'elles réalisent entre deux éléments fixes - d'une part, le discours, ou *logos*, d'autre part, la vérité - et un troisième élément variable propre à chaque forme de discours parrésiastique<sup>203</sup>.

---

<sup>202</sup> Pour le concept d'immunité et d'immunisation, l'on se réfère ici aux travaux d'Esposito: cf. R. Esposito, *Immunitas*, Einaudi, Torino 2002.

<sup>203</sup> Cf. M. Foucault, *Discours et vérité*, op. cit., p. 203 ss.

Dans le premier type de parrèsia, dont il est question en particulier dans le *Ion* d'Euripide, le logos et la vérité s'articulent dans l'élément du *genos*, c'est-à-dire la naissance, la lignée et le sang. Ce modèle de parrèsia est donc fortement immunisé par une fondation sur des bases strictement ethniques de la communauté : celle-ci restreint en effet l'espace politique ouvert par l'énonciation parrésiasique, car elle exclut quiconque ne répond pas à ses exigences d'accès restreint. En effet, il faut «l'appartenance à la terre, [...] l'autochtonie, [...] l'enracinement dans le sol»<sup>204</sup> pour assurer à l'individu la parrèsia. Il s'agit à la fois d'une évocation dramatique des origines archaïques de la démocratie athénienne et d'une proposition politique d'actualité. Avec sa tragédie, en effet, Euripide prend position dans le débat sur la crise des institutions démocratiques athéniennes après la mort de Périclès<sup>205</sup>.

La crise institutionnelle et politique à laquelle Euripide répond par une solution fortement nostalgique peut à son tour être lue en termes de contraste entre un modèle vertueux de parrèsia et sa dégradation évidente. Quant à la première, elle constitue un progrès par rapport au modèle euripidéen et se caractérise par le remplacement de l'élément du *genos* par celui du *nomos*, c'est-à-dire la loi et, plus en général, le cadre constitutionnel de la cité. Il s'agit, bien sûr, de la grande parrèsia politique péricléenne à son apogée. Bien qu'elle se soit développée dans un contexte où l'origine ethnique jouait encore un rôle prépondérant dans les modalités d'accès au jeu politique proprement dit, cette forme de parrèsia a généralement permis d'atténuer les effets de fermeture immunitaire exercés par l'élément du *genos*.

Le rapport au *nomos* laisse en effet beaucoup plus de place au jeu compétitif du politique activé par la pratique parrésiasique, puisque celle-ci ne se rapporte plus tant à une descendance qui la légitime, mais plutôt à une infrastructure juridique et institutionnelle qui elle rend politiquement efficace en la poussant systématiquement à ses limites et poursuivant un jeu d'équilibre complexe<sup>206</sup>.

La tension inhérente à la difficulté de cet équilibre, due précisément à la possibilité risquée d'une redéfinition constante du statut de la communauté politique activée par la parrèsia, constitue d'une part

---

<sup>204</sup> Id., *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1983-1984)*, op. cit., p. 99.

<sup>205</sup> Cf. *ibid.*, p. 98 ss.

<sup>206</sup> Cf. *ibid.*, p. 157 ss.

une démonstration supplémentaire de l'élargissement de l'espace du politique réalisé par cette dernière ; d'autre part, elle est à l'origine de sa décadence dans sa figure déformée, représentée par la mauvaise parrêsia démagogique.

Cette forme de parrêsia, preuve évidente de la crise imparable du modèle démocratique athénien, résout en fait cette tension par ce qui peut être clairement défini comme une violente fermeture immunitaire de l'espace du politique et de la communauté.

En effet, la performance démagogique du mauvais parrêsiasite prend la forme d'une adulation systématique des opinions de la majorité et d'une confirmation rhétorique de ses opinions établies qui finissent par fermer définitivement l'espace du politique comme dimension d'indétermination et de risque ouverte par la provocation de la parrêsia vertueuse. Ce faisant, le mauvais parrêsiasite immunise la *polis* contre la vraie parrêsia, dont le fonctionnement délicat ne peut que résulter brouillé par la démagogie et le conformisme<sup>207</sup>.

Or, c'est précisément dans ce contexte de crise et de décadence de la culture et des institutions politiques de la *polis* athénienne qu'apparaît la figure de Socrate. Dans la reconstruction de Foucault, la parrêsia socratique constitue un tournant d'une importance absolument capitale, qu'il définit comme le passage de l'élément du *nomos* à celui du *bios*, c'est-à-dire du mode de vie, de la forme de vie éthique du sujet. En fait, elle est configurée comme une provocation éthique universelle, une injonction à prendre soin de soi et à harmoniser son *ethos* avec sa conduite, son *bios* avec son *logos*, agissant comme un *basanos* - une pierre de touche - pour pousser les sujets à *didonai logon*, à rendre compte de la forme de leur existence<sup>208</sup>.

En faisant jouer le discours vrai non plus dans un rapport complexe avec la descendance ou avec le système juridico-institutionnel, mais avec la forme de vie du citoyen individuel, la parrêsia socratique semble entraîner une nette dépolitisation de la parrêsia. Tout au contraire, la parrêsia socratique réalise un mouvement de politisation sans précédent et révolutionnaire. Dans un écart décisif par rapport à la parrêsia politique péricléenne, en effet, il détache définitivement la pratique de la parrêsia de son rapport exclusif au fonctionnement du

---

<sup>207</sup> Cf. *ibid.*, p. 164 ss.

<sup>208</sup> Cf. *id.*, *Discours et vérité*, op. cit., p. 197-198.

régime démocratique, produisant un effet de «généralisation [...] du champ politique de la parrêsia», qui apparaît désormais comme une «fonction nécessaire et universelle dans le champ de la politique, quelle que soit la *politeia* à laquelle on a affaire»<sup>209</sup>. En conséquence, elle ne se déploie plus seulement dans la dimension de l'assemblée, mais s'adresse «au moins autant aux individus qu'à la collectivité»<sup>210</sup>, faisant ainsi du *bios* du sujet, de toute sa forme de vie, une question immédiatement politique.

En d'autres termes, la parrêsia socratique pose le problème général de l'harmonisation des rapports entre l'individu et la communauté, entre l'individu et la forme de vie collective, en définissant cette co-implication nécessaire entre le gouvernement de soi et le gouvernement des autres qui constitue son trait distinctif. Et de cette façon, il façonne une réouverture de l'espace politique, une remise en question du statut de la polis qui ne se fait plus en repoussant les limites du *nomos*, mais par la revendication de son propre *bios*, c'est-à-dire de la nécessité de toujours réarticuler la relation entre son propre *ethos* et la forme de la communauté. La remise en question du statut de la polis se produit, en d'autres termes, grâce à l'assomption de sa propre voix comme capacité de construction éthico-politique de soi : et c'est pour cette raison que nous reconnaissons, dans la parrêsia socratique, ce que nous voudrions appeler le tournant perfectionniste<sup>211</sup> dans l'histoire des pratiques parrésiastiques.

Cette tournure, cependant, tout en posant avec succès la question de la relation entre *bios* et *nomos*, finit par laisser le problème dramatiquement non résolu. Il s'agit d'un nœud conceptuel d'une importance fondamentale, auquel Foucault consacre beaucoup d'espace, et qui peut être décrit comme suit.

Le mouvement de politisation générale de l'existence provoqué par la parrêsia socratique correspond, de façon seulement apparemment paradoxale, à un détachement de la sphère politique au sens strict. En

---

<sup>209</sup> Id., *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1983-1984)*, op.cit., p. 277.

<sup>210</sup> Ivi, p. 279.

<sup>211</sup> Sur la nature perfectionniste du socratisme voir S. Cavell, *Conditions nobles et ignobles: la constitution du perfectionnisme moral émersonien*, op. cit.; id, *Philosophie des salles obscures*, op. cit., p. 313-339; A. Norris, *Political revisions: Stanley Cavell and political philosophy*, op. cit., p. 82 ss.



mettant au premier plan le problème éthico-politique du *bios*, la parrèsia de Socrate s'éloigne inévitablement de la dimension du *nomos*, en produisant un écart entre les deux dimensions qui n'est pas le résultat d'un repli sur une existence privée et contemplative mais, au contraire, l'effet inévitable de ce même élargissement de la sphère politique. C'est ce que Cavell a appelé «l'ironie fondatrice du perfectionnisme», exprimée dans la déclaration de Socrate selon laquelle «le philosophe est seulement disposé à prendre part aux affaires publiques de cette cité idéale de paroles, où qu'elle se trouve»<sup>212</sup> et où cette distanciation même, la création de cet espace, est une nouvelle façon de s'adresser à la cité réelle, en l'accusant de ne pas vraiment pratiquer l'art véritable de la politique - que, paradoxalement, c'est Socrate lui-même qui pratique - et de ne pas encore être donc une ville<sup>213</sup>. C'est précisément à cet espace ambigu que Foucault se réfère lorsqu'il souligne la nature proprement philosophique de la parrèsia socratique et le rapport complexe qu'elle entretient, par définition, avec la politique : elle ne s'exerce plus *au sein* de cette dernière, mais *par rapport* à elle, non plus *dans* le cadre immunisant du *nomos*, mais en posant la question de l'effet immunisant du *nomos en tant que tel* par rapport à la nature politique de l'existence, par rapport au *bios*<sup>214</sup>.

Et pourtant, après avoir posé la question révolutionnaire du *bios* à la *polis*, menaçant ses fondements de manière inédite, le socratisme s'arrête précisément à ce seuil, laissant le problème ouvert et la cité déchirée. C'est en effet le sens du grand cycle philosophique du procès et de la mort de Socrate : *il défie le nomos en revendiquant l'instance du bios, et en montrant leur incompatibilité mutuelle, pour ensuite accepter, dans son martyre, la condamnation à mort prononcée par le premier*, mettant définitivement à nu le conflit qui les oppose et qui semble sans issue. Selon Foucault, c'est précisément autour de la résolution de ce conflit essentiel que se jouera toute l'histoire ultérieure des pratiques parrésiastiques, qui se divisera en deux descendance

---

<sup>212</sup> S. Cavell, *Conditions nobles et ignobles: la constitution du perfectionnisme moral émersonien*, op. cit., p. 84.

<sup>213</sup> Cf. A. Norris, *Becoming who we are. Politics and practical philosophy in the work of Stanley Cavell*, op. cit., p. 139-140.

<sup>214</sup> Cfr. M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1983-1984)*, op.cit., p. 294-295.

philosophico-politiques distinctes et opposées de l'enseignement socratique : le platonisme d'une part, la tradition cynique d'autre part.

En ce qui concerne le premier, écrit Foucault, il se résume entièrement à une tentative de réparer la déchirure flagrante entre *bios* et *nomos*<sup>215</sup>. Le cadre conceptuel monumental de la métaphysique platonicienne résout ainsi la fracture entre la forme éthique du sujet et la forme politique de la communauté, entre *bios* et *nomos*, par le recours au plan transcendant de la théorie des idées et de la nature de l'âme, ainsi que par la théorisation, dans la *République* et les *Lois*, d'une cité idéale basée sur ce fondement métaphysique. La signification générale de l'évolution spécifiquement platonicienne des pratiques parrésiastiques par rapport à notre paradigme d'interprétation apparaît évidente : Platon réagit à la fin tragique du socratisme et à la fracture ouverte par sa *parresia* par le développement d'une métaphysique capable de recomposer le rapport entre *bios* et *nomos*, au prix toutefois d'un abandon parallèle et définitif de l'instance perfectionniste et de l'espace politique démocratique. Ce faisant, il configure une *fermeture immunitaire sans précédent de la pratique parrésiastique*<sup>216</sup>. Cette parrésia, en effet, ne vise plus à rouvrir l'espace du politique, mais à recomposer, dans l'âme du souverain - et, *a fortiori*, dans la communauté politique qu'il gouverne -, l'écart entre *bios* et *nomos*, à travers une éducation de l'âme qui tend irrésistiblement à superposer les deux termes dans la figure, paradigmatique de la réflexion politique platonicienne, du philosophe-roi.

Or, face à cette descente du socratisme, avec son influence incalculable sur l'histoire de la réflexion occidentale sur la politique, le cynisme se configure, aux yeux de Foucault, comme une ligne radicalement alternative. Dans celle-ci, en effet, il ne s'agit nullement de trouver une relation harmonieuse entre *bios* et *nomos*, mais au contraire de *rendre irrémédiable le conflit qui les divise*<sup>217</sup>. Et c'est précisément à travers cette extrême provocation socratique que la parrésia cynique finit par configurer l'incarnation la plus pure de l'instance parrésiastique, éclairant pour cette raison même sa signification politique générale.

---

<sup>215</sup> Id., *Discours et vérité*, op. cit., p. 205.

<sup>216</sup> Cf. V. Lemm, *The embodiment of truth and the politics of community*, dans V. Lemm, M. Vatter (éds.), *The government of life. Foucault, biopolitics, and neoliberalism*, Fordham University Press, New York 2014, p. 209-211.

<sup>217</sup> Cf. M. Foucault, *Discours et vérité*, op. cit., p. 205.

En effet, la parrêsia cynique devient immédiatement un militantisme totalisant, dans lequel le véhicule de l'allocution parrésiastique cesse d'être le seul discours et devient la forme de vie entière du parrésiaste. En d'autres termes, l'espace entre *logos* et *bios*, entre discours vrai et forme de vie, qui existait encore dans le modèle socratique de la parrêsia s'effondre en cynisme dans un chevauchement sans résidu. Elle semble, à la limite, se défaire entièrement du *logos*, pour devenir une provocation muette, une performance purement corporelle et animale. Il s'agit toutefois d'une perception trompeuse : l'indistinction entre *bios* et *logos* réalisée par la parrêsia cynique, en effet, loin de constituer une réduction au silence, rend encore plus évidente que dans l'archétype socratique sa nature de *voix*<sup>218</sup>. La subjectivation cynique comme forme de vie militante, en effet, se concrétise avant tout en une expressivité radicale ; une telle expressivité s'accompagne en outre inévitablement d'une exposition exorbitante, selon cette imbrication qui définit, comme on sait, la subjectivité conçue de nouveau en termes de voix : dans la parrêsia cynique, en effet, «dans tous les sens du mot français, on "expose" sa vie»<sup>219</sup>, et la vie cynique est donc une vie non déguisée, frappante et totalement visible.

Cette transformation de la parrêsia cynique en une forme de vie militante découle à son tour naturellement du nouvel objectif qu'elle se fixe et qui achève son processus de radicalisation de la parrêsia socratique : c'est-à-dire la remise en cause continue et infinie de toute loi, de toute coutume, de toute valeur sur laquelle se fonde la polis, c'est-à-dire la critique infinie de tout *nomos* entendu dans son sens le plus général. La parrêsia cynique prend donc la forme d'un «combat contre des coutumes, contre des conventions, contre des institutions, contre des lois»<sup>220</sup> exercée par le biais d'une performance publique et scandaleuse, une théâtralisation et une dramatisation constantes d'une forme de vie qui est en soi un acte d'accusation dirigé contre la *polis* depuis l'intérieur de la *polis* elle-même.

En d'autres termes, le cynique pose une question fondamentale à la cité, une question qui caractérise entièrement son activité

<sup>218</sup> Cf. O. Irrera, "Work on philosophy is really more a work on oneself". *Le travail de soi sur soi chez Foucault et Wittgenstein*, op. cit.

<sup>219</sup> M. Foucault, *Le courage de la vérité. Cours au Collège de France (1984)*, op. cit., p. 206.

<sup>220</sup> *Ivi*, p. 257.

parrésiaque, et que Foucault exprime comme suit : «la vie, pour être vraiment la vie de vérité, ne doit-elle pas être une vie autre, une vie radicalement et paradoxalement autre ?»<sup>221</sup>.

Cette vraie vie comme une vie autre ne correspond cependant pas du tout à un modèle de vie défini, à une proposition éthico-politique idéale pour la cité et ses citoyens. La vérité qui informe la subjectivation cynique, le contenu de sa voix, n'a pas la forme platonicienne d'une métaphysique. Au contraire, la parrésia cynique établit - dans un geste décisif qui constitue sa plus grande spécificité, son noyau le plus profond - *une correspondance inédite entre vérité et altérité* : comme l'écrit Foucault dans les derniers mots de son dernier cours au Collège de France, «il n'y a pas d'instauration de la vérité sans une position essentielle de l'altérité», puisque «la vérité, ce n'est jamais le même»<sup>222</sup>. Il précise ensuite comment cette altérité, qui dans la tradition platonicienne prendra la forme (métaphysique) de l'autre monde, prend précisément dans le cynisme la forme (perfectionniste) de la «vie autre»<sup>223</sup>.

C'est précisément dans ce passage fondamental qu'il faut identifier la signification éthico-politique globale de la parrésia cynique. En superposant vérité et altérité, en effet, elle se configure comme une voix qui a pour seul but de questionner sans cesse toute forme de *nomos*, tout fondement des formes de vie individuelles et de la *polis* qu'elles composent, afin de pousser sans relâche les sujets et la cité à changer, à se transformer, à se créer continuellement contre toute cristallisation conformiste, contre toute forme de vie devenue irréfléchie et stagnante. Revenant à ce stade aux termes de notre paradigme de lecture, nous sommes en mesure de proposer une définition générale de la parrésia cynique : elle peut en effet être décrite *comme une performativité politique qui, en maintenant indéfiniment ouvert l'écart entre bios et nomos par l'assomption perfectionniste de sa propre voix, empêche indéfiniment la fermeture immunitaire de la polis dans une identité stable, la ramenant constamment au politique comme limite de sa fondabilité, comme espace conflictuel de sa possible redéfinition*. Cet effet n'est cependant pas obtenu en s'opposant au *nomos* depuis une

---

<sup>221</sup> Ivi, p. 226.

<sup>222</sup> Ivi, p. 311.

<sup>223</sup> Ibidem.

position extérieure à ce dernier, c'est-à-dire depuis un dehors compris comme un espace d'authenticité originelle ou de liberté absolue : au contraire, celui du cynique est une présence exorbitante au sein de la cité, «une altérité immanente et pourtant inadmissible»<sup>224</sup>, l'impropriété constitutive du propre.

Or, *c'est précisément en occupant cette position liminale, qui correspond à ce chevauchement entre vérité et altérité qui le définit, que la parrésia cynique se présente comme parrésia absolue : en effet, en ne se rapportant au nomos que pour le ramener infiniment au politique comme à sa limite, il incarne la forme la plus pure de l'instance parrésiaistique, c'est-à-dire en montrant sa structure élémentaire enfin libérée de toute espèce de facteur immunisant.*

Elle finit ainsi par correspondre à cet ethos des Lumières, à cette critique politique comme subjectivation militante capable d'opposer indéfiniment à l'instance du pouvoir l'espace du politique comme travail de construction éthico-politique du soi, comme travail expérimental de la liberté. C'est dans cet ethos que se trouve, sans surprise, le sens politique général de la généalogie foucauldienne des pratiques parrésiaistiques.

Or, notre interprétation, à travers la catégorie perfectionniste de voix, de la théorie de la parrésia en termes de performativité politique permet enfin de définir, chez Foucault, une théorie du devenir collectif du sujet politique. Dans la parrésia comprise comme performativité politique, il devient possible de reconnaître un modèle global de démocratie radicale : et c'est précisément dans ces termes que la conception foucauldienne de la nature de la communauté politique est étayée.

#### 3.4. Parrésia, démocratie, communauté

La thèse que nous voudrions soutenir, et que nous venons d'anticiper, est la suivante : *la redéfinition de la parrésia comme forme spécifique de performativité politique que nous venons de proposer, en la configurant comme une voix dont le but est de maintenir ouvert*

---

<sup>224</sup> Cf. C. Van Caillie, *Alterità della vita e alterazione del mondo. Ritorno sulla figura del cinico in Foucault e la performance drag in Butler*, *Materiali Foucaultiani* II, 4 (2013), p. 102.

*l'espace du politique contre toute son immunisation dans une structure institutionnelle, nous permet d'y discerner, finalement, la théorisation d'un modèle global de démocratie radicale dans lequel la voix des sujets politiques performe constamment l'ouverture de l'espace de la rediscussion du statut de la vie commune*<sup>225</sup>.

La conception démocratique radicale que nous pouvons dégager, grâce à notre lecture, de l'œuvre de Foucault se définit notamment par *quatre traits* particuliers.

Tout d'abord, *elle s'oppose clairement à toute forme de politique identitaire* : c'est en effet ce que nous pouvons pointer comme son trait le plus distinctif et le plus caractéristique, et dont tous les autres dérivent comme des conséquences inévitables. La performativité politique parrésiasique, en manifestant «une vision cosmopolite de la vie humaine contre la politique identitaire de la *polis*»<sup>226</sup>, fonctionne comme un principe de déconstruction constante de toute identité stable dans laquelle la communauté politique pourrait se reconnaître, dénonçant le risque inhérent d'une immunisation de cet espace de rediscussion et de redéfinition dans lequel le politique consiste proprement et qui constitue, comme nous le savons, l'objectif réel de sa revendication. «les pratiques parrésiasiques», en d'autres termes, «poussent les individus vers l'affirmation d'une autorité interprétative dans laquelle ils revendiquent moins une identité stable qu'un site ou un contexte pour l'exercice du jugement»<sup>227</sup>, c'est-à-dire pour cette assomption perfectionniste de sa propre voix qui correspond à la critique politique en tant qu'*ethos* militant, en tant que processus de subjectivation politique qui est à la fois une activité de construction de soi et une réactivation constante de l'espace du politique comme sa condition d'existence.

Il s'agit, bien sûr, de ce chevauchement entre vérité et altérité dans lequel la parrésia cynique réalise l'instance parrésiasique par excellence : une vérité qui n'est jamais le même, qui refuse l'identique, puisqu'elle est plutôt le vecteur d'une dynamisation infinie de la définition du soi et de la communauté, le principe d'un mouvement continu de subjectivation politique collective. Et c'est, en même temps, le sens du politique comme limite, c'est-à-dire comme ce seuil contre

---

<sup>225</sup> Cf. É. Balibar, *Sulle parrhêsia(e) di Foucault*, art. cit., p. 81.

<sup>226</sup> V. Lemm, *The embodiment of truth and the politics of community*, op. cit., p. 213.

<sup>227</sup> N. Luxon, *Crisis of authority. Politics, trust, and truth-telling in Freud and Foucault*, op. cit., p. 192.

lequel se brise toute promesse de totalisation, révélant ainsi la blessure constitutive de la communauté, le hiatus qui la définit précisément dans la mesure où il empêche sa fermeture dans une définition stable.

Deuxièmement, et par conséquent, *il s'agit d'une démocratie radicale irréductiblement pluraliste et agonistique*, caractérisée en d'autres termes par une *prolifération différentielle* de subjectivités politiques individuelles et collectives. Ce dernier point semble être une conséquence directe de la relation particulière entre conflictualité et vulnérabilité qui caractérise, comme nous l'avons vu, l'espace du politique. La subjectivation politique, en effet, qui se déploie dans une dimension intrinsèquement conflictuelle, est en même temps une exposition de soi à l'autre, et donc une remise en question constante de son identité : le résultat est, en fait, un agonisme pluraliste qui ne se configure pas du tout comme une rencontre ou un affrontement entre des identités stables qui restent inchangées, mais comme une dynamique de redéfinition mutuelle constante.

Troisièmement, *ce modèle de démocratie radicale est résolument anti-hégémonique*. Il s'agit, bien entendu, d'un effet de sa nature anti-identitaire, agonistique et pluraliste : c'est en effet à cause de cette dernière que l'espace radicalement démocratique ouvert par la performativité parrésiasique est réfractaire à toute forme de formation hégémonique de l'identité collective, puisque, comme nous l'avons vu, il se caractérise plutôt par une dispersion irréductible des identités, activement recherchée parce qu'elle est la seule capable de garantir le maintien de l'espace dans lequel elles peuvent effectivement se produire.

Enfin, *il s'agit d'une démocratie radicale au caractère essentiellement expérimental*.

Pour comprendre son statut, il faut attirer l'attention sur le fait que, comme nous l'avons vu, la performativité parrésiasique ne constitue pas du tout un dehors absolu par rapport au *nomos*, à la *politeia*, mais au contraire la charnière qui les relie à l'espace du politique : elle n'oppose donc pas la *politeia* au politique compris comme *pure événementialité révolutionnaire*, sorte d'interruption ponctuelle, apparition épiphanique d'une liberté enfin authentique et libre de tout rapport de force, mais plutôt au politique comme *limite de sa fermeture*, c'est-à-dire comme espace de sa constante redéfinition. Et c'est en ce sens que cette forme de démocratie radicale sera expérimentale : en elle, l'événement du politique ouvert par la rupture parrésiasique inaugure en

effet une expérimentation continue des possibilités de redéfinition de la communauté politique qui n'élimine pas la *politeia* tout-court, mais la ramène à un statut de plasticité et de malléabilité grâce auquel la praxis politique expérimentale de la subjectivité collective devient possible. Elle doit alors être imaginée comme une activité de création partagée de formes juridiques et institutionnelles plastiques et dynamiques, capables de maintenir ouvert l'espace du politique dans lequel elles peuvent être rediscutées et qui empêche leur cristallisation.

Penser le politique comme une limite ne conduit pas, en somme, à opposer ce dernier à l'institution, mais à la définition de ce que nous voudrions appeler un institutionnalisme radical, compris précisément comme cette activité créatrice dans laquelle se concrétise l'expérimentation institutionnelle des subjectivités politiques. La performativité parrésiasique est, en d'autres termes, une pratique de «rupture de cadre [frame-breaking]»<sup>228</sup> qui «passe d'un effort visant à contrôler l'événement à un effort visant à composer l'événement»<sup>229</sup> et qui, loin de rester une interruption sans suite, manifeste, au contraire, «un effet productif»<sup>230</sup>. En fait, il «inaugure une conversation permanente avec l'inconnu politique [political unknown]»<sup>231</sup>, ouvrant un «espace de dislocation»<sup>232</sup> qui est précisément le lieu où se déploie l'expérimentalisme institutionnel des sujets.

A ce stade, il semble presque superflu de préciser comment c'est précisément dans le modèle de démocratie radicale révélé par notre lecture wittgensteinienne de Foucault que nous reconnaissons la conception foucauldienne de la nature de la communauté politique dont la recherche a constitué l'objet du présent travail. Notre opération théorique de relecture et d'intégration de la réflexion politique foucauldienne à travers l'œuvre de Wittgenstein, et en particulier la catégorie perfectionniste de voix, réussit donc l'objectif que nous lui avons assigné : celui de résoudre ce que nous avons appelé le problème de la communauté politique dans la philosophie de Foucault. Elle nous a notamment permis de définir un fondement normatif pour la praxis du

---

<sup>228</sup> N. Luxon, *Crisis of authority. Politics, trust, and truth-telling in Freud and Foucault*, op. cit., p. 266 ss.

<sup>229</sup> Ibid., p. 256.

<sup>230</sup> Ibid., p. 277.

<sup>231</sup> Ibid., p. 272.

<sup>232</sup> Ibid., p. 256.



sujet politique foucauldien, l'insérant ainsi dans un paradigme de rationalité politique générale, et de voir dans la parrêsia réinterprétée comme une performativité politique spécifique, capable à son tour de redéfinir la communauté comme une forme de démocratie radicale, la proposition politique qui s'appuie sur cette rationalité : c'est donc dans cette dernière que l'*ethos* critique comme art de ne pas être tellement gouverné, dans lequel se résume la dernière réflexion éthico-politique de Foucault, devient enfin un projet d'émancipation collective.