

Kant con Baudelaire.

L'estetica dell'esistenza in Michel Foucault, fra esperienza del limite e artificio

Diego Donna

*Central to Michel Foucault's reflection on the status of the Enlightenment, the Kantian notion of critique expresses the philosophical attitude of modernity, understood as an ethical and political relation to the present. The question of actuality as belonging of philosophy to its own time is discussed by Foucault in *Qu'est-ce que les Lumières ?*, a famous commentary on Kant's pamphlet, which in the American version, *What is Enlightenment*, includes a reference to a text by Baudelaire, *Le Peintre de la vie moderne*. This contribution will read the relationship between Kant and Baudelaire in Foucault's last intervention according to a double meaning: as the reverse of the archaeological enquiry into the limits of experience, placed by Foucault already in the 1960s at the center of Kant's modern episteme; as the complement of the philosophical ethos on which the negative determinations of the exit (issue) and of the reflexive indocility (*indocilité réfléchie*) insist. These forms shape the processes of subjectivation discussed by Foucault in his last studies on sexuality and the hermeneutics of the subject.*

Keywords: Foucault, Kant, Baudelaire, Enlightenment, Ethics, Criticism.

1. Introduzione

In due celebri versioni del commento all'opuscolo *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, l'una francese l'altra americana, contenute nel tomo IV dei *Dits et Écrits*¹, Michel Foucault rilegge il Sapere aude kantiano come la capacità di domandare in «qualsiasi momento» quali siano i rapporti fra «potere, verità e soggetto»². L'*Aufklärung*

¹ Cfr. M. Foucault, *What is Enlightenment?*, in P. Rabinow (ed.), *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, pp. 32-50, in *Dits et écrits. 1954-1988*, Edition établie sous la direction de D. Defert et F. Éwald, 4 voll., Paris, Gallimard, 1994 [DÉ], IV, pp. 562-578; *Qu'est-ce que les Lumières?* (Extrait du cours du 5 janvier 1983, au Collège de France), «Magazine littéraire», 207, mai, (1984), pp. 35-39; DÉ, IV, pp. 679-688; entrambi gli interventi sono raccolti con il titolo *Che cos'è l'Illuminismo?*, trad. it. di S. Loriga, in A. Pandolfi (a cura di), *Archivio Foucault*, 3, 1978-1985, *Eстетica dell'esistenza, etica, politica*, Milano, Feltrinelli, 1998, pp. 217-232, 253-261.

² M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique ?* (Sorbonne, 27 mai, 1978), «Bulletin de la Société Française de Philosophie», 2, aprile-giugno (1990), pp. 35-63; trad. it. a cura di P. Napoli, *Illuminismo e critica*, Roma, Donzelli, 1997, p. 51. Di grande utilità è la ricostruzione di R. Leonelli, *Illuminismo e critica. Foucault interprete di Kant*, Macerata, Quodlibet, 2017, pp. 51-63. Cfr.

non è un movimento storico segnato da confini plurali e periodizzazioni complesse, ma una questione filosofica. Un'«ontologia del presente», come la chiama Foucault, che riflette l'insieme delle regole, dei «giochi»³ e dei rapporti di forza che danno senso all'«adesso» in cui siamo coinvolti.

La filosofia critica di Kant assume uno statuto centrale già nelle prime ricerche foucaultiane: negli studi sull'*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in cui Foucault sonda le forme di un'arte (*Kunst*) dell'esistenza che scalza l'attività sintetica dell'"Io Penso" e la struttura *a priori* della rappresentazione moderna⁴; in *Les Mots et les Choses*, in cui Kant appare come il filosofo della «biforcazione» fra piano empirico e piano trascendentale. L'«uomo» è l'invenzione di cui l'«archeologia del nostro pensiero mostra la data recente e, forse, la fine prossima»⁵, annodandola al «triedro dei saperi» delle «scienze umane». Dall'«antropologia pragmatica» allo «spazio di dispersione» delle *sciences humaines* scoperto dall'archeologia il riferimento alla filosofia critica è costitutivo, e tornerà al centro degli ultimi interventi di Foucault. L'eredità dell'*Aufklärung* consiste in un «ethos filosofico», o una postura critica, che informa sia la metodologia dell'inchiesta storica, sia le pratiche di libertà – esercizi spirituali, forme aleturgiche o di veridizione parresiastica – ricostruite nei corsi al College de France sulla filosofia antica e nei contributi sulle forme di «governo di sé e degli altri»⁶.

Di qui la possibilità di istituire un ponte ideale fra l'«analitica della finitudine», delineata nelle prime indagini di carattere episte-

anche F. Fischbach, *Aufklärung et modernité philosophique: Foucault entre Kant et Hegel*, in E. da Silva (dir.), *Lectures de Michel Foucault*, 2, Lyon, ENS, 2003, pp. 115-134.

³ Il riferimento va al secondo Ludwig Wittgenstein e a John Austin. Cfr. M. Foucault, *La philosophie analytique de la politique* (1978); *DÉ*, II, pp. 554-551.

⁴ M. Foucault, *Introduzione a I. Kant, Antropologia dal punto di vista pragmatico*, [*Anthropologie du point de vue pragmatique*, précédé de M. Foucault, *Introduction à l'"Anthropologie"* (1959-1960), prés. par D. Defert, Fr. Ewald, F. Gros, Paris, Vrin, 2008], trad. it. di M. Bertani, G. Garelli, Torino, Einaudi, 2010, p. 48.

⁵ M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966; trad. it. di E. Panaitescu, *Le parole e le cose*, Milano, Rizzoli, 1988, p. 413.

⁶ Il presente contributo non potrà, per evidenti ragioni di spazio, soffermarsi sugli ultimi corsi dedicati alla *parrësia* greca e a l'*herméneutique du sujet*, che pure sono centrali per la meditazione foucaultiana sull'estetica dell'esistenza. In questi studi viene affermata la priorità del «conosci te stesso» sul *logos*, del *dire vrai* e della *véridiction* etico-politica promossa dalla *parrësia* sull'analisi puramente logica degli enunciati di verità. Cfr. M. Foucault, *L'herméneutique du sujet* (1981-1982), Paris, Gallimard, 2001; *Le gouvernement de soi et des autres, II: Le courage de la vérité* (1983-1984), Paris, Gallimard, 2009. Fra i diversi studi, rinviamo a E.-F. McGushin, *Foucault's Askēsis. An Introduction to the Philosophy of Life*, Illinois, Northwestern University Press, 2007, in particolare, pp. 195-221.

mologico, e lo statuto dell'etica o «estetica dell'esistenza», evocata negli ultimi interventi foucaultiani. Fra questi due poli si gioca infatti non solo l'inchiesta storico-critica che risale dall'*Archéologie des sciences humaines* all'interpretazione in forma di «chiasma» del dibattito franco-tedesco sull'eredità dell'Illuminismo⁷, ma anche la lettura dell'*episteme* moderna come un «certo modo d'azione», o un «atto rischioso», che non può fare a meno di «liberare e asservire»⁸. Queste parole sono contenute in *Les Mots et les Choses*, là dove l'età moderna viene fatta coincidere con un pensiero che è «modifica-zione di ciò che esso stesso sa», che «ferisce o riconcilia, avvicina o allontana, rompe, dissocia»⁹.

Obiettivo delle prossime pagine sarà dunque tracciare un confronto fra le prime ricerche foucaultiane, in particolare *L'Anthropologie du point de vue pragmatique* e *Les Mots et les Choses*, e gli ultimi interventi sull'*Aufklärung*, soprattutto *Qu'est-ce que les Lumières?* e la sua versione americana, *What is Enlightenment?*, coevi alla pubblicazione dei tomi II e III dell'*Histoire de la sexualité*. In questa cornice trova collocazione anche il rinvio a uno scritto di Charles Baudelaire, *Le Peintre de la vie moderne*, citato da Foucault in *What is Enlightenment?*. Baudelaire è il poeta che ha interpretato la vita moderna sotto la cifra del transitorio e del contingente¹⁰, ma è anche l'esteta alle prese con una perenne invenzione di sé. Compito che coinvolge tutti, ma non ha alcuna pretesa universalistica,

⁷ Fra le letture che prediligono la tesi di uno scarto tra il Foucault dell'archeologia dei saperi e quello dell'etica rimandiamo alle riflessioni di F. Brugère, *Foucault et Baudelaire. L'enjeu de la modernité*, in *Lectures de Michel Foucault*, 3, a cura di P.-F. Moreau, Lyon, ENS, 2003, p. 80: «Le kantisme introduit une dissonance, une rupture dans l'espace du savoir qui constitue la norme philosophique de la modernité. Notre actualité appartient à l'*épistémè* ouverte par Kant. Appartenir à un présent, c'est aussi appartenir à une *épistémè*. Cependant, l'itinéraire de Foucault dans « Qu'est-ce que les Lumières? » affiche vraiment son indépendance à l'égard de l'archive, en l'occurrence *Les Mots et les Choses*. Dans la ligne d'actualité que constitue ce texte, l'événement n'est plus archéologique mais philosophique». Sulla posizione di Kant, a cavallo fra l'*episteme* moderna di cui è il fondatore e l'attitudine critica che l'attraversa rinviamo, fra gli altri, a Jean Leclercq, *Effectivité et réflexivité historiques: Foucault lecteur de Qu'est-ce que les Lumières?*, in L. Bianchi, J. Ferrari, A. Postigliola (dir.), *Kant et les Lumières Européennes*, Paris, Vrin; Napoli, Liguori, 2009, p. 335: «Le texte kantien sur les Lumières apparaît comme le prototype de la démarche et le cœur de la démarche critique».

⁸ M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., pp. 352-353.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Cfr. Ch. Baudelaire, *Il pittore della vita moderna*, § IV: *La modernità* (1859), in Id. *Scritti sull'arte*, trad. it. di G. Guglielmi, E. Raimondi, Torino, Einaudi, 1992, p. 288. Per il rapporto fra corpo vivente, discipline e strategie di liberazione in Foucault nel segno di un «self-fashioning» che si richiama a Baudelaire si veda il contributo di C. MacCall, *The Art of Life: Foucault's Reading of Baudelaire's "The Painter of modern Life"*, «The Journal of Speculative Philosophy», 24 (2010), 2, pp. 138-157.

poiché insiste sulle modalità sempre specifiche di costituzione degli individui. La stilizzazione estetica del *dandy* esprime una «vita altra» che fa della riduzione ascetica dell'esistenza e della sua invenzione estetica il fulcro della moderna nozione di *sujet*. Non più fondamento dell'essere e del conoscere, ma risultato della tensione fra *dispositifs d'assujettissement* e *indocilité réfléchie*, il soggetto dell'etica che emerge dalle ceneri della «morte dell'uomo» è colui che dà forma, nel lavoro paziente dell'arte e della cura, all'«impazienza» della libertà¹¹.

2. *L'uomo, un «sistema di dispersione»*

La traduzione francese dell'*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, preceduta dall'*Introduction à l'Anthropologie de Kant* ed editata da Daniel Defert, François Ewald e Frédéric Gros nel 2008, costituisce per Foucault il primo banco di prova con la filosofia critica. Approfondendo la nozione di «campo trascendentale», il filosofo prende le distanze dalla duplice eredità fenomenologica e strutturalista¹². Al centro, la questione del *sujet* come risultato della riduzione fenomenologica da un lato e della «struttura» logico-linguistica che presiede l'«ordine del discorso» dall'altro. Nell'intervista con Raymond Bellour del 1966, così come nell'intervento americano del 1983 intitolato *Structuralism and Post-Structuralism*¹³, la critica di Foucault si rivolge sia all'analisi strutturale che alle teorie fenomenologiche della sog-

¹¹ M. Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo?*, cit., pp. 222-223.

¹² Il primo studio sul concetto di trascendentale rinvia al *Mémoire de DES*, condotto da Foucault nel 1949 sotto la guida di Jean Hyppolite e dedicato a *La constitution d'un transcendentale historique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Sui rapporti di Foucault con Husserl, Merleau-Ponty e Binswanger rinviamo a F. Gros, J. Dàvila, *Michel Foucault lecteur de Kant*, Venezuela, Universidade de Los Andes, 1998, pp. 26-34. Sul tema del trascendentale si rimanda, tra la vasta mole di studi, a P. Amato, *Ontologia e storia. La filosofia di Michel Foucault*, Roma, Carocci, 2011, pp. 43-72. Per la prima fase della ricerca foucaultiana sul concetto kantiano di "trascendentale" si veda, fra gli altri, il contributo di A. Angelini, *Dal campo trascendentale al dispositivo. Foucault e la ricerca del concreto tra esistenzialismo e post-strutturalismo*, in M. Iofrida (a cura di), *Ecologia, decrescita, dispositivo*, Modena, Mucchi, 2018, pp. 105-120. Cfr. anche P. Cesaroni, *La questione del trascendentale nell'archeologia di Michel Foucault*, in G. Rametta (a cura di), *Metamorfosi del trascendentale. Percorsi storici tra Kant e Deleuze*, Padova, Cleup, 2008; C. Koopman, *Historical Critique or Transcendental Critique in Foucault. Two Kantian Lineages*, «Foucault Studies», 8 (2010), pp. 100-112.

¹³ Cfr. M. Foucault, *Structuralism and Post-Structuralism*, entretien avec G. Raullet, «Telos», XVI (1983), 55, pp. 195-211; DÉ, IV, pp. 431-457; trad. it. di M. Bertani, *Strutturalismo post-strutturalismo*, in M. Bertani (a cura di), *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, Torino, Einaudi, 2001.

gettività, rilette attraverso la *Daseinanalyse* di Ludwig Binswanger e l'esistenzialismo di Martin Heidegger. È stato Kant a fondare una riflessione sulla finitudine sganciata da un'«ontologia dell'infinito»¹⁴ e a raddoppiare lo «sforzo di una riflessione trascendentale con una costante accumulazione di conoscenze empiriche sull'uomo»¹⁵. Ciò che la critica enuncia come rapporto fra attività e passività, l'*Antropologia* lo descrive lungo una «dispersione temporale che non si compie mai e non è mai cominciata»¹⁶. Dallo spessore storico-esistenziale dell'antropologia emerge una meditazione sui limiti del conoscere e dell'agire umano, ma anche un'«attitudine» (*attitude*) critica, raccolta in «qualcosa che non è né l'animale umano, né la coscienza di sé, ma il *Menschenwesen*, vale a dire al contempo l'essere naturale dell'uomo, la legge della sua possibilità, e il limite *a priori* della sua conoscenza»¹⁷. All'unità della sintesi conoscitiva subentra un'arte (*Kunst*) dell'esistenza da sottoporre alla prova del mondo:

Il tempo della *Critica*, forma dell'intuizione e del senso interno, offriva la molteplicità del dato solamente attraverso un'attività costruttrice già all'opera; offriva il diverso solo in quanto già dominato nell'unità dell'io penso. Il tempo dell'*Antropologia* è invece garantito da una dispersione che è insormontabile; infatti non si tratta più della dispersione del dato e della passività sensibile, ma di quella dell'attività sintetica rispetto a se stessa. [...] Nella *Critica* il tempo si rendeva trasparente a un'attività sintetica, che non era a sua volta temporale, poiché era costitutiva; nell'*Antropologia* il tempo, impietosamente disperso, offusca, rende impercettibili gli atti sintetici, e sostituisce alla sovranità della *Bestimmung* (determinazione) l'incertezza paziente, fragile, compromessa di un esercizio che si chiama *Kunst* (arte)¹⁸.

Come l'«Io penso» della sintesi conoscitiva si confronta con le sintesi inconse di un «Io sono», coinvolto nello spessore concreto dell'esistenza, così il soggetto della fenomenologia, «punto origina-

¹⁴ M. Foucault, *Introduzione a Antropologia*, cit., p. 91.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ivi*, pp. 68-69. Sul concetto di *a priori* storico come campo d'esperienza su cui insiste lo sguardo clinico delle scienze, cfr. M. Foucault, *Naissance de la clinique: une archéologie du regard médical*, Paris, PUF, 1963; trad. it. cura di A. Fontana, *Nascita della clinica*, Torino, Einaudi, 1998.

¹⁷ M. Foucault, *Introduzione a Antropologia*, cit., pp. 77, 88.

¹⁸ *Ivi*, pp. 66-67. Nelle parole di M. Fimiani, *Foucault e Kant. Critica clinica etica*, Napoli, Città del Sole, 1997, pp. 130-131: «È, dunque, nell'esercizio della *Kunst*, di un'effettiva arte della vita, che prende corpo la vita di un *Vermögen*, di un potere, non più affidato al suo indeffabile uso trascendentale, ma sospeso [...] tra lo "spessore del divenire" e il compito etico».

rio a partire dal quale la libertà si fa mondo»¹⁹, si iscrive nell'«*a priori* storico» che fonda la «struttura multipla» dell'esistenza umana.

Da questa tensione fra l'«organo» trascendentale della conoscenza e il «fatto umano» come elemento irriducibile al «settore oggettivo di un universo naturale» emergono le cosiddette «scienze umane» indagate in *Les Mots et les Choses* (1966). L'«archeologia dei saperi» non si riduce né a una semplice ricostruzione storica dei sistemi scientifici, né all'analisi formale dei loro enunciati o strutture linguistiche. Per «archeologia» si intende piuttosto la raccolta di documenti, pratiche e protocolli sperimentali che formano l'«*a priori* concreto» degli enunciati di verità sull'uomo²⁰. I diversi regimi disciplinari – storia, filosofia, economia, biologia, linguistica – forniscono l'*architecture conceptuelle* dell'*a priori* storico dei campi d'esistenza – vita, lavoro, linguaggio – presi in oggetto dalle scienze: storia naturale, analisi delle ricchezze, grammatica generale, che saranno tradotte fra Sette e Ottocento in biologia, economia politica, linguistica. Questi sono i saperi che danno forma a una nuova combinazione fra strutture linguistiche e dispositivi sociali; gli apparati di sapere insistono sui campi «quasi trascendentali» d'esistenza e plasmano il vuoto di sostanza metafisica cui la tradizione filosofica ha assegnato il termine «uomo». Condizione pre-soggettiva che delimita la posizione del soggetto parlante e conoscente all'interno delle scienze, l'*a priori* foucaultiano ripete «l'*a priori* della *Critica* nell'originario, cioè in una dimensione veramente temporale»²¹. L'individuo vive, parla, lavora secondo leggi biologiche, linguistiche, economiche che egli stesso autorizza in quanto «soggetto», o «Io penso», perno dell'«architettura» della «ragion pura»; l'«uomo» è l'oggetto studiato dalle scienze, o l'evento «finito»²², posto fra l'*homme* dei *savoirs* e il *sujet* che pone la domanda sulle condizioni di possibilità della conoscenza. Della coscienza rappresentativa kantiana questo «strano allotropo» empirico-trascendentale esprime il «sistema di dispersione»:

¹⁹ M. Foucault, *Introduction* à L. Binswanger, *Le rêve et l'existence*, Paris, Desclée de Brouwer, 1954.

²⁰ M. Foucault, *Réponse au cercle d'épistémologie*, «Cahiers pour l'analyse», 9 (1968), pp. 9-40; DÉ, I, pp. 696-731.

²¹ M. Foucault, *Introduzione a Antropologia*, cit., p. 69.

²² M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969; trad. it. di G. Bogliolo, *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, Milano, Rizzoli, 1994, p. 49.

Occorreva che le sintesi empiriche fossero fondate altrove che nella sovranità dell' "Io penso". Occorreva cercarle proprio là dove tale sovranità trova il proprio limite, cioè nella finitudine dell'uomo, finitudine che caratterizza sia la coscienza sia l'individuo che vive, parla, lavora. Kant aveva già formulato tutto questo nella *Logica*, allorché aveva aggiunto alla propria trilogia tradizionale un'ultima domanda: le tre domande critiche (Che cosa posso sapere? Che cosa devo fare? Che cosa mi è consentito sperare?) vengono pertanto riferite e "addebitate" a una quarta domanda: *Was ist der Mensch?*. Tale domanda, lo abbiamo veduto, traversa il pensiero fin dagli inizi del XIX secolo: infatti essa effettua, di nascosto e anticipatamente, la confusione tra empirico e trascendentale di cui Kant aveva pur indicato la separazione. Con essa si è costituita una riflessione di livello misto, tipica della filosofia moderna²³.

Non esiste né un prima né un dopo dei discorsi e delle pratiche che formano la soggettività, il linguaggio essendo il dispositivo piuttosto che l'espressione di un'intenzionalità cosciente. Sono i sistemi linguistici, economici, giuridici, epidemiologici, demografici a unificare e al tempo stesso disperdere l'*homme* come «totalità in divenire». Pensare l'«uomo» significa indagare le «dispersioni enunciative» di un'«analitica della finitudine» che due scienze in particolare, psicoanalisi ed etnologia, portano alla luce. La prima assume l'esperienza limite della morte come punto di articolazione fra legge, desiderio e linguaggio; la seconda rinvia alla struttura linguistico-sociale come chiave di intelligibilità della costituzione dell'individuo. Entrambe sono «contro-scienze» poiché non interrogano l'uomo ma le cause che ne rendono possibile il sapere; entrambe attraversano l'«intero campo del sapere in un movimento che tende a raggiungere i limiti»²⁴. L'*episteme* moderna, di cui l'*archéologie* sonda la crisi, disperde il proprio oggetto – l'*homme* – nelle alterazioni dei tessuti corporei generate dalle malattie, nel sistema degli scambi economici e linguistici, nell'erosione che la ragione patisce in forza di quell'«impossibile» che è la follia, sublimato in forma simbolica dalla lirica. Come la follia eccede le partizioni logiche della ragione, così la morte è il termine ultimo della resistenza che i tessuti del corpo, oggettivati dallo sguardo clinico, oppongono alla «forma visibile della vita»²⁵. La lirica, infine, non contraddice ma contesta e «annulla» la ragione discorsiva come «erosione indefinita

²³ M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., p. 366.

²⁴ Ivi, p. 404.

²⁵ M. Foucault, *Nascita della clinica*, cit., p. 167.

del fuori»²⁶. L'uomo ha composto la propria figura, scrive Foucault, solo quando il linguaggio, interno alla «rappresentazione e per così dire dissolto in questa, se ne liberò frammentandosi»²⁷. Di qui il «passaggio al limite» esplorato negli anni '60 in chiave simbolica dalla letteratura. Nelle scritture trasgressive di Sade, Mallarmé, Joyce, Kafka, Artaud, Bataille, Roussel, Blanchot, Foucault ritrova sistemi di pensiero perfettamente logici, ma «strutturalmente esoterici» rispetto all'«ordine del discorso», strutturati cioè come un linguaggio "altro" dal linguaggio della ragione di cui trasgrediscono le leggi mimandone i nessi e le articolazioni. Così l'enciclopedia cinese di Borges, posta in apertura di *Les Mots et les Choses*, riproduce ed eccede la razionalità enciclopedica della ragione moderna²⁸. La «morte dell'uomo», annunciata al termine di *Les Mots et les Choses*, rinvia al «pensiero del fuori» come passaggio al limite su cui ritornerà la riflessione degli anni '70 e '80 in merito alle tecniche di conoscenza di sé. Occorre «demistificare l'istanza globale del reale come totalità da restituire», dichiara Foucault in un'intervista²⁹. È questo l'«atteggiamento limite» o *ethos* filosofico che Foucault proietterà sulla «morte dell'uomo» evocando in *What is Enlightenment?* la figura del disegnatore Constantin Guys, amato da Charles Baudelaire, come esempio dell'atteggiamento critico della

²⁶ M. Foucault, *La pensée du dehors*, Paris, Fata Morgana, 1986; trad. it. di V. Del Ninno, *Il pensiero del fuori*, Milano, SE, 1998, p. 24. Cfr. anche Id., *La pensée du dehors*, «Critique», 229 (1966); DÉ, I, pp. 520. Sul «pensiero del fuori» rinviamo alle fondamentali riflessioni di M. Blanchot, *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard, 1968. Per l'attraversamento foucaultiano della parola poetica come il «fuori» della razionalità discorsiva, *Dire et voir chez Raymond Roussel*, «Lettre ouverte», 4 (1962), pp. 38-51; DÉ, I, pp. 233-243; *Préface à la transgression*, «Critique», pp. 195-196; *Hommage à Georges Bataille*, 1963, pp. 751-769; *Le langage à l'infini*, «Tel quel», 15 (1963), pp. 44-53; DÉ, I, pp. 261-289. Utile la bibliografia contenuta nel volume di J.-F. Favreau, *Vertige de l'écriture. Michel Foucault et la littérature (1954-1970)*, Lyon, ENS, 2012, pp. 403-412.

²⁷ M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., p. 412.

²⁸ Già il *Prospectus* dell'*Encyclopédie* di Diderot e D'Alembert aveva presentato i limiti di un ordine alfabetico delle conoscenze che rappresenta solo uno fra gli innumerevoli modi di organizzare il sapere. Di qui le immagini del «mare», della «catena», del «labirinto», che esprimono già per i *Philosophes* le difficoltà intrinseche al progetto di una mappa universale del sapere, promessa dal progetto enciclopedico. Sulle metafore dell'ordine (e del disordine) che attraversano il progetto enciclopedico rimandiamo al contributo di M. Spallanzani, *L'arbre et le labyrinthe. Descartes selon l'ordre des Lumières*, Paris, Champion, 2009, pp. 389-417, nonché alla ricostruzione storico-concettuale di F. Farinelli circa lo sviluppo e la crisi delle forme di rappresentazione dello spazio in età moderna: *Crisi della ragione cartografica*, Torino, Einaudi, 2009, in particolare pp. 42-43.

²⁹ M. Foucault, *La poussière et le nuage*, in M. Perrot (dir.), *L'impossible prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIXe siècle*, Paris, Seuil, 1980, pp. 29-39; trad. it. *La polvere e la nuvola*, «aut aut», 181 (1981), pp. 45-54; ora in P. Dalla Vigna (a cura di), *Poteri e strategie*, Milano, Mimesis, 1994, pp. 89-102.

sensibilità moderna. L'artista trasfigura infatti il mondano attuando un «gioco difficile tra la verità del reale e l'esercizio della libertà»³⁰. L'artista-esteta è colui che raccoglie gli esiti dell'inchiesta storico-archeologica sull'apparizione e la scomparsa dell'uomo nel campo del sapere appellandosi a una riconfigurazione estetica dell'esistenza.

3. *Etica, estetica, artificio. Kant con Baudelaire*

Per «morte dell'uomo» occorre intendere, alla luce dell'indagine archeologica foucaultiana degli anni '60, la fine di un certo concetto metafisico di uomo, ciò che la tradizione filosofica definisce "animale dotato di *logos*", centro dell'essere e del conoscere. La ricognizione delle strutture epistemico-disciplinari dell'età moderna permette di riscrivere una storia o un'ermeneutica del soggetto, secondo il titolo di uno degli ultimi corsi di Foucault³¹, concependo l'uomo come il vivente che fa esperienza di sé nelle tecniche. Di qui lo statuto ancipite della razionalità illuminista: come "metafisica" da un lato, se con questo termine si indica la «storia naturale della mente» che, partendo da Locke, fonda l'albero enciclopedico delle scienze fino all'«organo» trascendentale della ragione kantiana; come critica, dall'altro, che opera un taglio o una «diagonale» nel tempo marcando l'uscita (*Ausgang*) da ciò che *nous a fait être ce que nous sommes*:

Si vede emergere un nuovo modo di porre il problema della modernità, non più in un rapporto longitudinale con gli antichi, ma in quello che potrebbe esser chiamato un rapporto "sagittale" con la propria attualità [...]. La *Aufklärung* è un periodo, un periodo che formula da sé il suo motto, il suo precetto, e che dice quello che deve fare, sia rispetto alla storia generale del pensiero, sia rispetto al suo presente e alle forme di conoscenza, di sapere, di ignoranza, di illusione in cui essa può riconoscere la sua situazione storica [...]. Non si tratta di un'analisi della verità, ma di quella che potrebbe essere definita un'ontologia del presente, un'ontologia di noi stessi³².

³⁰ M. Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo?*, cit., p. 570.

³¹ Cfr. M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Édition établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana par F. Gros, Paris, Seuil/Gallimard, 2001; trad. it. di M. Bertani, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France, 1981-1982*, Milano, Feltrinelli, 2003. Sulla tema della soggettività e i suoi processi di costituzione cfr. D. Trombadori, *Colloqui con Foucault* (1978), Roma, Castelvecchi, 1999, pp. 83-84.

³² M. Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo?*, cit., pp. 255-256, 261.

Il modo in cui è stato posto il problema dell'*Aufklärung* fra XIX e XX secolo, sostiene Foucault, è contrassegnato da uno scambio incrociato («chiasma») tra il versante tedesco della critica, che insiste sui rapporti fra razionalità e potere, e il versante francese. Quest'ultimo si divide tra una «filosofia del soggetto», che discende dalla fenomenologia e dall'esistenzialismo sartriano, e una «filosofia del concetto»³³, rivolta alle trasformazioni del pensiero scientifico tra XVIII e XX secolo. La centralità del presente, che Kant individuava nella Rivoluzione francese chiedendosi se esista un progresso costante nel genere umano, si traduce nello sforzo di modificare i rapporti fra potere e verità. Con il termine potere, dichiara Foucault, «mi sembra che si debba intendere innanzitutto la molteplicità dei rapporti di forza immanenti al campo in cui si esercitano e costitutivi della loro organizzazione; il gioco che attraverso lotte e scontri incessanti li trasforma, li rafforza, li inverte»³⁴. L'«abilità» o «arte» dell'esistenza discussa nell'introduzione all'*Anthropologie du point de vue pragmatique* si collega così all'evento etico-politico dell'Illuminismo, pensato in senso pratico come un compito di elaborazione e reinvenzione di sé. L'uomo moderno non «parte alla scoperta di se stesso, dei suoi segreti, della sua verità nascosta; è colui che cerca di inventare se stesso»³⁵. In questa capacità di determinarsi alla libertà si ritrova il senso dell'antropologia pragmatica discussa nei primi studi su Kant. Non più l'«uomo» delle scienze umane, ma l'individuo singolare è interpellato in ciò che fa o può «fare di se stesso», parafrasando Kant, in quanto essere libero³⁶. L'uomo è un «animale d'esperienza», catturato in un processo che lo trasfigura aprendo margini d'azione. Ciò che negli ultimi interventi Foucault presente-

³³ Cfr. la traduzione francese della prefazione all'edizione americana di *Le normal et le pathologique*, G. Canguilhem, *La vie, l'expérience, la science*, «Revue de métaphysique et de morale», XC, 1, janvier-mars, 1985. Questi due versanti dell'inchiesta, a cavallo tra fenomenologia ed epistemologia, coinvolgono molti intellettuali, da Gaston Bachelard a Jean Cavailles, da Alexandre Koyré a Georges Canguilhem fino a Jaques Lacan, Philippe Sollers e Maurice Blanchot, per citare solo alcuni fra i maggiori.

³⁴ M. Foucault, *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976; trad. it. di P. Pasquino, G. Procacci, *Storia della sessualità 1. La volontà di sapere*, Milano, Feltrinelli, 2011, p. 82.

³⁵ M. Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo?*, cit., p. 225. Cfr. anche M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, cit., pp. 146-147; *Inutile de se soulever? Le Monde*, 10661, 11-12 mai, 1979; DÉ, II, pp. 790-794. Sul rapporto potere/resistenza e il loro legame necessario, P. Artières, M. Potte-Bonneville, *D'après Foucault. Gestes, luttes, programmes*, Paris, Les Prairies Ordinaires, 2007.

³⁶ I. Kant, *Che cos'è l'Illuminismo?* (1784), in N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu (a cura di), *Scritti Politici*, Torino, Utet, 1998, p. 541.

rà nei termini di un'«etica» o un'«estetica dell'esistenza» consiste in una critica filosofica concepita come prassi trasformatrice, trasversale alle epoche storiche, dall'*epimeleia heautou* dei filosofi antichi³⁷ al *Sapere aude!* kantiano. Nell'intervento *Qu'est-ce que la critique?*, tenuto alla Sorbona nel 1978, l'attenzione si rivolge così ai rapporti «differenziali» fra eventi non riconducibili a un *telos* o a una razionalità della storia, ma dipendenti dal campo di forze che opera nel presente:

Desoggettivare la questione filosofica ricorrendo al contenuto storico [...]. Non è perché si privilegi il XVIII secolo che ci imbatte nel problema dell'*Aufklärung*; direi piuttosto che ponendo il problema *Che cos'è l'Aufklärung?* si giunge allo schema teorico della nostra modernità. Non si tratta di sostenere che i Greci del V secolo rassomigliano ai filosofi del XVIII secolo [...] ma tentare di capire a quali condizioni [...] si possa applicare a qualsiasi momento storico la questione dell'*Aufklärung*, vale a dire il rapporto fra potere, verità e soggetto³⁸.

All'«uomo» della tradizione metafisica e a un'idea di «storia» concepita come catena ordinata di eventi subentra, sulla scorta di Nietzsche, una pratica genealogica o d'*événementialisation*³⁹ che fa dei concetti di evento e soggetto processi di temporalizzazione e soggettivazione, sganciati da strutture universali di senso: «non possiamo più credere che alla radice del tempo della storia ci sia una sorta di evoluzione biologica che contiene e reca con sé tutti i fenomeni e tutti gli eventi, poiché, in realtà, ci sono delle durate molteplici, ciascuna delle quali è portatrice di un determinato tipo di eventi»⁴⁰.

³⁷ Cfr. P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Études augustiniennes, 1986.

³⁸ M. Foucault, *Illuminismo e critica*, cit., p. 51.

³⁹ Cfr. M. Foucault, *Table ronde du 20 mai 1978*, in M. Perrot, *L'impossible prison*, cit., pp. 40-56; DÉ, II, pp. 839-853; Nietzsche, *la généalogie, l'histoire*, in Id. (dir.), *Hommage à J. Hyppolite*, Paris, PUF, 1971, pp. 145-172; trad. it. di A. Fontana, P. Pasquino e G. Procacci, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in *Il discorso, la storia, la verità*, cit., pp. 43-64. Cfr. i lavori di J. Revel, *Foucault, une pensée du discontinu*, Paris, Mille et une nuits, 2010, pp. 92-103, e S. Righetti, *Foucault interprete di Nietzsche. Dall'assenza d'opera all'estetica dell'esistenza*, Modena, Mucchi, 2012.

⁴⁰ M. Foucault, *Rekishi heno kaiki (Revenir à l'histoire)*, conférence prononcée à l'Université de Keio le 9 octobre, 1970. Texte établi à partir d'un dactylogramme revu par M. Foucault, «Paideia», II (1972), pp. 45-60; DÉ, II, pp. 268-281, trad. it. di M. Bertani, *Ritornare alla storia*, in *Il discorso, la storia, la verità*, cit., pp. 98-99. Cfr. anche *What is Enlightenment?*, cit., p. 570. Il modello dell'*usage généalogique* della storia è chiaramente ispirato a Nietzsche, ma anche a Henri de Boulainvilliers, storico e filosofo eclettico della prima metà del Settecento, indagato da Foucault in *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France, 1975-1976*, Paris, Seuil-Gallimard, 1997; trad. it. a cura di M. Bertani, A. Fontana, *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France, 1975-1976*, Milano, Feltrinelli, 1998. Si rimanda anche alle riflessioni di M. de Cer-

In tutte le società, spiega Foucault, esistono tecniche che permettono di effettuare operazioni sui corpi, i pensieri, le condotte, culminanti in una trasformazione di sé⁴¹. Questa tensione è espressa nel passaggio dalla cultura antica al mondo cristiano, che in *Histoire de la sexualité* fa del potere un'istanza produttiva, anziché soltanto repressiva dei discorsi sull'identità e i desideri degli individui. Di tali «tecniche» fa esperienza anche la figura del *dandy* citata in *What is Enlightenment?*. L'esercizio estetico evocato da Baudelaire nelle celebri pagine di *Le Peintre de la vie moderne* esalta l'immaginazione creatrice come attività di trasfigurazione ed eternizzazione del reale: la «modernità è il transitorio, il fuggitivo, il contingente, la metà dell'arte, di cui l'altra metà è l'eterno e l'immutabile»⁴². L'immaginazione non riproduce ma esplora nuove zone dell'essere trasfigurando l'intera realtà nella visione del pittore della vita moderna. Mentre il *flâneur* si limita a riconoscere il carattere transitorio del momento presente, la creazione artistica lo trasfigura mettendosi all'opera, come l'incisore Constantin Guys, quando il «mondo intero s'immerge nel sonno»⁴³. La trasfigurazione estetica non è in questo senso «annullamento del reale», ma al contrario un atto di creazione da rivolgere in primo luogo verso se stessi. L'originalità dell'esistenza è un bene da conquistare, un bene artificiale che richiede un'attenzione e una cura «sovranaturali»: le tecniche di modificazione di sé devono condurre a uno stato di perfezione o «potere soprannaturale»⁴⁴; la natura «rozza e immonda», cui si oppone la disciplina dispotica dell'eleganza, indica la rivolta dell'uomo moderno verso il proprio corpo, i propri comportamenti e le proprie passioni, plasmati e disciplinati da un ascetismo estetico che fa di essi un'opera d'arte. Di qui la circolarità fra etica ed estetica: spostare la considerazione sull'arte dal piano

teau (*L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, p. 152) sul lavoro dello storico: «Il semble qu'on doive concevoir, comme le motrent des recherches actuelles en sciences humaines, la possibilité de systèmes distincts et combinés, sans avoir à introduire dans leur analyse le support d'une réalité originaria et unitaire». Lo stesso De Certeau (*L'invention du quotidien 1. Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1990, p. 79) sottolinea che una società non si riduce a un tipo dominante di procedure, articolandosi piuttosto in molteplici pratiche «minori»: «C'est dans cette multiple et silencieuse "reserve" de procédures que les pratiques "consommatrices" seraient à chercher».

⁴¹ Cfr. M. Foucault, *Sexuality and Solitude*, «London Review of Books», III (1981), 9, pp. 3-6; trad. fr. di F. Durand-Bogaert, *Sexualité et solitude*, DÉ, IV, pp. 168-178; trad. it. *Sessualità e solitudine*, in *Archivio Foucault*, 3, cit., p. 147.

⁴² C. Baudelaire, *Il pittore della vita moderna*, cit., p. 288.

⁴³ Cfr. M. Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo?*, cit., p. 224.

⁴⁴ Cfr. M. Foucault, *Sessualità e solitudine*, in *Archivio Foucault*, 3, cit., p. 147.

dell'estetica al piano dell'etica significa disancorare il "fare artistico" dalla subordinazione all'opera (*poiesis*) pensata come fine (*telos*) dell'operare (*praxis*), a vantaggio di una concezione dell'agire che trova in se stesso il proprio fine secondo le diverse nature o tecniche in cui si esplica. Viceversa, l'etica è pensata come un gesto estetico attraverso cui la fabbrica del corpo esprime se stessa in quanto produzione artistica.

Per lui [Baudelaire] essere moderno non significa riconoscere e accettare questo movimento perpetuo; al contrario, significa assumere un certo atteggiamento rispetto a questo movimento; e questo atteggiamento deliberato e difficile consiste nel riaffermare qualcosa di eterno [...]. La modernità non è un fatto di sensibilità al presente che fugge; è una volontà di "eroicizzare il presente"⁴⁵.

Foucault assume così l'estetica baudelairiana come reagente chimico della modernità. Eternità e contingenza sono le due componenti di questa «elaborazione complessa e ostica»⁴⁶. L'elemento eterno e «invariabile, la cui quantità è oltremodo difficile da determinare», incrocia l'elemento «relativo, occasionale»⁴⁷, determinato dalle mode, dalle passioni e dai costumi di un'epoca. Promuovendo l'accordo fra i due poli dell'eternità e della contingenza, l'atto di creazione si configura come anti-natura:

[La trasfigurazione] è il gioco difficile tra la verità del reale e l'esercizio della libertà; le cose "naturali" vi diventano "più che naturali", le cose "belle" vi diventano "più che belle" e le cose singolari appaiono "dotate di una vita entusiasta come l'anima dell'autore". Per l'atteggiamento moderno, il grande valore del presente è indissociabile dall'accanimento con cui lo si immagina, con cui lo si immagina diversamente da com'è e lo si trasforma, non per distruggerlo, ma per captarlo in quello che è. La modernità baudelairiana è un esercizio in cui l'estrema attenzione al reale è messa a confronto con la pratica di una libertà che rispetta quel reale e, al tempo stesso, lo violenta⁴⁸.

Se l'arte può essere considerata a partire dall'etica è perché entrambe rinviano all'ingegno e all'immaginazione quali strumenti di un uso creativo della vita. Il loro compito è duplice: decifrare gli ordini discorsivi che catturano l'esistenza singolare e fornire un'*épreuve*

⁴⁵ Ivi, p. 223.

⁴⁶ M. Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo*, cit., p. 225.

⁴⁷ C. Baudelaire, *Il pittore della vita moderna*, cit., p. 280.

⁴⁸ M. Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo*, cit., pp. 224-225.

*d'événementialisation*⁴⁹, ossia una decisione da prendere su di sé. L'ascetismo dell'esistenza estetica è un'opera d'arte che si colloca non al di là dell'«istante presente, né alle sue spalle, ma in esso»⁵⁰.

Analisi dei dispositivi di assoggettamento e *indocilité réfléchie*: fra questi due poli si gioca il recupero foucaultiano dell'*Aufklärung* allo specchio di un'estetica come arte dell'esistenza. L'Illuminismo è sottratto alla storia per divenire il «sintomo» della differenza fra ciò che siamo e la decisione di essere altrimenti, o fra ciò che possiamo conoscere della nostra identità e come poterla trasformare.

4. Conclusioni

Com'è noto, la rottura con la categoria di "soggetto" quale perno della rappresentazione cosciente e il rilancio di un'idea di libertà come invenzione etica ed estetica hanno reso eccentrica e problematica la posizione di Foucault rispetto alle grandi tradizioni filosofiche del Novecento – marxismo, fenomenologia, strutturalismo – con cui il filosofo ingaggiò un confronto serrato⁵¹. Non meno controversa apparve la tesi della «morte dell'uomo», ricostruita attraverso una metodologia della ricerca storico-filosofica che si dota di pratiche disciplinari diverse⁵². L'archeologia dei sistemi di sapere, inaugurata negli anni '60, culmina in un "gesto" di trasformazione da compiere su di sé – l'Illuminismo stesso, inteso come luogo ideale di una riflessione sulle strutture di sapere e di potere che definiscono l'«adesso» in cui siamo coinvolti. Etica ed estetica sono due facce complementari di un'attitudine critica intesa come indagine sulle forme di ordinamento dei saperi e delineazione di strategie di resi-

⁴⁹ Cfr. M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique?*, cit., pp. 47-48.

⁵⁰ M. Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo?*, cit., p. 223.

⁵¹ «Non sono mai stato né freudiano, né marxista, né strutturalista» [*Strutturalismo e post-strutturalismo*, cit., p. 306], reagiva polemicamente Foucault, contestando anche l'immagine dell'intellettuale-coscienza incarnata dall'esistenzialismo sartriano. Significativa è l'intervista con R. Yoshimoto, dal titolo *La méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme*, entretien avec R. Yoshimoto, 25 avril 1978; trad. fr. di R. Nakamura, Umi, juillet 1978, pp. 302-328; DÉ, III, pp. 595-618.

⁵² Note sono le critiche di Jürgen Habermas alla teoria della soggettività foucaultiana, bollata come un «irrazionalismo» inaccettabile. Cfr. *Une flèche dans le cœur du temps présent* (1984), trad. in «Critique», 471-472 (1986), pp. 794-799. Altrettanto duramente Jean-Paul Sartre annovera Foucault fra le ultime «barriere» innalzate dalla borghesia contro Marx. Cfr. J.-P. Sartre, *Jean Paul Sartre répond*, «L'Arc», 30 (1966), pp. 91-92.

stenza⁵³. L'aggancio di Kant a Baudelaire è al centro di questo plesso di determinazioni: il concetto di critica costituisce infatti il termine medio fra l'archeologia dei sistemi di sapere e la postura etica che assume l'esistenza come arte o creazione permanente di sé; ad essa si legano la responsabilità e il governo degli altri. Se si ha una buona cura di sé stessi, dichiara Foucault in una delle ultime interviste, se si conosce «ciò di cui si è capaci», allora non «sarà possibile abusare del proprio potere sugli altri»⁵⁴.

L'estetica del *dandy* baudelairiano si innesta nella riflessione foucaultiana sulle *Lumières* come tensione fra le norme e i poteri che vigono in una data epoca storica e il gesto critico che li trasfigura nel presente. La posizione del soggetto si modifica a sua volta: «nella verità, e nell'accesso a essa, c'è qualcosa che realizza il soggetto stesso, che realizza l'essere stesso del soggetto, o che lo trasfigura»⁵⁵. Recentemente, Lois McNay ha sostenuto che la cura e la costruzione estetica di sé presuppongono una filosofia del soggetto autoreferenziale⁵⁶, critica ribadita da Anthony Elliot: le forme di costruzione estetica e autogoverno foucaultiane rinviano a una «versione individualista del sé», incapace di radicarsi nell'incontro con l'altro⁵⁷. Paul Veyne ed Étienne Balibar rilanciano al contrario il carattere relazionale e storico-materiale delle pratiche discorsive⁵⁸.

Assegnare all'arte il compito di abolire l'opera in nome dell'arte o degli usi che veicolano la potenza d'agire del corpo: all'estetica dell'esistenza compete la verità etica della cura di sé e degli altri, sempre in rottura e al tempo stesso dipendente dai dispositivi di cui invoca la liberazione.

⁵³ M. Foucault, *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France 1980-1981*, Édition établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana, par F. Gros, Paris, Seuil/Gallimard, 2014; trad. it. di D. Borca, C. Troilo, *Soggettività e verità. Corso al Collège de France 1980-1981*, Milano, Feltrinelli, 2017, pp. 241-242, 245.

⁵⁴ M. Foucault, *Le retour de la morale*, entretien avec G. Barbedette et A. Scala, 29 mai, 1984, «Les Nouvelles, littéraires», 2937 (1984), pp. 36-41, DÉ IV, in *Archivio Foucault*, 3, cit., p. 281.

⁵⁵ M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 18.

⁵⁶ Cfr. L. McNay, *Foucault. A Critical Introduction*, Cambridge, Polity, 1994, p. 153.

⁵⁷ Cfr. A. Elliott, *I concetti del sé* (2007), trad. it. di B. Del Mercato, Torino, Einaudi, 2010, pp. 131-140.

⁵⁸ Cfr. P. Veyne, *Foucault révolutionne l'histoire*, in Id., *Comment on écrit l'histoire, essai d'épistémologie*, Paris, Seuil [1971], 2002, pp. 383-429; É. Balibar, *Passions du concept. Épistémologie, théologie et politique. Ecrits II*, Paris, La Découverte, 2020, pp. 191-214.