

archeologia filosofica



laboratorio

www.archeologiafilosofica.it

laboratorio@archeologiafilosofica.it

Paolo Vernaglione Berardi

Giornalismo filosofico

Un saggio apparso sulla rivista on-line “Materiali Foucaultiani”, alcune recensioni pubblicate su “Alfabeta2” tra 2013 e 2015 e alcune sul sito web del Laboratorio costituiscono questa raccolta. E’ un tentativo di tematizzare un genere che ha a che fare con la militanza filosofica, o meglio con l’esercizio della critica che tuttavia si dispone in controtempo rispetto all’attualità che vorrebbe raccontare...Ed è un genere in progress le cui questioni sono esposte in un condensato di passato e presente, che è più un cortocircuito della cronologia veloce in cui testi, immagini e discorsi sono oggi consumati, che un resoconto di fatti che interrogano il presente... (maggio 2017)

Edizioni di “archeologia filosofica”

Paolo B. Vernaglione

Il giornalismo filosofico come genere della critica

Delimitare un'ontologia del presente, ricominciare dalla critica come strumento "povero" per dirla con Benjamin, fare della critica il fuoco delle preoccupazioni e degli addensamenti di pensiero come delle dispersioni e delle traiettorie di esodo dalla infelice esistenza nel capitalismo, sembra essere il contenuto più adeguato del giornalismo filosofico.

Se ne volessimo dare una prima definizione diremmo che esso, come effetto ibrido di cronaca e pensiero, prevede una grammatica dei concetti, l'esibizione di un ambito in cui una logica delle connessioni ha modo di dichiararsi. Indaga inoltre un'analitica dei rapporti tra poteri, saperi e soggetti in orbite del pensiero intorno a un nucleo stabile di informazione.

Fare giornalismo filosofico significa, alla luce del compito che il presente affida a una generazione, e in cui, ancora con Benjamin, si scopre il senso di eventi fino ad oggi incomprensibili, correre una via che si fa largo nella riflessione filosofica senza esserne condizionata, nel tentativo di produrre informazione su ciò che è ritenuto credibile, a dispetto dell'evidenza, dei modi di informare, della volontà di comunicare o di essere connessi.

Giornalismo filosofico non è dunque filosofia nelle pagine "cultura" dei grandi quotidiani, né invero una forma di comunicazione che abbia alle spalle una teoria dei media o un'istituzione professionale; d'altra parte, pur comprendendola, non è ridicibile a una divulgazione alternativa, poiché dovrebbe consistere in primo luogo nella critica alla formazione della "pubblica opinione", operando una rigorosa e sistematica privazione di sapere, realizzando un difetto di informazione, registrando il rifiuto alla comunicazione, per mostrare l'archivio degli eventi di detenzione, delle prassi di contenzione, dei modi di disciplinamento del pensiero; di quella storia dei modi di estorsione del consenso sottratta al dibattito pubblico.

In un eventuale progetto o esperimento il giornalismo filosofico come strumento della critica dovrebbe attraversare i campi rispettivi della riflessione, della cronaca, della formazione, in cui istanze enciclopediche di pubblicità, volontà di sapere ed effetti di verità delle conoscenze disponibili sono congiunti nella promozione di eventi editoriali, nella puntualizzazione di un'argomentazione, nella polemica contro le idee dominanti – laddove hanno possibilità di confliggere con un senso comune, un principio di saggezza, un principio assoluto di responsabilità.

Lastricare una via difficile da manipolare per i centri di orientamento simbolico collettivo, dislocati nelle redazioni dei grandi network, tradizionali e digitali. Asfaltare una strada che si snoda tra i confini sinuosi del sapere filosofico, come

modalità di contrasto alla rinuncia a pensare nel regime dell'informazione; come erosione del capitale simbolico di un'agenda imperativa. Mettersi per questa via avrebbe il senso di un investimento nella vita quotidiana, non nel capitale umano rappresentato da sé e dai propri figli, o nella risorsa monetaria congruente con una carriera, una posizione lavorativa, un ruolo sociale; o infine con un'altrove pensabile, credibile, rappresentabile.

Se ci chiediamo ove può condurre questa strada irregolare, che rasenta l'astrazione senza dirigersi nell'alto dei cieli, che sottrae comunicazione all'evento (che sia la recensione di un libro, una mostra, uno spettacolo o un commento politico), senza privarsi dell'indicazione di una direzione possibile; che non si rivolge a un grande pubblico di consumatori con il fine di ampliare la platea di lettori, ma sprigiona un'intensità di attenzione in, ancora con Benjamin, una sintetica struttura enunciativa.

Se la domanda che la teoria critica dovrebbe farsi nell'orizzonte del giornalismo filosofico verte sul valore di verità di un pensiero, di un'analisi sistematica del presente, di una riflessione idiosincratca sulla storia politica di un paese, una città, un quartiere, quella via stretta e questa domanda sono rispettivamente una strada a senso unico e un segnale di attenzione.

La strada a senso unico è quella dell'esercizio della critica nella dialettica del ricordo e dell'interpretazione. Il segnale di attenzione può essere quello che Wittgenstein ha esemplificato nella differenza tra immagine ed espressione linguistica, tra immagine e immaginazione.

La via del giornalismo filosofico conduce a una dislocazione di saperi in cui giochi linguistici e forme di vita risultano profilati, prima ancora che intrecciati; individuati e adoperati in una costellazione teorica: la strada con le sue indicazioni, la percezione, nel movimento del condurvisi, l'insieme indistinguibile di tracce di espressione e spazi di esistenza.

Dunque il giornalismo filosofico risulta essere il luogo eminente delle differenze di almeno due insiemi discorsivi, due regimi di enunciazione, in un'unica strategia dell'attenzione – poiché si tratta di una sperimentazione il cui tracciato, come per tutti gli enti naturali, si dipana nello scarto con la mappa che li indica.

Ma allora esso è anche luogo di tensione di prassi e filosofia nella forma della loro indistinzione, forma in cui una produzione teorica decide per la contingenza, e un comportamento, una strategia di conflitto assumono una postura sintetica, circoscrivendo un concetto, articolando un contenuto, delimitando un contesto, producendo un'estetica.

L'ambito del giornalismo filosofico si specifica allora come un'ontologia in cui l'individuo è interpretato come altro da se stesso, in cui si rende ragione di come un'identità sia soggetta al divenire; esso traccia una superficie piana nell'analogia della strada con una linea che si inabissa e risale a tratti, ritagliata nel luogo in cui la modernità decide ogni giorno uno sviluppo folle, e dunque il proprio tramonto – e in cui al fondo constatiamo la corruzione dei rapporti tra saperi, poteri e soggetti.

In questo spazio si decide delle sintesi critiche del presente, nei modi della sua indagine, così come si manifestano nelle relazioni tra campi del sapere e governo delle vite; e si appronta un'analisi dei rapporti tra forme di governo e "governo di sé e degli altri". In tal caso, questa forma si assume come compito un'autocritica degli effetti di sapere sulla soggettività.

Ecco allora che un compito storico per generazioni diverse diviene pensabile, apre un campo di positività, oggi sempre più ripiegato su pratiche di controllo e valutazione, nelle scuole e nei luoghi di formazione. Sempre più amplificato dall'informazione in questa chiusura; quasi mai criticato come algoritmo di soggettività governate, quanto più libere.

Una tale fenomenologia dei saperi e il loro capitalistico valore come merce formazione, utile capitale informativo, necessaria norma ordinativa di soggettivazione, rimanda a una pratica archeologica in cui enunciati e reperti di costume, linguaggi codificati e tecniche di coercizione, modelli filosofici e finalità terapeutiche sono assunti in una sintesi, invece che nella loro evidenza individuale, nell'eterogeneità con cui si offrono allo sguardo, nella caotica seduzione di un gioco, in un'affettività da investire, una singolarità da apprezzare.

Ma insieme, in questo ipotetico genere "minore" della produzione di pensiero, la cronaca dell'intelletto, dei suoi movimenti usuali, come degli atti di autoriflessione, dispone un'analisi delle relazioni tra poteri e soggetti: rappresentazione sulla soggettività, degli effetti di verità di quegli enti sparsi che sono le "cose" della modernità, gadget e dispositivi di identificazione, superfici lisce di pubbliche relazioni, territori striati di comunità dimenticate.

In quali forme potrebbe esprimersi il giornalismo filosofico?

Il laboratorio seminariale, il portale dedicato, un insieme di facoltà in un'università della creazione che si accampa tra le rovine dell'università-istituzione e produce modalità di radicamento della formazione; e poi il magazine filosofico di una casa editrice, di un consorzio; archivi on-line per la condivisione di testi, risorse di studio, bollettini aperti.

Con quali oggetti?

Un'analisi del presente consegna allo sguardo della critica la scena della cattura della "natura umana", nelle forme multiple del governo della vita, degli istituti dislocati di autoassoggettamento e nella realizzazione di dispositivi di veridizione che contrassegnano niente di meno che il rapporto degli esseri umani con la facoltà di linguaggio, i caratteri propri della specie, i tratti naturali delle istituzioni sociali: modelli di valutazione (del merito, dell'efficienza, dell'operatività); forme di adesione a una logica imprenditoriale (il bene comune, la difesa di un investimento, la sicurezza familiare); modi di comportamento (ripristino di una morale pubblica dettata dall'austerità, di una sobrietà che urla verso i precedenti fasti post-moderni).

Ma ci consegna anche la criminalizzazione del godimento, la dismissione del piacere sessuale nell'esibizione di una potenza drogata; l'identificazione moralistica di soggetto e desiderio da opporre al godimento di merci in nome del ripristino

dell'equilibrio tra legge e pulsioni, nome del padre e padre reale (laddove la madre rimane in un'esteriorità indiscussa rispetto alla crisi dell'orizzonte simbolico maschile, invece di inverare la disfatta complessiva del nucleo padre-madre-figlio/a).

Tutta una serie di regole da autoapplicare come antidolorifici e balsamici occultano una corporeità dismessa in cui il soggetto cerca di registrare se stesso, di rimuovere strati bucati e piani mancanti di un'identità autistica, nel narcisismo e nella svalutazione di sé. Per contro, una terapeutica della psiche esibisce programmi e fornisce consulenze per una salute ordinata, in cui si leggono tuttavia a chiare lettere gli indici di un'esistenza cui pervenire invece che di una mancanza da ripristinare, un deficit da colmare, un'identificazione paterna, materna, familiare da raggiungere e cui attribuire senso nella biografia personale.

Per riportare alle condizioni della critica questo panorama è necessaria un'operatività che consta di una doppia dinamica: di distacco e di esibizione. Se infatti la modernità si è distinta per la mobilitazione delle masse e, al tramonto, per la connettività degli individui, essere inattuali e disconnessi dalla contingenza costituisce la privilegiata condizione di possibilità dell'evento critico e, probabilmente, una prassi di soggettivazione.

Staccare gli eventi dalla trama in cui sono intessuti, dalle apologie che li celebrano, e osservarne la costellazione per scoprirvi le intensità luminose, i cristalli di singolarità che vi brillano. Sfilarli dal passato per mostrarne l'essere storico; separarli dal mondo per percepirne la mondanità; registrarli nell'archivio della contemporaneità per scoprirne l'unicità. Queste operazioni di ritaglio fanno delle essenze luoghi di conoscenza al fine di indagarne le forze di composizione e i rapporti di solidarietà, così come le polarità volontarie e i regimi discorsivi di cui desideri e disfatte affettive sono costituiti.

Un gesto archeologico consente dunque di cogliere il punto di insorgenza dei fenomeni storici e biografici, la produzione di senso che il passato genera laddove di esso si registra, insieme alla storicità, la faglia ultrastorica, come ha scritto Agamben commentando Dumézil. Si tratta di iniziare da eventi che, in quanto storici, sono singolarità, non riproduzioni di una generalità che si estende su una serie continua o in uno sviluppo lineare, o secondo una teleologia.

Da qui, considerare il presente "per sé", come effetto di un accumulo del quale non si cercherà l'origine bensì l'*archè*, nella stratificazione temporale in cui è divenuto.

Poiché questa origine non originaria è inseparabile dalla fatticità di ciò che accade, è solo in essa che un inizio è reperibile. Ma lo è solo laddove coglie nella storia la soglia del non accaduto in cui consiste l'apprezzamento delle fonti. Tale facoltà, rara perché prevede una fuoriuscita dal campo d'indagine dello storico come del critico e del filosofo, provoca la dissolvenza del velo della tradizione ermeneutica, velo che occulta il punto di insorgenza dell'evento e lo cristallizza in una continuità artefatta, in una razionalizzazione inscalfibile, in un ordine temporale inevitabile.

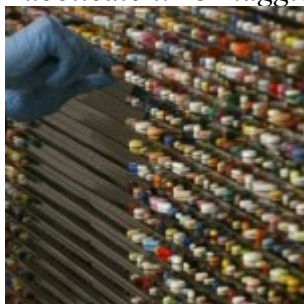
Accedere a tale facoltà vale più di ogni tentativo di narrare se stessi ad esclusione

della storia del mondo e di quello contrario, in cui si è distesa la modernità, del lottare contro i padroni della miseria subordinando la soggettività alla storia. In tal modo prende corpo la possibilità che una biografia singolare, come effetto di un'esteriorità in cui si condensa, non rimanga la storia di un eroe, la misera moltiplicazione retorica in cui l'io trova una gloriosa gratificazione, ma scopra il luogo di contatto tra una soggettività e un evento impersonale.

[Ritorna al forum](#)

Psycho capitale

Publicato il 13 maggio 2013 · in [alfapiù](#), [cinema](#), [società](#) · [3 Commenti](#)



Paolo B. Vernaglione

Effetti collaterali, notevole film di Steven Soderbergh, mette in scena le coordinate del rapporto tra sapere psichiatrico, giochi di verità e capitale finanziario. Come in altri film, da *Sesso*, *Bugie e Videotape* a *Knock out* a *Magic Mike*, corpi e soggetti sono raccontati all'interno delle logiche indifferenzianti dell'accumulazione e dell'estrazione di valore dalle vite.

Qui in un lento rovesciamento di funzioni tra tre personaggi, lo psichiatra, la "folle" e l'industria dello psicofarmaco, che si situano in un'esteriorità irrapresentabile, si racconta la transazione immediata tra un sapere medico, il profitto d'impresa e una generalizzata devastazione delle vite. La tessitura delle immagini realizza un'ontologia del presente che prende avvio dall'uscita dal carcere di un broker condannato per insider trading, e si dipana nelle rispettive posizioni della moglie e della sua ex-psichiatra.

La scena della depressione è esposta nel suo orizzonte di finzione, nella normale realtà cui le cure farmacologiche inducono la psiche, realtà ormai estesa di cui è responsabile una ragione medica ove il rifiuto e la resistenza sono ridotte a patologia e criminalizzate. La strategia sotterranea e vincente di Soderbergh consiste nel mostrarci la sovversione del soggetto femminile al sapere psichiatrico, già da sempre compromesso con i giochi di potere dell'industria della psiche. Il risultato è lo scatenarsi di una violenza *sonnanbolica* - rubricata per lo più come "passaggio all'atto" di un pazzo isolato - ma affatto residuale e per niente solidale con lo statuto di verità imposto dalla cura chimica.

L'ontologia messa in scena dimostra invece che la figura omicida è l'intero mondo, di volta in volta assoggettato e autore della propria soggettivazione, che rovescia sé stesso/a contro dispositivi di controllo esercitati in nome della capitalizzazione delle vite. Da una parte, a scontare l'effetto di delegittimazione sistematica dei singoli sono i corpi, di cui Soderbergh fa la parafrasi, come nel racconto della ex pornstar Sasha Grey in *The girlfriend experience*, ove l'intreccio tra denaro-potere-spettacolo avviene nella più intima e insieme più espropriata delle dimensioni: quella dell'offerta sessuale.

Dall'altra il "passaggio all'atto" costituisce un tentativo di riappropriazione di sé, rivendicazione di una vita singolare, un esodo dagli effetti di controllo intrapreso con una tecnologia del sé estremista, peraltro fieramente avversata dall'imperversante psicobiologia cognitivista. Dunque, nell'epoca del dominio della chimica del cervello è un reale esteriorizzato a imporsi nello spazio-tempo normalmente sconvolto della depressione, nella bianchezza clinica degli ambienti, negli spazi vuoti di uffici e corridoi, che il film adotta come segno unificante dei ribaltamenti di verità di cui siamo testimoni (al pari dell'astrattismo visivo di Soderbergh).

Perchè in quegli spazi e in questi rapporti sono le superfici che contano: i volti monoespressivi, i dettagli delle confezioni di Zoloft, Ziprexa, Ludiomil... gli incontri estenuati, nella conflittuale menzogna che è sempre veritiera, laddove il rapporto di capitale in cui sono situati i regimi di verità dei soggetti è giocato sul filo dell'indecidibilità, oltre l'happy ending. Ciò che ci si mostra è infine questa moderna normalità che perviene a conclusione, nella massima ambiguità della presenza, la magnifica attrice Rooney Mara, nella vita in bilico di Jude Law, psichiatra comprato-venduto-scaricato dalla casa farmaceutica; nella perfetta Catherine Zeta Jones in cui si concretizza la presa sulla nuda vita che la cura antidepressiva involve direttamente nell'esistenza collettiva.

L'intreccio tra ricerca biomedica e ricerca del profitto, che è prassi di soggettivazione, è il comune tempo drogato del presente – quell'eccezione divenuta norma in cui consiste la dipendenza legale da psicochimica; e che registra fuori campo la dissolvenza di una possibile "cura-tipo" psicoanalitica, rifiutata in nome della velocità d'esecuzione del benessere e dell'accesso mercantile alla felicità. Il film gira e funziona perché non è "antipsichiatrico" e introduce una critica non retrograda alla farmacia del capitale.

Non si tratta infatti di disertare l'ospedalizzazione in nome di una decrescita erbivora (o omeopatica?), ma di giocare fino in fondo il regime discorsivo della clinica e del controllo sui corpi; fingendo la verità, sottraendosi alla psichiatria, scegliendo un'analitica della verità, quella che Freud inaugurava alla fine del XIX secolo. Per tale "via lunga" di ricostituzione della psiche c'è forse la possibilità che pratiche di resistenza si abilitino all'interno dell'impero metropolitano, dall'interno della sua "malattia", boicottando il registro della compravendita di brevetti, dell'immediatezza della remissione del sintomo, dell'escalation dei paradisi fiscali.

Per Stefano Cucchi

Publicato il 12 giugno 2013 · in [alfapiù](#), [società](#) · [8 Commenti](#)



Paolo B. Vernaglione

Si rimane rabbiosamente attoniti di fronte alla sentenza che ha assolto i principali responsabili della morte di Stefano Cucchi. Sono uomini di questo Stato, la cui appartenenza è garantita dall'omertà e il cui giudizio d'altra parte non emerge da un processo ma dalla realtà che la sentenza enuncia: che un essere umano è deceduto di fame e di sete e non per le torture a cui è stato sottoposto. Che unici responsabili di questa morte sono i sanitari dell'ospedale Pertini, ove Stefano è stato trasportato in condizioni già gravi e che la sua detenzione tutto sommato era giusta, visto il suo profilo di tossicodipendente.

Può un potere dello Stato, peraltro già screditato per aver giocato con le vite di più generazioni di giovani e non, da ultimo con le sentenze sul G8 di Genova, emettere una sentenza così ridicola e improbabile? Può, in un paese in cui l'ipocrisia e il silenzio colpevole di una società civile coccolata dalla cadaverica politica delle larghe intese è rimasta muta negli anni Settanta dello scorso '900 di fronte alle stragi di Stato, alle morti sul lavoro e agli omicidi politici che dal 1977 al 2011 hanno distrutto il dissenso e i conflitti sociali.

Mentre un uomo che si è dato fuoco ha dato luogo alle rivolte arabe e l'uccisione di un ragazzo nella periferia di Londra ha prodotto i riots con cui un'intera generazione rifiutava di pagare la crisi che l'attuale infame sistema del debito ha generato, qui in Italia una classe politica corrotta e degenerata ha riprodotto sé stessa, calpestando le vite di chi è già pesantemente sanzionato dalla crisi. Di più: giocando sulla supina ipocrisia dei poteri dello Stato il paese è stato anestetizzato e reso inerme di fronte al saccheggio della sfera pubblica sistematicamente attuata dalla rendita con la speculazione finanziaria.

Ecco il risultato di questa politica: l'arroganza indifferente dei pubblici poteri, supportati da enormi interessi privati, verso qualsiasi tentativo di redistribuzione della ricchezza, qualsiasi parola di libertà che revochi in dubbio la legittimità di questa forma spettrale di Stato. Perché una diversa sentenza avrebbe, almeno in questo primo grado di giudizio, dimostrato come la libertà di parola, di espressione e di organizzazione, sbandierata nella retorica costituzionale, venga declinata in maniera sistematica come problema di ordine pubblico, mezzo di gestione della precarietà.

Il copione è sempre uguale: in questo paese si muore di resistenza a pubblico ufficiale e di devastazione e saccheggio. Di tonfa, cariche scellerate, omicidi compiuti dalle forze dell'ordine vivono quei poteri che portano morte. Carlo Giuliani, Marcello Lonzi, Riccardo Rasman, Aldo Bianzino, Gabriele Sandri, Giuseppe Uva, Federico Aldrovandi, Niki Aprile Gatti, Manuel Eliantonio, Carmelo Castro, Stefano Frapporti, Franco Mastrogiovanni e chissà quanti altri sono morti per mano dello Stato, che non esita a proporre il carcere, - e che carceri! - come strumento di

riabilitazione; boccia qualsiasi provvedimento di clemenza e archivia le responsabilità dei mandanti degli omicidi.

Ma è bene ricordare che queste responsabilità non si scontano chiudendo in cella guardie e sottotenenti, generali e colonnelli, con buona pace dei manettari ferventi e dei movimenti giustizialisti. Si scontano facendo giustizia, proponendo la giustizia come rivendicazione sostanziale di pubblico bene, come terreno di lotta in cui può aver luogo la riappropriazione generale della vita, la sua naturale valorizzazione, in questo caso dentro e contro il potere di violazione dello Stato. Ecco perché c'è da chiedersi quale senso può ancora avere il diritto come difesa dei singoli nel tempo dello stato permanente d'eccezione, e chiederselo forse prima di "vestire" con esso i beni comuni.

Perché se ancora c'è speranza di realizzare istituzioni del comune, una res publica dei singoli in cui la giustizia sociale sia il fondamento della legittimità e della libertà, è forse tempo di abbandonare qualsiasi forma del diritto, perché inadeguata ormai nel mediare i conflitti per la vita che i poteri pubblico e privato innescano, sicuri di vincere. Varrebbe invece la pena, come lucidamente affermava Michel Foucault, [“anziché pensare alla lotta sociale in termini di giustizia, mettere l'accento sulla giustizia in termini di lotta sociale”](#).

La vita psichica del potere

Publicato il 29 ottobre 2013 · in [alfapiù](#), [libri](#) · [16 Commenti](#)



Paolo B. Vernaglione

Che vi sia oggi un'urgenza, una impellente necessità, un bisogno fisico di sottrarsi alla legge della colpa e del debito, dei dispositivi di sanzione, di repressione e di lutto associati alla cattiva vita imposta da poteri e istituzioni sovranazionali che sfruttano vite e rapinano risorse materiali e non, è un dato di fatto.

Che questa emergenza si traduca in sistemi di negoziazione, in tentativi di seduzione e in pratiche di securizzazione, anche da parte di quei soggetti politici che declinano il conflitto sociale in opzioni identitarie e prassi organizzative più o meno stabili, è un altro dato di fatto, il cui peso peraltro, nel deserto prodotto da quasi 40 anni di esistenza neoliberale del mondo, è risibile.

Nel doppio vincolo dell'urgenza di libertà e della prassi di omologazione quale che sia, si è per forza spinti a chiedersi quali modi ci siano di sottrarsi alla legge speculativa della soggettivazione e *in equal tempo* alla per lo più inconsapevole inerenza dell'omologazione, in un sapere, in una volontà partecipativa, in una socialità da organizzare a tutti i costi.

Opportuna giunge quindi la ripubblicazione del saggio di Judith Butler, [La vita psichica del potere](#), coincidente tra l'altro con la traduzione della conferenza del 2012 [A chi spetta una buona vita?](#) pronunciata in occasione dell'assegnazione all'autrice del premio Adorno.

La filosofa *queer*, che in questi anni ha offerto una credibile alternativa critica ai dispositivi discorsivi con cui poteri economici, di discriminazione sociale e di invasione simbolica di menti e corpi regnano su vite in via di ulteriore precarizzazione, indica nel tropismo della soggettivazione il luogo di emersione di possibili esodi dalla sistematica quotidiana cattura di affetti e abilità, emozioni e gusti singolari, nell'accordo segreto che ognuna e ognuno statuisce con i poteri da cui è affetto.

Il tropo, cioè quella figura retorica della torsione che produce molteplici significati di uno stesso enunciato e in cui si incontra il doppio vincolo dell'essere soggetti, l'assoggettamento e la soggettivazione, può considerarsi luogo di invenzione delle figure della modernità, laddove essa continua a esercitare la volontà di sapere nello spazio di produzione del potere.

Seguendo la scansione archeologica con cui Michel Foucault ha indagato i rapporti tra poteri e soggetti, tra psichico e sociale, tra materiale e discorsivo, la Butler da anni va compiendo una cartografia critica del sapere filosofico in cui rintracciare lo spazio congruo tra *agency* politica e filosofia prima. In questa soglia si scopre il divenire animale dell'umano, l'esibirsi linguistico della

prassi, la volontà materiale di libertà nei dispositivi di servitù volontaria, sia praticati dai mercati sia da chi vi si oppone.

Dall'esame della coscienza infelice in Hegel a quella "cattiva" in Nietzsche, nel rapporto repressione-identità in Freud e nell'intuizione della malinconia come esito del divenire soggetto dell' "io", oltre che nella teoria dell'interpellazione di Althusser, una topografia della soggettivazione ci restituisce il senso pieno dell'impossibilità cui siamo vincolati: scindere gli effetti delle macchine di assoggettamento dai dispositivi grazie a cui siamo "noi stessi", singolari esseri linguistici esposti alla colpa e al debito, all'autosanzione e al disciplinamento, all'imprigionamento del corpo nell'anima di un "altro" in cui solo si può esistere.

Come Nietzsche scriveva nella *Genealogia della morale*, la coscienza essendo funzione specifica dell'animale istruito a mantenere promesse, il senso di colpa, quella "cosa fosca" che deriva dal debito, trova spazio nell'esercizio del potere da parte del creditore e trova forma nella seduzione della punizione, nella gradevolezza della sanzione presso il debitore.

Nel teatro della volontà come luogo in cui il sociale presuppone lo psichico, si sono inventati l'interiorità e l'io come figura del risarcimento per la mancata estinzione del debito. Lì, con Freud, vige l'attaccamento libidico alla proibizione, il tropo dell'inversione, la gratificazione del piacere frustrato. Lì, con Foucault, la misura dell'assoggettamento si rende parzialmente apprezzabile come prassi di soggettivazione, bisogno di liberazione, desiderio di condivisione. Nel dispiegarsi del quadro teorico che Butler compone, queste figure della modernità trapassano nella critica dell'identità di genere, che "lo spirito dell'epoca" più che la teoria femminista o la teoria critica, ha reso praticabile.

Sulla scorta dell'epistemologia *disidentificante* degli scorsi anni Sessanta, filosofi e militanti gay come Hocquenghem, e oggi Bersani, Edelman, queer come Teresa De Lauretis, la cui opera rappresenta una imprescindibile pietra miliare nella storia della teoria GBLTQI e nel pensiero critico, rintracciano una via di esodo antisociale e desoggettivante che, al netto delle politiche di riconoscimento dei diritti gay, e dei sogni infuturanti di una rivoluzione a venire, segnano un percorso praticabile di sottrazione e insubordinazione.

Essi cioè hanno aperto, come Judith Butler sottolinea alla fine del libro e come Federico Zappino e Lorenzo Bernini suppongono nel denso dialogo che chiude l'edizione, ad un'esistenza come possibilità (e possibilità di *non*), a cui si è riferito Spinoza e ultimamente Agamben; e a cui, aggiungiamo, si riferisce un filosofo del linguaggio come Paolo Virno che indagando la natura umana svela l'umana natura della prassi.

Judith Butler

[La vita psichica del potere](#)

[Teorie del soggetto](#)

A cura di Federico Zappino

Mimesis (2913, pp.254

€ 20,00

Filosofia dell'animalità

Publicato il 10 dicembre 2013 · in [alfapiù](#), [libri](#) · [2 Commenti](#)



Paolo B. Vernaglione

Che la questione dell'animale sia cruciale è incontestabile, tanto più quanto l'epoca della "presa" sulla vita da parte di potenze mercantili, sovrani elettivi e saperi arbitrari, stringe l'animalità nella disfatta degli ambienti, nella domesticazione sociale e in una mondanità corrotta.

Si potrebbe interpretare il tempo presente come il momento di frattura tra un passato còlto nell'evoluzione delle specie, in cui l'insieme dei processi di sviluppo, di punteggiatura e di co-evoluzione disegnavano in maniera abbastanza precisa il quadro in cui un sapere dell'essere umano e dell'animale erano convertiti in un rapporto di potere, in una relazione sociale, in un profilo soggettivo: si trattava infatti di indagare, da parte di una biologia relativista e aperta alla contestazione di un volgare organicismo il rapporto tra umano e animale sul presupposto della differenza tra ambiente e mondo, soggetto e oggetto, immanenza e trascendenza.

Il profilo estremo di questa biologia che ha riconosciuto all'animale la qualità di organismo di cui la cellula è il fondamento biochimico è stato elaborato negli scorsi anni Settanta da Humberto Maturana e Francisco Varela con la teoria dell'autopoiesi. La genomica, le biotecnologie, la protesica rompono il mondo animale circondandone i bordi e decentrando l'animale umano nella zona di indistinzione tra animale e macchina che anzitutto Cartesio aveva istruito, lasciando all'umano il ruolo di interprete linguistico di ogni differenza. Ma nella modernità al tramonto le conseguenze di quel gesto, di quella dislocazione insieme passionale e pericolosa sembrano divergere dall'incompiuto e incombente piano sul pianeta di cui Felix Guattari scriveva agli inizi dell' "era della globalizzazione".

Che ne è dunque dell'animale umano, se il confronto con l'animale, causa di rimozione, negazione, distruzione, non insiste più sul lato oscuro della soggettività, sul lembo irriducibile di un istinto da sempre salvaguardato e a fatica estorto alla ragione, e non si trova più nelle pieghe di un sapere biologico il cui ordito era, come nei magnifici racconti di Stephen Jay Gould, la storia naturale, la descrizione delle teorie, il luogo aperto in cui una natura sperimentava "forme bellissime" (Carroll)?

In una parola, quanto c'è di pensabile e praticabile nella differenza tra animale e umano mentre in maniera inesorabile la diade soggetto-oggetto, ambiente e mondo, e la categorizzazione del sapere nello stigma dell'opposizione tra una trascendenza irriducibile e un'immanenza da recuperare e da sempre sfuggente, fa trasparire un'altra modalità di pensare l'animale, una diversa posta in gioco, un'altra aspettativa nella zona di passaggio tra specie e individuo che attiene ad ogni vivente?



Angus Fairhurst, A Cheap and III - Fitting Gorilla Suit, 1996

Se assegniamo alla modernità la trasformazione indicata da Foucault della storia naturale in biologia, e di una pratica in un sapere biologico, constatiamo la caduta del paradigma oppositivo tra ambienti animali e mondo umano ad opera di mutazioni evolutive che infrangono i limiti assegnati ad ogni specie (anzitutto la differenza tra natura e cultura, naturale e artificiale, genere e specie); mutazioni in cui si mostrano i campi rispettivi in cui ad ogni animale è garantita una forma vita, compresa quella umana: una storia, una soggettività, una volontà di verità.

La storia naturale dei viventi mentre infatti marchia a fuoco sulla pelle animale lo stigma non umano della mancanza di linguaggio, riproduce, nell'abisso del sapere umanistico, la differenza tra ontogenesi e filogenesi, qualità di specie ed evoluzione individuale. La dirimente separazione di un soggetto che dice "io" e di un universo di oggetti da intrappolare in una rete di conoscenze genera quel "sonno antropologico" orchestrato dalle scienze umane e sociali, compresa la filosofia più decostruttiva, mentre l'infinita reciproca rincorsa di trascendenza e immanenza che assegna la prima all'essere umano e la seconda all'animale tout-court, cela il regime di verità in cui un soggetto, né umano né animale, può o potrà costituirsi.

In questa situazione bloccata Giorgio Agamben qualche anno fa ha pensato l'animalità come quell'aperto, né mondano, né trascendente in cui l'essere organico, in una storia già sempre terminale, dischiude l'inoperosità della natura, la *dividualità* in cui Deleuze e Guattari hanno composto il divenire animale e in cui, soglia genealogica di esseri umani del tramonto, Walter Benjamin ha illustrato la "notte salva" dei viventi, insalvabili per definizione.

Questa dimensione di pensiero, la destituzione di una falsa verità (il serpente nella bocca del pastore dell'enigma di Zarathustra), quello scontro di immanenza e trascendenza che appartiene tuttavia ad un recente passato in cui l'uomo dei lupi del sogno freudiano rimane chiuso nell'alternativa tra animalizzazione e umanizzazione dell'animale, scontro raccontato in [Filosofia dell'animalità](#) di Felice Cimatti, sono finalmente disdetti nell'unica, vera dimensione in cui l'animale umano si può dire, si può parlare, si può decifrare: il piacere sessuale.

In quel momento, non c'è (ci sarà?) più bisogno di scontrare mondanità e aldilà, "io" e oggettività, terra e mondo, a patto che una genealogia dei saperi, degli stati d'eccezione e delle composizioni di potenze che l'animalità evoca e comporta siano visibili nei manufatti a cui alludeva Alexandre

Kojève: arte, gioco, filosofia. Flaubert, Kafka, Joyce, le rappresentazioni teriomorfe, le classificazioni di Cuvier, la negatività senza impiego di Bataille, l'*otium* in cui è consentito sperimentare la verità del divenire altro.

Felice Cimatti

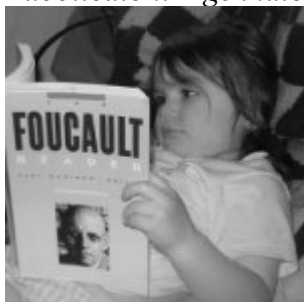
[Filosofia dell'animalità](#)

Editori Laterza (2013), pp. 208

€. 12,00

Foucault in rete

Publicato il 2 gennaio 2014 · in [alfapiù](#), [società](#) · [16 Commenti](#)



Paolo B. Vernaglione

Per una urgente archeologia dei saperi dell'ultima modernità, Michel Foucault "sul web" potrebbe funzionare come dispositivo di sottrazione al potere narcisistico e commerciale della rete e come luogo di acquisizione di sapere in rapporto immediato con la realizzazione quotidiana della soggettività.

Se si pensa alla caotica produzione di informazione su social network e mobiles ci si rende conto della enorme sproporzione tra l'inesauribile dispersione di testi e la concentrazione, ahimè residuale, dell'impresa cartacea, affidata ad archivi non digitalizzati e a pochi e mal finanziati centri di ricerca. Da qui l'esigenza di compilare un registro dell'attività svolta da siti e blog dedicati a Foucault.

In questa impresa, di cui qui si offre una sorta di possibile work in progress, ci viene incontro il terzo prezioso volume della rivista [Materiali Foucaultiani](#), scaricabile dal sito omonimo e dedicato per metà alla pubblicazione in italiano di una inedita conferenza del 1964 all'Università belga di Saint Louis, *Langage et littérature*, tradotta da Miriam Iacomini, in cui l'autore di *Le parole e le cose* espone l'intera panoplia di tematiche su cui si è appuntato il suo sguardo analitico: che cos'è un autore, la differenza tra scrittura e letteratura, il ruolo e la funzione di essa come critica genealogica della soggettività e come esperimento su sé stessi.

Basterebbe tradurre e pubblicare inediti letterari e saggistici in quell'archivio virtuale e reale a un tempo che è la rete, sottraendo al diritto proprietario risorse comuni, per fomentare una campagna sulla volontà di sapere, nella pura forma della sua digitalizzazione. Sarebbe poi stupefacente che fossero le case editrici a muovere tale iniziativa, prendendo in contropiede network dell'informazione, grandi media che spacciano "cultura" per filosofia e colossi dell'editoria che distribuiscono in supermarket chiamati librerie prodotti rilegati a scadenza immediata per il macero...

Sarebbe proficuo cominciare ad archiviare e valorizzare risorse on-line largamente condivise, facendosi al contempo soggetti di autoproduzione, con e-book, pdf e altro, per co-finanziare l'attività di cattedre e dipartimenti in stato di crisi permanente, nonchè l'attività di studenti, ricercatori e professori immersi nella precarietà, coinvolgendo le case editrici più sensibili travolte dai micidiali rapporti costi-benefici, e dall'editoria "fai da te".

Per lo più, si sa, è questione di volontà politica e metodo, ma mentre per la prima non c'è altra via che occupare spazi fisici e tempi di produzione dei saperi, per la seconda condizione il metodo è il cardine di una strategia della distinzione che eviti residuali impianti storicisti e in pari tempo non

annaspi tra i tossici rifiuti di diatribe polemico-filosofiche mosce e arroganti, ad esempio tra realisti e postmoderni.

La lezione “in rete” di Foucault apre dunque un campo produttivo per la riflessione teorica a partire dalla differenza tra archeologia e genealogia, indicata nelle interviste YouTube su [Storia della follia nell'eta classica](#), [Le parole e le cose](#), [L'archeologia del sapere](#), [Sorvegliare e punire](#), laddove l'archeologia rintraccia la stratificazione discorsiva dei saperi, cogliendone differenze e discontinuità temporali, mentre la genealogia ricostruisce la forma di quegli strati nell'attuale condizione dei poteri e dei soggetti.

È lungo questo crinale che Foucault ha argomentato il denso passaggio epocale tra classicità e modernità, di cui l'archivio web dà conto con i portentosi filmati dell'INA tra la metà degli scorsi anni Sessanta e Settanta, su Proust, [Le Corps Lieu d' Utopies](#), o il [dibattito Chomsky-Foucault](#). Mentre dell'immensa opera foucaultiana tra la fine degli scorsi anni Settanta e i primi Ottanta danno conto l' Intervista [Mal faire dir vrai](#) e il corpus delle registrazioni audio e video dei corsi e conferenze al Collège de France e negli Stati Uniti, sull'ermeneutica e le tecnologie del Sé nelle [Howison Lectures](#) e su [discorso e verità](#), ove è in funzione quel regime di pensiero in cui si colloca la riflessione sulla soggettività.

In una indispensabile sezione parallela del regesto si devono poi collocare i siti e i blog che si distinguono per qualità dei materiali dai siti filosofici generalisti. [Materiali Foucaultiani](#), in italiano, inglese e francese, nato per iniziativa di Laura Cremonesi, Daniele Lorenzini, Orazio Irrera e Martina Tazioli, lanciato a metà giugno del 2010, ha editato le conferenze di Foucault al Dartmouth College: "Sull'origine dell'ermeneutica del sé". Vanta tra i collaboratori Michel Senellart, Judith Revel, Arnold Davidson, in accordo con i due siti di riferimento per orientarsi nella vasta opera foucauldiana: [Portal M.F.](#) e [Foucault.info](#).

Absolutamente da praticare è inoltre [Foucault News](#), blog quotidiano attivo dal 2007. È una vera miniera di informazioni sugli studi, le attività, i convegni e lo stato della ricerca, con paper da scaricare. Nato per la passione e l'applicazione di Clare O'Farrell, seria e infaticabile docente di Brisbane, che proprio in questi giorni ha generato un sito gemello, “Foucault and education”, il blog edita una newsletter giornaliera (iscrizione dal sito), con l'indicazione dei luoghi da cui attingere in creative commons e non, sempre di accurata fattura.

Ma se tutto ciò guadagna senso in una prospettiva di destituzione delle anacronistiche accademie del sapere, gran parte di tale *acquis* è dovuto al fatto che, per Foucault come per i flussi di pensiero critico, prodotti a partire dagli anni Sessanta dello scorso secolo, la rubrica on line di detti e scritti “di uomini famosi” ne deve evidenziare anche, come è giusto, i limiti. Perché solo in tale emergenza, non nell'apologia, è possibile scoprire “il tentativo di pervenire... all'invivibile, strappando il soggetto a lui stesso, in modo tale che non sia più lui stesso, o che sia portato al suo annientamento o alla sua dissoluzione”.

Nietzsche e il circolo vizioso

Publicato il 24 gennaio 2014 · in [alfapiù, libri](#) · [10 Commenti](#)



Paolo B. Vernaglione

Se rileggiamo il libro di Klossowski, *Nietzsche e il circolo vizioso*, ripubblicato da Adelphi perchè integrato con il grande lavoro di Giorgio Colli e Mazzino Montinari sui *Frammenti postumi*, avvertiamo come un'archeologia filosofica possa restituire le interpretazioni che del filosofo sono state date in quest'ultima modernità. Così una possibilità alquanto imprevista si apre alla riflessione: come, attraverso la critica alla passata ermeneutica, si riesce a tentare un nuovo "campo nietzscheano".

Ma stavolta, nella distruzione del senso e delle interpretazioni, senza dover lottare per un'altra metafisica, come fece Heidegger, o per fondare il nazismo del superuomo e della selezione razziale; o ancora per assegnare all'esplosione dei valori un'opposizione politica, un pensiero dell'immanenza, o il suo rovescio "debole". Perchè il testo di Klossowski mantiene Nietzsche nell'orbita della sua lettera, considerando il contenuto biografico di un "malato" come piano di espressione, non come superficie di soggettivazione in cui, per la storia della filosofia, è rinchiusa la follia di un'eccezione.

Perciò, oltre i significati attribuiti a Nietzsche dalle filosofie successive, un nesso tutt'altro che casuale si scorge tra un pensiero deflagrato e l'esplosione del '68. Pubblicato in Francia nel 1969 e in Italia nell'81, il libro, nell'indagare, da una posizione di fratellanza, le ragioni della filosofia di Nietzsche, determina qualcosa che, nella sua involontarietà, revoca l'insieme dei "nietzscheanesimi": iscrive infatti le rivolte della fine degli anni Sessanta del XX secolo nella loro permanenza storica, malgrado il presente tenti in ogni modo di rinnegarla. In questa prospettiva, per i tutori dell'ordine storico che si sono succeduti dal dopoguerra, sia Nietzsche che il '68 risultano incomprensibili e inqualificabili; ed è invece in questa zona di non senso che la natura di quel pensiero potrebbe essere rielaborata.

Ma in questo campo aperto si entra con l'avvertenza che un Nietzsche possibile dovrà risalire la serie storica delle interpretazioni: cioè di volta in volta il tentativo di fondarvi un esistenzialismo, di tentare un nichilismo debole, di elaborare una teoria del soggetto sovrano. Se non si compie tale esame pre-filosofico, la sola lettura di Klossowski rimane chiusa in nell'ennesima interpretazione, autisticamente prodotta e sorda alla storia dei nessi visibili tra il gesto distruttivo del filosofo come sperimentatore e impostore, il '68 e la riflessione sul presente. D'altra parte la storia delle interpretazioni di Nietzsche può dissolversi qualora si consideri di esse la contingenza nei motivi, nelle urgenze del conflitto culturale tra la metà degli anni '70 e i primi anni '80 in cui si annuncia la post-modernità.

A partire da questo doppio vincolo si delineano i confini di un possibile campo nietzscheano, per tentare di lavorarne le figure: l'eterno ritorno, compresa la sua versione nascosta, come circolo vizioso; l'assiomatica dei dualismi intensivi: salute-malattia, alto-basso, individualità-gregarità; una filosofia della pulsione in cui il pensare è espressione del sentire, di cui si misura il limite in intensità che ritornano come ragione. Inoltre una filosofia politica dei gruppi di sovranità in cui si scioglie la dialettica padrone-servo. Infine il crollo, nell'attuarsi integrale della disidentificazione in cui Nietzsche come Dioniso e come crocifisso è "tutti i nomi della storia". Questo orizzonte diviene fino ad un certo punto comprensibile nell'alternanza degli stati valetudinari di psichismo e convalescenza, alternanza delle forze del divenire universale, valorizzate moralmente come positive o negative.

Ma il punto di rottura nel comprendere il pensiero di Nietzsche rimane il fatto che la duplicità di senso assegnata all' "impulsionale" e all'intelletto, non rende conoscibile il pensiero più alto, la più alta tonalità emotiva, cioè l'eterno ritorno, se non come pensiero assurdo, astrazione indeterminata, progetto e strategia. Nelle due pointe, aver provato l'eterno ritorno a Sils-Maria e la disidentificazione nel crollo a Torino, di cui la volontà di potenza risulta il sostrato, ciò che fa testo, ciò che conflagra, è la possibilità di una composizione, nell'unità soggettiva, di stati impulsionali ed espressione.

Dopo l'esperienza dell'eterno ritorno il problema era comunicare quel pensiero più alto, scegliendo una fallimentare divulgazione dell'incomunicabile. E tuttavia quella espressione avrebbe aperto una strada al senso, nell'affermare il volere che tutto ritorni esattamente allo stesso modo (nei differenti tempi di una vita). Infatti nel momento in cui si accetta integralmente il ritorno, il senso delle esperienze si dissolve nella replica e per questo si diviene altro, sciogliendosi dall' "io" e accedendo ad una soglia di indistinzione di soggetto e universo.

Diversamente, nel momento in cui Nietzsche certifica l'abisso che separa impulsionale ed espressione, avendo scelto l'abisso per dissolvere la filosofia e tentare di pensare, Dioniso, Cosima, Arianna, il crocifisso delle lettere a Burckhardt e a Strindberg divengono identità reali nel giuoco dell'impostura; ma tale abisso significa la perdita dell'intelletto, la dissolvenza della facoltà di espressione (che Nietzsche aveva contestato a Wagner), la disgregazione atroce di una forza individuale di ragione. In ogni caso e comunque raccontato, ritornando, giustamente Nietzsche "non torna". Ma è in questa impossibilità che, forse, vale la pena ritrovarne il pensiero.

Pierre Klossowski

[*Nietzsche e il circolo vizioso*](#)

Adelphi (2013), pp. 360

€. 28,00

Le nuvole di Picasso

Publicato il 12 aprile 2014 · in [alfapiù](#), [libri](#) · [6 Commenti](#)



Paolo B. Vernaglione

“Ma tu non avevi paura dei matti?” “E tuo papà cosa diceva?”. Così scrive Alberta Basaglia, figlia di Franca Ongaro e Franco Basaglia, in una delle 28 istantanee che ne ritraggono infanzia e adolescenza, accanto ai genitori che “hanno liberato i matti”.

In questo prezioso libro, scritto insieme alla giornalista Giulietta Raccanelli, oggi, Alberta, psicologa a Venezia, ieri bimba rivoluzionaria nella Gorizia del primo e unico esperimento di nuova psichiatria culminato nella legge 180 che abolisce il manicomio e istituisce l’assistenza psichiatrica, ricostruisce una biografia della diversità il cui valore risiede nella tessitura testuale in cui essa si dipana. Perché la costruzione di una memoria condivisa travalica la vicenda personale per assumere, nel caso della liberazione dalla contenzione, il senso storico-politico di una sovversione della soggettività.

Per due motivi: uno interno alla vicenda “privata” dell’autrice che diviene pubblica nel segno della differenza, dell’anomalia di un gruppo familiare la cui vita “era talmente identificata alla loro scelta” da costituire la texture di un vissuto sperimentale nell’Italia dei primi anni Sessanta dello scorso ‘900. Il secondo motivo consiste nell’eversione dell’ordine della salute mentale ad opera della “nuova” psichiatria. Nata dalla fenomenologia di Husserl e Banfi, nel confronto continuo con Sartre, Goffman, Laing e Franz Fanon, la teoria di Basaglia e di Franca Ongaro deriva direttamente da una pratica che si trasforma in filosofia per evitare di rimanere invischiata nelle istituzioni della cura – la cui storia coincide con l’evoluzione della scienza a partire dal positivismo medico nella seconda metà del XIX secolo.

Ecco, nel secolo delle istituzioni disciplinari, famiglia, scuola, caserma, chiesa e manicomio, ove lo Stato assume la sovranità sulla vita degli individui, scorre sotterranea quella vita di uomini e donne “infami” raccontata da Michel Foucault, in cui riconosciamo la critica alla neuropsichiatria come era praticata da Esquirol, Heinroth, Pinel. Alla scadenza della prima modernità, di cui le scienze umane avevano già realizzato l’archeologia, “Franco risultava troppo ingombrante per la sua clinica universitaria di Padova”. Ragione per cui viene “dimesso”, per sperimentare all’ospedale psichiatrico di Gorizia la rivoluzione riuscita delle “open doors”, la comunità terapeutica e infine la dissolvenza della costrizione e dell’isolamento, con la legge che porta il suo nome.

Questa storia, impossibile da raccontare alle generazioni più giovani se non riferita alle altre due rivoluzioni riuscite, quella del ’68-’69 operaio e studentesco e del femminismo, è già stata ricostruita negli scritti di Franco Basaglia e Franca Ongaro, soprattutto in *L’istituzione negata*, introvabile a causa delle orrende scelte censorie della grande editoria. “Il vostro libro è bellissimo e molto importante. È uno dei rarissimi esempi di libro che vive delle tensioni che si producono al

suo interno, si sotiene sulle sue stesse tendenze autodistruttive”, scriveva Giulio Bollati, curatore Einaudi nel '68. Mancando il testo vivo di quell'esperienza di liberazione dalle catene, le corde, l'elettroshock e le camicie di forza, chi vorrà leggere [Le nuvole di Picasso](#) può valersi dell'[Utopia della realtà](#), raccolta di scritti a cura di Franca Ongaro in cui la rivoluzione psichiatrica si fa testo nell'esperienza di una generazione, quella di Paolo Pietrangeli, di TV7 e di Carosello.

Quest'opera, che oggi sembra non aver avuto luogo, consta di due momenti, che nel libro di Alberta sono chiusi in una chiara sintesi narrativa: quella della triade delle posizioni esistenziali del soggetto di fronte al “sé” e alla realtà (scelta intenzionale, malafede, nevrosi) – in cui si disloca una prassi di soggettivazione, della corporeità e dell'istituzione medico-psichiatrica); e quella del disciplinamento, da cui fuoriescono, a partire dal lavoro dei Basaglia nella seconda metà degli anni Sessanta, il momento sociale del male psichico e l'analisi della struttura del disagio.

Al limite del pensiero fenomenologico, nella fase iniziale dell'esperienza di sovversione dell'ospedale psichiatrico, il campo psicoanalitico e la storia delle istituzioni della violenza sono assunti per aprire la via alla storificazione del “malato psichico” e alla sua risoggettivazione. In questa pratica teorica si specchia la coerenza fattuale illustrata nel saggio introduttivo a *Crimini di pace* (1975), che scandisce le tappe del lavoro intrapreso: il manicomio come luogo di contenimento delle devianze di comportamento; la segregazione come risposta ai bisogni della società; il rifiuto dei “tecnici della malattia” di identificare mandato della scienza e mandato sociale.

Smascherare pazzi, malati, ritardati, delinquenti come profili naturali; individuare la critica della scienza come campo fenomenico di resistenza; criticare i processi ideologici in capo a intellettuali e tecnici; rifiutare il ruolo e la delega, dentro l'ospedale; individuare assieme ai “malati” psichici chi è oggetto di manipolazione; distruggere il paradigma del normale e del patologico attribuito dalle scienze umane ad una certa configurazione antropologica. Tutto questo è opera compiuta. *Le nuvole di Picasso* contribuiscono a recuperare il filo di lana con cui, nel presente, è ancora più urgente continuare a tessere la rivoluzione.

Alberta Basaglia

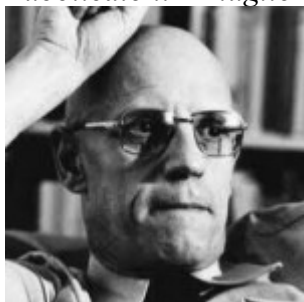
[Le nuvole di Picasso](#)

Feltrinelli, 2014, pp. 92

€ 10,00

Follia e discorso

Publicato il 22 luglio 2014 · in [alfapiù](#), [libri](#) · [Add Comment](#)



Paolo B. Vernaglione

"Brisset era stato ufficiale di polizia giudiziaria. Dava lezioni di lingua. Ai suoi allievi proponeva dettati come: Noi Paul Parfait, carabinieri a piedi, essendo stati mandati al villaggio Capeur, vi siamo andati, rivestiti delle nostre insegne". Nel 1970 Michel Foucault scrive l'introduzione all'opera linguistica dell'autore della *Grammaire Logique* (1878) e della *Science de Dieu ou la Creation de l'Homme* (1900), compresa nel primo volume dell'Archivio, ripubblicato nell'impeto onomastico della scomparsa (assurdo che non si possano scaricare gratis i tre volumi italiani).

Il furore del trentennale ha fatto emergere anche il [corso al Collège de France del 1979-80, *Del governo dei viventi*](#), e negli anni scorsi [il corso di Lovanio del 1981, *Mal fare, dir vero*](#), e [Il coraggio della verità \(1984\)](#), mentre da qualche mese si possono leggere il corso del 1972-73, *La società punitiva* e *Subjectivité et vérité* (1980-81), che saranno forse tradotti tra una ventina d'anni, se va bene... Nel frattempo è consigliabile leggere l'edizione americana dei *Detti e scritti*, a suo tempo curata da Paul Rabinow, soprattutto per gli interventi e le interviste degli anni Ottanta.

Quest'edizione rimaneggiata del primo tomo dei *Dits et écrits*, che sarebbe stato bene aggiornare con una nuova introduzione, "copre" gli anni in cui Foucault dà alle stampe *La storia della follia nell'età classica* (1961), *Nascita della clinica* (1963), *Le parole e le cose* (1967), *L'archeologia del sapere* (1969), e *L'ordine del Discorso* (1970). Nello scritto su Brisset, linguista schizofrenico con manie apocalittiche, Foucault delinea la genealogia del linguaggio in cui si riconosceranno i profili di Raymond Roussel e Louis Wolfson. Per Brisset si tratta della ricerca sull'origine delle lingue, non ricostruita nell'ipotesi di una lingua ancestrale formata da un piccolo numero di elementi semplici, da cui le lingue storiche e le possibilità di traduzione. Bensì illuminata nella disarticolazione delle parole in cui si odono grida di terrore e i cui suoni annunciano sangue e carni maciullate.

Sette punti sul settimo angelo illustra in maniera esemplare l'archeologia inaugurata da Foucault, il cui concetto è ribadito nelle interviste a Raymond Bellour, dopo l'uscita de *Le parole e le cose* e le polemiche provocate da questo testo magistrale presso gli storici e i sartriani più o meno militanti. Non bisogna pensare l'archivio, ci dice Foucault, come la ricerca di strati in consonanza con la cronologia; né come un'indagine sincronica di ciò che da un passato documentario risulta al presente. Il metodo archeologico consiste in un'analisi degli enunciati che danno luogo a dispositivi: forme linguistiche, usi, repliche del "senso comune" di una soglia temporale nelle scienze e nelle idee; composizioni di registri giudiziari, interrogatori, cartelle cliniche e statistiche, da cui emergono una certa costellazione epocale, uno o più luoghi di passaggio tra l'età classica e gli inizi della modernità alla fine del XVIII secolo. Là ove nascono le scienze umane, che poco recuperano delle "antiche" grammatica generale, storia naturale e analisi delle ricchezze.

La testimonianza più lucida di questa sconnessione che è l'"uomo", in quegli anni Sessanta in cui Foucault intraprende la ricerca sulle due partizioni decisive della cultura d'Occidente, quella tra ragione e disragione e quella tra parole e cose, è l'introduzione (1971) all'*Antropologia dal punto di vista pragmatico di Kant*. Il sapere critico che determinerà l'affermazione delle scienze sociali dovrà vertere sui fondamenti della *fonte*, dell'*ambito* e del *limite*: qui l'esistenza del discorso si dissolve a vantaggio dell'esistenza, cioè di una "natura" ineguale dello scambio, di una logica d'esclusione e di una pratica di dominio.

L'archeologia restituisce dunque al discorso un principio di enunciazione in cui per un verso si apprezzano le discontinuità storiche, su cui Braudel e la scuola delle "Annales" avevano incentrato una storiografia della lunga durata e delle connessioni; per altro si coglie la deriva del linguaggio nell'irriducibilità alla formalizzazione, ad una semantica e ad una semiotica, di cui già Benveniste aveva misurato la distanza.

Questa strutturazione teorica, che taglia di traverso ermeneutica e formalismo, ci permette di cogliere il profilo delle scienze umane, non in ciò che hanno avuto di normativo, bensì di inclusivo: Marx, Nietzsche e Freud non hanno inventato una scienza dell'economia, delle potenze e del soggetto, come Foucault dice nell'introdurre il convegno di Royaumont del 1964 qui riprodotto; ma una tecnica d'interpretazione, riconoscendo anzitutto la qualità discorsiva di altre interpretazioni: il saggio di profitto di Ricardo, il divenire segno di un'interpretazione che lo anticipa in Nietzsche, il riconoscimento di una "catena" parlata che lega analista e analizzante, di cui Lacan ha esplicitato il senso e la portata.

Quello che persiste come disagio dell'attuale modernità, segnalato ne *Le parole e le cose* come "sonno antropologico", è interrotto alla scadenza dell'"epoca classica" dal Discorso che individua i rapporti tra saperi, poteri e soggetti – di cui Foucault nell'intera vita ha dato conto: nelle linee di desoggettivazione prodottesi in letteratura, a partire dal pensiero di Blanchot; nelle opere di classificazione di Cuvier e Bichat; nell'evidenza di un'esteriorità del "sè" che le pratiche antiche riconducevano ad una frequenza del "dire il vero", lontana dalle attuali ortopedie psicoanalitiche.

Di questa urgente congerie di problematiche darà conto Gilles Deleuze. È stato pubblicato in questi giorni il [primo volume del corso su Foucault, *Il sapere \(1986-87\)*](#), sì che le giovani generazioni possano farsi un'idea meno approssimativa di questo non filosofo e non epistemologo che ha rivoluzionato il pensiero con un sapere che è pratica di resistenza.

Michel Foucault

[Follia e discorso](#)

[Archivio Foucault 1. Interventi, colloqui, interviste. 1961-1970](#)

a cura di Judith Revel

Feltrinelli (2014), pp.286

€ 13,00

Il sottile discrimine

Publicato il 12 novembre 2014 · in [alfapiù](#), [libri](#) · [1 Commento](#)



Paolo B. Vernaglione

Corpi che contano (1996), suonava il titolo di uno dei testi che hanno contribuito a dissolvere il mito del corpo-sostanza, che era una delle rivendicazioni che il femminismo cosiddetto della differenza difendeva con maggior vigore a partire dagli anni Settanta dello scorso XX secolo. Judith Butler nelle pagine di quel libro dislocava la riflessione sulla discriminazione di genere non più all'interno della femminilità considerata come "altro", nell'orizzonte di un'identità da costruire e difendere, bensì come effetto discorsivo di una materialità linguistica di cui era necessario fare l'archeologia.

Da questo cambio di posizione sarebbero scaturite le istanze del gender, che attraversano le culture gay, il post-femminismo e le ormai comuni pratiche di iscrizione dei corpi (piercing, tattoo, bodmod). Il corpo tornava al centro dell'agenda delle resistenze e al centro della riflessione sui modi in cui si diviene soggetti nella temperie neoliberale dell'identità. E suscitava la permanenza di controcondotte con cui si misurava l'attacco indiscriminato all'intera teoria femminista.

L'importanza del mutamento di prospettiva, da ascrivere anzitutto alla riflessione polarizzata tra Europa e Stati Uniti, ha trovato conferma in questi ultimi venti anni nei movimenti trans e LGBTQ, e soprattutto nella forza di comportamenti esteticamente eversivi, nel clubbing come nelle occasioni del pride. Essendo infatti quasi del tutto venuta a mancare la spinta politica che aveva distinto le prime comunità gay californiane negli anni Sessanta e la deflagrante rivoluzione degli anni Settanta – la teoria e la pratica trans sono rimasti l'unico piano di aggregazione e di confronto per quanti (singoli e realtà più o meno organizzate) hanno da tempo abbandonato la richiesta di diritti uguali (politici e di cittadinanza). D'altra parte gay, lesbo, queer, in un magnifico esodo dalla società dei ruoli e delle identità, hanno incontrato il limite dell'irrelevanza a contatto con poteri forti di coniugazione di morale e identità, valore e soggettività.

È quanto in maniera eccellente testimonia il libro di Alessandro Baccarin, [Il sottile discrimine](#), che considera tre tra le più importanti "prese" sulla corporeità che i poteri-saperi attuali sperimentano: quella sul corpo trans, tra medicalizzazione ed elusione del riassegnamento al genere, quella del tattoo tra guadagno di singolarità e normazione di un comportamento, e quella del porno, tra sfruttamento ed espressione di soggettività. Sulla base della grande descrizione foucaultiana, l'esplorazione della corporeità di cui qui si tratta chiama in causa una serie di enunciati problematici, fornendo alla fine un corredo convincente delle forme di soggettivazione nel tempo della vita valorizzata. Nella realtà gay, di cui Baccarin con un congruo apparato teorico racconta l'epopea, lo spartiacque dell'AIDS riqualificava un comportamento separando sesso e genere nel cruciale passaggio dal concetto di omosessualità a quello di cultura gay. È stato allora che la pratica trans ha iniziato a radicalizzare la cruciale differenza tra come si nasce e ciò che si può diventare. Si

verifica “sulla propria pelle” quanto sia discorsiva e innaturale l’identità sessuale, quali istanze di potere infiltrino il desiderio di riassegnamento e quale piano di subordinazione sia in gioco.

Il corpo tatuato invece, all’apparenza estraneo al gioco di specchi in cui una singolarità inassimilabile si riflette nell’omologante iscrizione della carne, sposta il senso di quell’atto: da rituale e culturale negli aborigeni e nel meraviglioso Kafka della colonia penale, diventa punto di addensamento dei poteri del corpo e sul corpo – nel movimento dell’esteriorità piena dei poteri sulla superficie di una resistenza. Ancora: nel sedimento del desiderio che la pornografia digitale agita, dal fondo sabbioso della distanza del vedere, leggiamo i resti di una guerra dei costumi, combattuta dal secondo dopoguerra, la cui posta in gioco è stata, allora, la libertà di mostrare il corpo-oggetto femminile; oggi, la necessità di saturare la comunicazione audiovisuale nello stesso campo in cui operano la moda, l’advertising e la chirurgia plastica. La risultante di questi effetti di legittimazione della corporeità è, per converso, l’appello al desiderio, come le ultime righe del testo insistono nel ribadire: non più il piacere, non più la libertà, bensì il desiderio, sollecitato, armato, normato, regolarizzato.

È quanto del resto ci viene ripetuto da una terapeutica non innocente nell’evocare il nome-del-padre, la restituzione della legge all’ordine simbolico che un sociale disastroso e anarchico avrebbe smarrito. Il godimento è il nemico da sopprimere per conto della civilizzazione dei rapporti affettivi, che da tempo immemore quello stesso potere desiderante che ora urla la legge, ha distrutto. Recuperare allora l’istanza di libertà nel piacere, di cui già Foucault lamentava la scomparsa, significherebbe riprova il corpo, ridargli senso al di là della sua problematizzazione; e in questo modo, forse, aprirsi all’oltre umano in cui prende corpo ogni trans-formazione. Il pensiero del corpo infatti, già a partire dalla fenomenologia di Merleau-Ponty, è traccia dell’evento della relazione, interfaccia mobile tra soggetto e mondo, in cui il linguaggio si rende sensibile e la materia organica scompare alla vista. Il luogo insomma di una *parrésia*, di un dire il vero di sé nell’affrontamento di una tecnologia, nella dislocazione mobile di una volontà, nel constatare la densità dell’esperienza. Per questo il corpo è il luogo non spaziale di tutti i mutamenti, il momento intemporale di tutti i divenire, cioè il fatto stesso della liberazione.

Alessandro Baccarin

[*Il sottile discrimine. I corpi tra dominio e tecnica del sé*](#)

ombre corte (2014), pp.130

€. 13,00

Il tempo della discordia

Publicato il 1 aprile 2015 · in [alfapù](#), [libri](#) · [1 Commento](#)



Paolo B. Vernaglione

La linea verso il buio e il cerchio della ripetizione sono le figure che Jacques Rancière, filosofo politico e critico dell'estetica, rintraccia nel cinema di Bela Tarr, regista ungherese atipico, artigiano di film-capolavoro quali *Perdizione*, *Satantango*, *Le armonie di Werkmeister*, *L'uomo di Londra* e *Il cavallo di Torino*.

Quest'ultimo film dovrebbe chiudere la carriera di Tarr come regista. La vicenda del cavallo abbracciato da Nietzsche per esser stato frustato, concluderebbe la rappresentazione della durata che solo il cinema in bianco e nero è stato in grado di aprire. A partire dalla fine dell'arte del filmare, questa dovrebbe allora essere il tempo del dopo, cioè quel tempo in cui la storia mostra il suo rovescio, senza mai finire: le situazioni e non le azioni, il prosciugamento delle attese parziali nell'attesa eterna della contingenza. La fine dell'orizzonte umano del sentire, del provare, dell'essere affetti.

Il tempo della discordia si potrebbe dire, enunciando la teoria politica che Rancière ha innalzato al rango di filosofia, e con ragione: alla superficie della modernità si agitano infatti figurette che blaterano di *nuovi tempi e cambiamenti*, in accordo con il presente. E viene voglia di rivolger loro contro la violenza del ritorno, il ciclo infinito dei tempi prima che questo tempo possa sommergerle. Dopo, avvertiremo una risata esterrefatta, saremo invitati ad un ballo disperato in una bettola rotta, tra saggi ubriachi, profeti di sventura, gioiosi acrobati del niente.

Il cinema inattuale di Tarr affonda nel presente e viene letto da Rancière come l'ombra di ciò che è già successo. L'umanistica disfatta dei socialismi a est, la corruzione della famiglia, la liberante esplosione della ragion di Stato, una teoria del tradimento, sperimentata da Artaud nel teatro della crudeltà e messa in scena da Beckett con lo *stile* a cui pensa Flaubert: non l'ornamento di un discorso, ma un modo *assoluto* di vedere le cose. Perché è in questo modo che la trama del tempo, la linea e il circolo, sono visibili e si dissolvono metafora e analogia: la macchina ottica del visibile sottrae alla ripetizione la durata ad essa necessaria per prodursi; il racconto, nei romanzi di Laszlo Krasznahorkai, sceneggiatore, stacca in un salto nel vuoto la linea dell'azione dalla progressione infinita del discorso.

Sono allora repliche di immagini quelle che un cinema così disadattato ci mostra, ci fa sentire, da cui siamo avvolti e respinti. Il *disaccordo*, prima di essere il movente politico della rivolta è il segno della verità del tempo sottratto all'uso, dell'inoperosità flagrante in cui vive l'animale umano; la rottura della linea idealizzante di ogni progresso, l'asserzione della negazione assoluta del ritorno, quando il discorso ha taciuto, la parola si è fatta incomprensibile e ci scopriamo privi di lingua. Solo allora, nel tempo del dopo, cioè nell'altrove che è sempre *qui e ora*, l'animale razionale, pubblico e

democratico rivela il suo contrario: il disaccordo con il tempo del capitale, della città, della fiducia. L'accordo con un tempo dell'inesistenza in cui essere risucchiati, morendo solo a sè stessi: ballare avvinghiati dopo aver tradito, odiato, bevuto, esser divenuti dementi per non morire...

Per poter vedere dev'esserci infatti qualcuno che spia. Per narrare, qualcuno che suggerisce la disfatta. Per ascoltare, qualcuno, non importa se donna, uomo, animale o ragazza, che annuncia ciò che già sappiamo: quelli nati oggi sono quelli della distruzione, ciò che promettono e che fanno si dissolverà. La testimonianza è la rovina. Il cavallo frustato che muore disfatto nella stalla invisibile. La ripetizione dei gesti, delle parole, dei destini, l'irrecuperabile comunità di villaggio in cui vive la città senza nome, sottraggono tempo e spazi ad un'azione che avvertiamo nefasta, effetto di una profezia che non conosciamo: gli zingari rubano l'acqua del pozzo ed è la fine del mondo nel *Cavallo di Torino*; il circo nomade viene in città col Principe e l'enorme balena, e la rivolta diventa dominio criminale sui malati ne *Le armonie di Werkmeister*.

Nella cartografia del cinema di Tarr, Rancière interpella la figura dell'idiota, la piccola Estike nelle sette ore di *Satantango*, che si suicida dopo aver avvelenato il gatto. Ancora una figura letteraria, ma sottratta alla linearità del testo e riavvolta nel cerchio del ritorno, come colui che, in *Perdizione*, spia per stare con l'amante e farà la spia dopo aver tradito. In questa terra il dicibile e il visibile non sono due coordinate dell'unico linguaggio che ci è dato parlare e udire, bensì l'unico movimento, di cui Rancière segnala la potenza, in cui il tempo può avvenire: l'azione avanza mentre lo sguardo si allontana. Ma in questo modo quell'azione risulta priva di scopo e direzione e questo sguardo è rovesciato su sè stesso, non consente di vedere, se non in bianco e nero ciò che alla realtà si sottrae affinché rimanga vera, non svelata.

Sappiamo che fine ha fatto Nietzsche, non sappiamo che fine ha fatto il cavallo che ha abbracciato. Sappiamo che fine fanno i cani nei paesi allagati da una pioggia incessante, non vediamo come si diviene cani nel fango di *Perdizione*. Sentiamo il vento che rende folli ma non vediamo come il tempo del ritorno abolisce il mondo. Ma viviamo, forse proprio perchè non sappiamo.

Jacques Rancière

[*Bela Tarr. Il tempo del dopo*](#)

Edizioni Bietti

€ 14,00

Paolo B. Vernaglione

Il giornalismo filosofico come genere della critica

Delimitare un'ontologia del presente, ricominciare dalla critica come strumento "povero" per dirla con Benjamin, fare della critica il fuoco delle preoccupazioni e degli addensamenti di pensiero come delle dispersioni e delle traiettorie di esodo dalla infelice esistenza nel capitalismo, sembra essere il contenuto più adeguato del giornalismo filosofico.

Se ne volessimo dare una prima definizione diremmo che esso, come effetto ibrido di cronaca e pensiero, prevede una grammatica dei concetti, l'esibizione di un ambito in cui una logica delle connessioni ha modo di dichiararsi. Indaga inoltre un'analitica dei rapporti tra poteri, saperi e soggetti in orbite del pensiero intorno a un nucleo stabile di informazione.

Fare giornalismo filosofico significa, alla luce del compito che il presente affida a una generazione, e in cui, ancora con Benjamin, si scopre il senso di eventi fino ad oggi incomprensibili, correre una via che si fa largo nella riflessione filosofica senza esserne condizionata, nel tentativo di produrre informazione su ciò che è ritenuto credibile, a dispetto dell'evidenza, dei modi di informare, della volontà di comunicare o di essere connessi.

Giornalismo filosofico non è dunque filosofia nelle pagine "cultura" dei grandi quotidiani, né invero una forma di comunicazione che abbia alle spalle una teoria dei media o un'istituzione professionale; d'altra parte, pur comprendendola, non è ridicibile a una divulgazione alternativa, poiché dovrebbe consistere in primo luogo nella critica alla formazione della "pubblica opinione", operando una rigorosa e sistematica privazione di sapere, realizzando un difetto di informazione, registrando il rifiuto alla comunicazione, per mostrare l'archivio degli eventi di detenzione, delle prassi di contenzione, dei modi di disciplinamento del pensiero; di quella storia dei modi di estorsione del consenso sottratta al dibattito pubblico.

In un eventuale progetto o esperimento il giornalismo filosofico come strumento della critica dovrebbe attraversare i campi rispettivi della riflessione, della cronaca, della formazione, in cui istanze enciclopediche di pubblicità, volontà di sapere ed effetti di verità delle conoscenze disponibili sono congiunti nella promozione di eventi editoriali, nella puntualizzazione di un'argomentazione, nella polemica contro le idee dominanti – laddove hanno possibilità di confliggere con un senso comune, un principio di saggezza, un principio assoluto di responsabilità.

Lastricare una via difficile da manipolare per i centri di orientamento simbolico collettivo, dislocati nelle redazioni dei grandi network, tradizionali e digitali. Asfaltare una strada che si snoda tra i confini sinuosi del sapere filosofico, come

modalità di contrasto alla rinuncia a pensare nel regime dell'informazione; come erosione del capitale simbolico di un'agenda imperativa. Mettersi per questa via avrebbe il senso di un investimento nella vita quotidiana, non nel capitale umano rappresentato da sé e dai propri figli, o nella risorsa monetaria congruente con una carriera, una posizione lavorativa, un ruolo sociale; o infine con un'altrove pensabile, credibile, rappresentabile.

Se ci chiediamo ove può condurre questa strada irregolare, che rasenta l'astrazione senza dirigersi nell'alto dei cieli, che sottrae comunicazione all'evento (che sia la recensione di un libro, una mostra, uno spettacolo o un commento politico), senza privarsi dell'indicazione di una direzione possibile; che non si rivolge a un grande pubblico di consumatori con il fine di ampliare la platea di lettori, ma sprigiona un'intensità di attenzione in, ancora con Benjamin, una sintetica struttura enunciativa.

Se la domanda che la teoria critica dovrebbe farsi nell'orizzonte del giornalismo filosofico verte sul valore di verità di un pensiero, di un'analisi sistematica del presente, di una riflessione idiosincratca sulla storia politica di un paese, una città, un quartiere, quella via stretta e questa domanda sono rispettivamente una strada a senso unico e un segnale di attenzione.

La strada a senso unico è quella dell'esercizio della critica nella dialettica del ricordo e dell'interpretazione. Il segnale di attenzione può essere quello che Wittgenstein ha esemplificato nella differenza tra immagine ed espressione linguistica, tra immagine e immaginazione.

La via del giornalismo filosofico conduce a una dislocazione di saperi in cui giochi linguistici e forme di vita risultano profilati, prima ancora che intrecciati; individuati e adoperati in una costellazione teorica: la strada con le sue indicazioni, la percezione, nel movimento del condurvisi, l'insieme indistinguibile di tracce di espressione e spazi di esistenza.

Dunque il giornalismo filosofico risulta essere il luogo eminente delle differenze di almeno due insiemi discorsivi, due regimi di enunciazione, in un'unica strategia dell'attenzione – poiché si tratta di una sperimentazione il cui tracciato, come per tutti gli enti naturali, si dipana nello scarto con la mappa che li indica.

Ma allora esso è anche luogo di tensione di prassi e filosofia nella forma della loro indistinzione, forma in cui una produzione teorica decide per la contingenza, e un comportamento, una strategia di conflitto assumono una postura sintetica, circoscrivendo un concetto, articolando un contenuto, delimitando un contesto, producendo un'estetica.

L'ambito del giornalismo filosofico si specifica allora come un'ontologia in cui l'individuo è interpretato come altro da se stesso, in cui si rende ragione di come un'identità sia soggetta al divenire; esso traccia una superficie piana nell'analogia della strada con una linea che si inabissa e risale a tratti, ritagliata nel luogo in cui la modernità decide ogni giorno uno sviluppo folle, e dunque il proprio tramonto – e in cui al fondo constatiamo la corruzione dei rapporti tra saperi, poteri e soggetti.

In questo spazio si decide delle sintesi critiche del presente, nei modi della sua indagine, così come si manifestano nelle relazioni tra campi del sapere e governo delle vite; e si appronta un'analisi dei rapporti tra forme di governo e "governo di sé e degli altri". In tal caso, questa forma si assume come compito un'autocritica degli effetti di sapere sulla soggettività.

Ecco allora che un compito storico per generazioni diverse diviene pensabile, apre un campo di positività, oggi sempre più ripiegato su pratiche di controllo e valutazione, nelle scuole e nei luoghi di formazione. Sempre più amplificato dall'informazione in questa chiusura; quasi mai criticato come algoritmo di soggettività governate, quanto più libere.

Una tale fenomenologia dei saperi e il loro capitalistico valore come merce formazione, utile capitale informativo, necessaria norma ordinativa di soggettivazione, rimanda a una pratica archeologica in cui enunciati e reperti di costume, linguaggi codificati e tecniche di coercizione, modelli filosofici e finalità terapeutiche sono assunti in una sintesi, invece che nella loro evidenza individuale, nell'eterogeneità con cui si offrono allo sguardo, nella caotica seduzione di un gioco, in un'affettività da investire, una singolarità da apprezzare.

Ma insieme, in questo ipotetico genere "minore" della produzione di pensiero, la cronaca dell'intelletto, dei suoi movimenti usuali, come degli atti di autoriflessione, dispone un'analisi delle relazioni tra poteri e soggetti: rappresentazione sulla soggettività, degli effetti di verità di quegli enti sparsi che sono le "cose" della modernità, gadget e dispositivi di identificazione, superfici lisce di pubbliche relazioni, territori striati di comunità dimenticate.

In quali forme potrebbe esprimersi il giornalismo filosofico?

Il laboratorio seminariale, il portale dedicato, un insieme di facoltà in un'università della creazione che si accampa tra le rovine dell'università-istituzione e produce modalità di radicamento della formazione; e poi il magazine filosofico di una casa editrice, di un consorzio; archivi on-line per la condivisione di testi, risorse di studio, bollettini aperti.

Con quali oggetti?

Un'analisi del presente consegna allo sguardo della critica la scena della cattura della "natura umana", nelle forme multiple del governo della vita, degli istituti dislocati di autoassoggettamento e nella realizzazione di dispositivi di veridizione che contrassegnano niente di meno che il rapporto degli esseri umani con la facoltà di linguaggio, i caratteri propri della specie, i tratti naturali delle istituzioni sociali: modelli di valutazione (del merito, dell'efficienza, dell'operatività); forme di adesione a una logica imprenditoriale (il bene comune, la difesa di un investimento, la sicurezza familiare); modi di comportamento (ripristino di una morale pubblica dettata dall'austerità, di una sobrietà che urla verso i precedenti fasti post-moderni).

Ma ci consegna anche la criminalizzazione del godimento, la dismissione del piacere sessuale nell'esibizione di una potenza drogata; l'identificazione moralistica di soggetto e desiderio da opporre al godimento di merci in nome del ripristino

dell'equilibrio tra legge e pulsioni, nome del padre e padre reale (laddove la madre rimane in un'esteriorità indiscussa rispetto alla crisi dell'orizzonte simbolico maschile, invece di inverare la disfatta complessiva del nucleo padre-madre-figlio/a).

Tutta una serie di regole da autoapplicare come antidolorifici e balsamici occultano una corporeità dismessa in cui il soggetto cerca di registrare se stesso, di rimuovere strati bucati e piani mancanti di un'identità autistica, nel narcisismo e nella svalutazione di sé. Per contro, una terapeutica della psiche esibisce programmi e fornisce consulenze per una salute ordinata, in cui si leggono tuttavia a chiare lettere gli indici di un'esistenza cui pervenire invece che di una mancanza da ripristinare, un deficit da colmare, un'identificazione paterna, materna, familiare da raggiungere e cui attribuire senso nella biografia personale.

Per riportare alle condizioni della critica questo panorama è necessaria un'operatività che consta di una doppia dinamica: di distacco e di esibizione. Se infatti la modernità si è distinta per la mobilitazione delle masse e, al tramonto, per la connettività degli individui, essere inattuali e disconnessi dalla contingenza costituisce la privilegiata condizione di possibilità dell'evento critico e, probabilmente, una prassi di soggettivazione.

Staccare gli eventi dalla trama in cui sono intessuti, dalle apologie che li celebrano, e osservarne la costellazione per scoprirvi le intensità luminose, i cristalli di singolarità che vi brillano. Sfilarli dal passato per mostrarne l'essere storico; separarli dal mondo per percepirne la mondanità; registrarli nell'archivio della contemporaneità per scoprirne l'unicità. Queste operazioni di ritaglio fanno delle essenze luoghi di conoscenza al fine di indagarne le forze di composizione e i rapporti di solidarietà, così come le polarità volontarie e i regimi discorsivi di cui desideri e disfatte affettive sono costituiti.

Un gesto archeologico consente dunque di cogliere il punto di insorgenza dei fenomeni storici e biografici, la produzione di senso che il passato genera laddove di esso si registra, insieme alla storicità, la faglia ultrastorica, come ha scritto Agamben commentando Dumézil. Si tratta di iniziare da eventi che, in quanto storici, sono singolarità, non riproduzioni di una generalità che si estende su una serie continua o in uno sviluppo lineare, o secondo una teleologia.

Da qui, considerare il presente "per sé", come effetto di un accumulo del quale non si cercherà l'origine bensì l'*archè*, nella stratificazione temporale in cui è divenuto.

Poiché questa origine non originaria è inseparabile dalla fatticità di ciò che accade, è solo in essa che un inizio è reperibile. Ma lo è solo laddove coglie nella storia la soglia del non accaduto in cui consiste l'apprezzamento delle fonti. Tale facoltà, rara perché prevede una fuoriuscita dal campo d'indagine dello storico come del critico e del filosofo, provoca la dissolvenza del velo della tradizione ermeneutica, velo che occulta il punto di insorgenza dell'evento e lo cristallizza in una continuità artefatta, in una razionalizzazione inscalfibile, in un ordine temporale inevitabile.

Accedere a tale facoltà vale più di ogni tentativo di narrare se stessi ad esclusione

della storia del mondo e di quello contrario, in cui si è distesa la modernità, del lottare contro i padroni della miseria subordinando la soggettività alla storia. In tal modo prende corpo la possibilità che una biografia singolare, come effetto di un'esteriorità in cui si condensa, non rimanga la storia di un eroe, la misera moltiplicazione retorica in cui l'io trova una gloriosa gratificazione, ma scopra il luogo di contatto tra una soggettività e un evento impersonale.

[Ritorna al forum](#)

Psycho capitale

Publicato il 13 maggio 2013 · in [alfapiù](#), [cinema](#), [società](#) · [3 Commenti](#)



Paolo B. Vernaglione

Effetti collaterali, notevole film di Steven Soderbergh, mette in scena le coordinate del rapporto tra sapere psichiatrico, giochi di verità e capitale finanziario. Come in altri film, da *Sesso*, *Bugie e Videotape* a *Knock out* a *Magic Mike*, corpi e soggetti sono raccontati all'interno delle logiche indifferenzianti dell'accumulazione e dell'estrazione di valore dalle vite.

Qui in un lento rovesciamento di funzioni tra tre personaggi, lo psichiatra, la "folle" e l'industria dello psicofarmaco, che si situano in un'esteriorità irraggiungibile, si racconta la transazione immediata tra un sapere medico, il profitto d'impresa e una generalizzata devastazione delle vite. La tessitura delle immagini realizza un'ontologia del presente che prende avvio dall'uscita dal carcere di un broker condannato per insider trading, e si dipana nelle rispettive posizioni della moglie e della sua ex-psichiatra.

La scena della depressione è esposta nel suo orizzonte di finzione, nella normale realtà cui le cure farmacologiche inducono la psiche, realtà ormai estesa di cui è responsabile una ragione medica ove il rifiuto e la resistenza sono ridotte a patologia e criminalizzate. La strategia sotterranea e vincente di Soderbergh consiste nel mostrarci la sovversione del soggetto femminile al sapere psichiatrico, già da sempre compromesso con i giochi di potere dell'industria della psiche. Il risultato è lo scatenarsi di una violenza *sonnanbolica* - rubricata per lo più come "passaggio all'atto" di un pazzo isolato - ma affatto residuale e per niente solidale con lo statuto di verità imposto dalla cura chimica.

L'ontologia messa in scena dimostra invece che la figura omicida è l'intero mondo, di volta in volta assoggettato e autore della propria soggettivazione, che rovescia sé stesso/a contro dispositivi di controllo esercitati in nome della capitalizzazione delle vite. Da una parte, a scontare l'effetto di delegittimazione sistematica dei singoli sono i corpi, di cui Soderbergh fa la parafrasi, come nel racconto della ex pornostar Sasha Grey in *The girlfriend experience*, ove l'intreccio tra denaro-potere-spettacolo avviene nella più intima e insieme più espropriata delle dimensioni: quella dell'offerta sessuale.

Dall'altra il "passaggio all'atto" costituisce un tentativo di riappropriazione di sé, rivendicazione di una vita singolare, un esodo dagli effetti di controllo intrapreso con una tecnologia del sé estremista, peraltro fieramente avversata dall'imperversante psicobiologia cognitivista. Dunque, nell'epoca del dominio della chimica del cervello è un reale esteriorizzato a imporsi nello spazio-tempo normalmente sconvolto della depressione, nella bianchezza clinica degli ambienti, negli spazi vuoti di uffici e corridoi, che il film adotta come segno unificante dei ribaltamenti di verità di cui siamo testimoni (al pari dell'astrattismo visivo di Soderbergh).

Perchè in quegli spazi e in questi rapporti sono le superfici che contano: i volti monoespressivi, i dettagli delle confezioni di Zoloft, Ziprexa, Ludiomil... gli incontri estenuati, nella conflittuale menzogna che è sempre veritiera, laddove il rapporto di capitale in cui sono situati i regimi di verità dei soggetti è giocato sul filo dell'indecidibilità, oltre l'happy ending. Ciò che ci si mostra è infine questa moderna normalità che perviene a conclusione, nella massima ambiguità della presenza, la magnifica attrice Rooney Mara, nella vita in bilico di Jude Law, psichiatra comprato-venduto-scaricato dalla casa farmaceutica; nella perfetta Catherine Zeta Jones in cui si concretizza la presa sulla nuda vita che la cura antidepressiva involve direttamente nell'esistenza collettiva.

L'intreccio tra ricerca biomedica e ricerca del profitto, che è prassi di soggettivazione, è il comune tempo drogato del presente – quell'eccezione divenuta norma in cui consiste la dipendenza legale da psicochimica; e che registra fuori campo la dissolvenza di una possibile "cura-tipo" psicoanalitica, rifiutata in nome della velocità d'esecuzione del benessere e dell'accesso mercantile alla felicità. Il film gira e funziona perché non è "antipsichiatrico" e introduce una critica non retrograda alla farmacia del capitale.

Non si tratta infatti di disertare l'ospedalizzazione in nome di una decrescita erbivora (o omeopatica?), ma di giocare fino in fondo il regime discorsivo della clinica e del controllo sui corpi; fingendo la verità, sottraendosi alla psichiatria, scegliendo un'analitica della verità, quella che Freud inaugurava alla fine del XIX secolo. Per tale "via lunga" di ricostituzione della psiche c'è forse la possibilità che pratiche di resistenza si abilitino all'interno dell'impero metropolitano, dall'interno della sua "malattia", boicottando il registro della compravendita di brevetti, dell'immediatezza della remissione del sintomo, dell'escalation dei paradisi fiscali.

Per Stefano Cucchi

Publicato il 12 giugno 2013 · in [alfapiù](#), [società](#) · [8 Commenti](#)



Paolo B. Vernaglione

Si rimane rabbiosamente attoniti di fronte alla sentenza che ha assolto i principali responsabili della morte di Stefano Cucchi. Sono uomini di questo Stato, la cui appartenenza è garantita dall'omertà e il cui giudizio d'altra parte non emerge da un processo ma dalla realtà che la sentenza enuncia: che un essere umano è deceduto di fame e di sete e non per le torture a cui è stato sottoposto. Che unici responsabili di questa morte sono i sanitari dell'ospedale Pertini, ove Stefano è stato trasportato in condizioni già gravi e che la sua detenzione tutto sommato era giusta, visto il suo profilo di tossicodipendente.

Può un potere dello Stato, peraltro già screditato per aver giocato con le vite di più generazioni di giovani e non, da ultimo con le sentenze sul G8 di Genova, emettere una sentenza così ridicola e improbabile? Può, in un paese in cui l'ipocrisia e il silenzio colpevole di una società civile coccolata dalla cadaverica politica delle larghe intese è rimasta muta negli anni Settanta dello scorso '900 di fronte alle stragi di Stato, alle morti sul lavoro e agli omicidi politici che dal 1977 al 2011 hanno distrutto il dissenso e i conflitti sociali.

Mentre un uomo che si è dato fuoco ha dato luogo alle rivolte arabe e l'uccisione di un ragazzo nella periferia di Londra ha prodotto i riots con cui un'intera generazione rifiutava di pagare la crisi che l'attuale infame sistema del debito ha generato, qui in Italia una classe politica corrotta e degenerata ha riprodotto sé stessa, calpestando le vite di chi è già pesantemente sanzionato dalla crisi. Di più: giocando sulla supina ipocrisia dei poteri dello Stato il paese è stato anestetizzato e reso inerme di fronte al saccheggio della sfera pubblica sistematicamente attuata dalla rendita con la speculazione finanziaria.

Ecco il risultato di questa politica: l'arroganza indifferente dei pubblici poteri, supportati da enormi interessi privati, verso qualsiasi tentativo di redistribuzione della ricchezza, qualsiasi parola di libertà che revochi in dubbio la legittimità di questa forma spettrale di Stato. Perché una diversa sentenza avrebbe, almeno in questo primo grado di giudizio, dimostrato come la libertà di parola, di espressione e di organizzazione, sbandierata nella retorica costituzionale, venga declinata in maniera sistematica come problema di ordine pubblico, mezzo di gestione della precarietà.

Il copione è sempre uguale: in questo paese si muore di resistenza a pubblico ufficiale e di devastazione e saccheggio. Di tonfa, cariche scellerate, omicidi compiuti dalle forze dell'ordine vivono quei poteri che portano morte. Carlo Giuliani, Marcello Lonzi, Riccardo Rasman, Aldo Bianzino, Gabriele Sandri, Giuseppe Uva, Federico Aldrovandi, Niki Aprile Gatti, Manuel Eliantonio, Carmelo Castro, Stefano Frapporti, Franco Mastrogiovanni e chissà quanti altri sono morti per mano dello Stato, che non esita a proporre il carcere, - e che carceri! - come strumento di

riabilitazione; boccia qualsiasi provvedimento di clemenza e archivia le responsabilità dei mandanti degli omicidi.

Ma è bene ricordare che queste responsabilità non si scontano chiudendo in cella guardie e sottotenenti, generali e colonnelli, con buona pace dei manettari ferventi e dei movimenti giustizialisti. Si scontano facendo giustizia, proponendo la giustizia come rivendicazione sostanziale di pubblico bene, come terreno di lotta in cui può aver luogo la riappropriazione generale della vita, la sua naturale valorizzazione, in questo caso dentro e contro il potere di violazione dello Stato. Ecco perché c'è da chiedersi quale senso può ancora avere il diritto come difesa dei singoli nel tempo dello stato permanente d'eccezione, e chiederselo forse prima di "vestire" con esso i beni comuni.

Perché se ancora c'è speranza di realizzare istituzioni del comune, una res publica dei singoli in cui la giustizia sociale sia il fondamento della legittimità e della libertà, è forse tempo di abbandonare qualsiasi forma del diritto, perché inadeguata ormai nel mediare i conflitti per la vita che i poteri pubblico e privato innescano, sicuri di vincere. Varrebbe invece la pena, come lucidamente affermava Michel Foucault, [“anziché pensare alla lotta sociale in termini di giustizia, mettere l'accento sulla giustizia in termini di lotta sociale”](#).

La vita psichica del potere

Publicato il 29 ottobre 2013 · in [alfapiù](#), [libri](#) · [16 Commenti](#)



Paolo B. Vernaglione

Che vi sia oggi un'urgenza, una impellente necessità, un bisogno fisico di sottrarsi alla legge della colpa e del debito, dei dispositivi di sanzione, di repressione e di lutto associati alla cattiva vita imposta da poteri e istituzioni sovranazionali che sfruttano vite e rapinano risorse materiali e non, è un dato di fatto.

Che questa emergenza si traduca in sistemi di negoziazione, in tentativi di seduzione e in pratiche di securizzazione, anche da parte di quei soggetti politici che declinano il conflitto sociale in opzioni identitarie e prassi organizzative più o meno stabili, è un altro dato di fatto, il cui peso peraltro, nel deserto prodotto da quasi 40 anni di esistenza neoliberale del mondo, è risibile.

Nel doppio vincolo dell'urgenza di libertà e della prassi di omologazione quale che sia, si è per forza spinti a chiedersi quali modi ci siano di sottrarsi alla legge speculativa della soggettivazione e *in equal tempo* alla per lo più inconsapevole inerenza dell'omologazione, in un sapere, in una volontà partecipativa, in una socialità da organizzare a tutti i costi.

Opportuna giunge quindi la ripubblicazione del saggio di Judith Butler, [La vita psichica del potere](#), coincidente tra l'altro con la traduzione della conferenza del 2012 [A chi spetta una buona vita?](#) pronunciata in occasione dell'assegnazione all'autrice del premio Adorno.

La filosofa *queer*, che in questi anni ha offerto una credibile alternativa critica ai dispositivi discorsivi con cui poteri economici, di discriminazione sociale e di invasione simbolica di menti e corpi regnano su vite in via di ulteriore precarizzazione, indica nel tropismo della soggettivazione il luogo di emersione di possibili esodi dalla sistematica quotidiana cattura di affetti e abilità, emozioni e gusti singolari, nell'accordo segreto che ognuna e ognuno statuisce con i poteri da cui è affetto.

Il tropo, cioè quella figura retorica della torsione che produce molteplici significati di uno stesso enunciato e in cui si incontra il doppio vincolo dell'essere soggetti, l'assoggettamento e la soggettivazione, può considerarsi luogo di invenzione delle figure della modernità, laddove essa continua a esercitare la volontà di sapere nello spazio di produzione del potere.

Seguendo la scansione archeologica con cui Michel Foucault ha indagato i rapporti tra poteri e soggetti, tra psichico e sociale, tra materiale e discorsivo, la Butler da anni va compiendo una cartografia critica del sapere filosofico in cui rintracciare lo spazio congruo tra *agency* politica e filosofia prima. In questa soglia si scopre il divenire animale dell'umano, l'esibirsi linguistico della

prassi, la volontà materiale di libertà nei dispositivi di servitù volontaria, sia praticati dai mercati sia da chi vi si oppone.

Dall'esame della coscienza infelice in Hegel a quella "cattiva" in Nietzsche, nel rapporto repressione-identità in Freud e nell'intuizione della malinconia come esito del divenire soggetto dell' "io", oltre che nella teoria dell'interpellazione di Althusser, una topografia della soggettivazione ci restituisce il senso pieno dell'impossibilità cui siamo vincolati: scindere gli effetti delle macchine di assoggettamento dai dispositivi grazie a cui siamo "noi stessi", singolari esseri linguistici esposti alla colpa e al debito, all'autosanzione e al disciplinamento, all'imprigionamento del corpo nell'anima di un "altro" in cui solo si può esistere.

Come Nietzsche scriveva nella *Genealogia della morale*, la coscienza essendo funzione specifica dell'animale istruito a mantenere promesse, il senso di colpa, quella "cosa fosca" che deriva dal debito, trova spazio nell'esercizio del potere da parte del creditore e trova forma nella seduzione della punizione, nella gradevolezza della sanzione presso il debitore.

Nel teatro della volontà come luogo in cui il sociale presuppone lo psichico, si sono inventati l'interiorità e l'io come figura del risarcimento per la mancata estinzione del debito. Lì, con Freud, vige l'attaccamento libidico alla proibizione, il tropo dell'inversione, la gratificazione del piacere frustrato. Lì, con Foucault, la misura dell'assoggettamento si rende parzialmente apprezzabile come prassi di soggettivazione, bisogno di liberazione, desiderio di condivisione. Nel dispiegarsi del quadro teorico che Butler compone, queste figure della modernità trapassano nella critica dell'identità di genere, che "lo spirito dell'epoca" più che la teoria femminista o la teoria critica, ha reso praticabile.

Sulla scorta dell'epistemologia *disidentificante* degli scorsi anni Sessanta, filosofi e militanti gay come Hocquenghem, e oggi Bersani, Edelman, queer come Teresa De Lauretis, la cui opera rappresenta una imprescindibile pietra miliare nella storia della teoria GBLTQI e nel pensiero critico, rintracciano una via di esodo antisociale e desoggettivante che, al netto delle politiche di riconoscimento dei diritti gay, e dei sogni infuturanti di una rivoluzione a venire, segnano un percorso praticabile di sottrazione e insubordinazione.

Essi cioè hanno aperto, come Judith Butler sottolinea alla fine del libro e come Federico Zappino e Lorenzo Bernini suppongono nel denso dialogo che chiude l'edizione, ad un'esistenza come possibilità (e possibilità di *non*), a cui si è riferito Spinoza e ultimamente Agamben; e a cui, aggiungiamo, si riferisce un filosofo del linguaggio come Paolo Virno che indagando la natura umana svela l'umana natura della prassi.

Judith Butler

[La vita psichica del potere](#)

[Teorie del soggetto](#)

A cura di Federico Zappino

Mimesis (2913, pp.254

€ 20,00

Filosofia dell'animalità

Publicato il 10 dicembre 2013 · in [alfapiù](#), [libri](#) · [2 Commenti](#)



Paolo B. Vernaglione

Che la questione dell'animale sia cruciale è incontestabile, tanto più quanto l'epoca della "presa" sulla vita da parte di potenze mercantili, sovrani elettivi e saperi arbitrari, stringe l'animalità nella disfatta degli ambienti, nella domesticazione sociale e in una mondanità corrotta.

Si potrebbe interpretare il tempo presente come il momento di frattura tra un passato còlto nell'evoluzione delle specie, in cui l'insieme dei processi di sviluppo, di punteggiatura e di co-evoluzione disegnavano in maniera abbastanza precisa il quadro in cui un sapere dell'essere umano e dell'animale erano convertiti in un rapporto di potere, in una relazione sociale, in un profilo soggettivo: si trattava infatti di indagare, da parte di una biologia relativista e aperta alla contestazione di un volgare organicismo il rapporto tra umano e animale sul presupposto della differenza tra ambiente e mondo, soggetto e oggetto, immanenza e trascendenza.

Il profilo estremo di questa biologia che ha riconosciuto all'animale la qualità di organismo di cui la cellula è il fondamento biochimico è stato elaborato negli scorsi anni Settanta da Humberto Maturana e Francisco Varela con la teoria dell'autopoiesi. La genomica, le biotecnologie, la protesica rompono il mondo animale circondandone i bordi e decentrando l'animale umano nella zona di indistinzione tra animale e macchina che anzitutto Cartesio aveva istruito, lasciando all'umano il ruolo di interprete linguistico di ogni differenza. Ma nella modernità al tramonto le conseguenze di quel gesto, di quella dislocazione insieme passionale e pericolosa sembrano divergere dall'incompiuto e incombente piano sul pianeta di cui Felix Guattari scriveva agli inizi dell' "era della globalizzazione".

Che ne è dunque dell'animale umano, se il confronto con l'animale, causa di rimozione, negazione, distruzione, non insiste più sul lato oscuro della soggettività, sul lembo irriducibile di un istinto da sempre salvaguardato e a fatica estorto alla ragione, e non si trova più nelle pieghe di un sapere biologico il cui ordito era, come nei magnifici racconti di Stephen Jay Gould, la storia naturale, la descrizione delle teorie, il luogo aperto in cui una natura sperimentava "forme bellissime" (Carroll)?

In una parola, quanto c'è di pensabile e praticabile nella differenza tra animale e umano mentre in maniera inesorabile la diade soggetto-oggetto, ambiente e mondo, e la categorizzazione del sapere nello stigma dell'opposizione tra una trascendenza irriducibile e un'immanenza da recuperare e da sempre sfuggente, fa trasparire un'altra modalità di pensare l'animale, una diversa posta in gioco, un'altra aspettativa nella zona di passaggio tra specie e individuo che attiene ad ogni vivente?



Angus Fairhurst, A Cheap and III - Fitting Gorilla Suit, 1996

Se assegniamo alla modernità la trasformazione indicata da Foucault della storia naturale in biologia, e di una pratica in un sapere biologico, constatiamo la caduta del paradigma oppositivo tra ambienti animali e mondo umano ad opera di mutazioni evolutive che infrangono i limiti assegnati ad ogni specie (anzitutto la differenza tra natura e cultura, naturale e artificiale, genere e specie); mutazioni in cui si mostrano i campi rispettivi in cui ad ogni animale è garantita una forma vita, compresa quella umana: una storia, una soggettività, una volontà di verità.

La storia naturale dei viventi mentre infatti marchia a fuoco sulla pelle animale lo stigma non umano della mancanza di linguaggio, riproduce, nell'abisso del sapere umanistico, la differenza tra ontogenesi e filogenesi, qualità di specie ed evoluzione individuale. La dirimente separazione di un soggetto che dice "io" e di un universo di oggetti da intrappolare in una rete di conoscenze genera quel "sonno antropologico" orchestrato dalle scienze umane e sociali, compresa la filosofia più decostruttiva, mentre l'infinita reciproca rincorsa di trascendenza e immanenza che assegna la prima all'essere umano e la seconda all'animale tout-court, cela il regime di verità in cui un soggetto, né umano né animale, può o potrà costituirsi.

In questa situazione bloccata Giorgio Agamben qualche anno fa ha pensato l'animalità come quell'aperto, né mondano, né trascendente in cui l'essere organico, in una storia già sempre terminale, dischiude l'inoperosità della natura, la *dividualità* in cui Deleuze e Guattari hanno composto il divenire animale e in cui, soglia genealogica di esseri umani del tramonto, Walter Benjamin ha illustrato la "notte salva" dei viventi, insalvabili per definizione.

Questa dimensione di pensiero, la destituzione di una falsa verità (il serpente nella bocca del pastore dell'enigma di Zarathustra), quello scontro di immanenza e trascendenza che appartiene tuttavia ad un recente passato in cui l'uomo dei lupi del sogno freudiano rimane chiuso nell'alternativa tra animalizzazione e umanizzazione dell'animale, scontro raccontato in [Filosofia dell'animalità](#) di Felice Cimatti, sono finalmente disdetti nell'unica, vera dimensione in cui l'animale umano si può dire, si può parlare, si può decifrare: il piacere sessuale.

In quel momento, non c'è (ci sarà?) più bisogno di scontrare mondanità e aldilà, "io" e oggettività, terra e mondo, a patto che una genealogia dei saperi, degli stati d'eccezione e delle composizioni di potenze che l'animalità evoca e comporta siano visibili nei manufatti a cui alludeva Alexandre

Kojève: arte, gioco, filosofia. Flaubert, Kafka, Joyce, le rappresentazioni teriomorfe, le classificazioni di Cuvier, la negatività senza impiego di Bataille, l'*otium* in cui è consentito sperimentare la verità del divenire altro.

Felice Cimatti

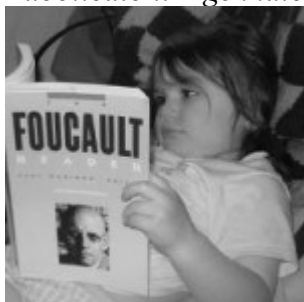
[Filosofia dell'animalità](#)

Editori Laterza (2013), pp. 208

€. 12,00

Foucault in rete

Publicato il 2 gennaio 2014 · in [alfapiù](#), [società](#) · [16 Commenti](#)



Paolo B. Vernaglione

Per una urgente archeologia dei saperi dell'ultima modernità, Michel Foucault “sul web” potrebbe funzionare come dispositivo di sottrazione al potere narcisistico e commerciale della rete e come luogo di acquisizione di sapere in rapporto immediato con la realizzazione quotidiana della soggettività.

Se si pensa alla caotica produzione di informazione su social network e mobiles ci si rende conto della enorme sproporzione tra l'inesauribile dispersione di testi e la concentrazione, ahimè residuale, dell'impresa cartacea, affidata ad archivi non digitalizzati e a pochi e mal finanziati centri di ricerca. Da qui l'esigenza di compilare un registro dell'attività svolta da siti e blog dedicati a Foucault.

In questa impresa, di cui qui si offre una sorta di possibile work in progress, ci viene incontro il terzo prezioso volume della rivista [Materiali Foucaultiani](#), scaricabile dal sito omonimo e dedicato per metà alla pubblicazione in italiano di una inedita conferenza del 1964 all'Università belga di Saint Louis, *Langage et littérature*, tradotta da Miriam Iacomini, in cui l'autore di *Le parole e le cose* espone l'intera panoplia di tematiche su cui si è appuntato il suo sguardo analitico: che cos'è un autore, la differenza tra scrittura e letteratura, il ruolo e la funzione di essa come critica genealogica della soggettività e come esperimento su sé stessi.

Basterebbe tradurre e pubblicare inediti letterari e saggistici in quell'archivio virtuale e reale a un tempo che è la rete, sottraendo al diritto proprietario risorse comuni, per fomentare una campagna sulla volontà di sapere, nella pura forma della sua digitalizzazione. Sarebbe poi stupefacente che fossero le case editrici a muovere tale iniziativa, prendendo in contropiede network dell'informazione, grandi media che spacciano “cultura” per filosofia e colossi dell'editoria che distribuiscono in supermarket chiamati librerie prodotti rilegati a scadenza immediata per il macero...

Sarebbe proficuo cominciare ad archiviare e valorizzare risorse on-line largamente condivise, facendosi al contempo soggetti di autoproduzione, con e-book, pdf e altro, per co-finanziare l'attività di cattedre e dipartimenti in stato di crisi permanente, nonchè l'attività di studenti, ricercatori e professori immersi nella precarietà, coinvolgendo le case editrici più sensibili travolte dai micidiali rapporti costi-benefici, e dall'editoria “fai da te”.

Per lo più, si sa, è questione di volontà politica e metodo, ma mentre per la prima non c'è altra via che occupare spazi fisici e tempi di produzione dei saperi, per la seconda condizione il metodo è il cardine di una strategia della distinzione che eviti residuali impianti storicisti e in pari tempo non

annaspi tra i tossici rifiuti di diatribe polemico-filosofiche mosce e arroganti, ad esempio tra realisti e postmoderni.

La lezione “in rete” di Foucault apre dunque un campo produttivo per la riflessione teorica a partire dalla differenza tra archeologia e genealogia, indicata nelle interviste YouTube su [Storia della follia nell'eta classica](#), [Le parole e le cose](#), [L'archeologia del sapere](#), [Sorvegliare e punire](#), laddove l'archeologia rintraccia la stratificazione discorsiva dei saperi, cogliendone differenze e discontinuità temporali, mentre la genealogia ricostruisce la forma di quegli strati nell'attuale condizione dei poteri e dei soggetti.

È lungo questo crinale che Foucault ha argomentato il denso passaggio epocale tra classicità e modernità, di cui l'archivio web dà conto con i portentosi filmati dell'INA tra la metà degli scorsi anni Sessanta e Settanta, su Proust, [Le Corps Lieu d' Utopies](#), o il [dibattito Chomsky-Foucault](#). Mentre dell'immensa opera foucaultiana tra la fine degli scorsi anni Settanta e i primi Ottanta danno conto l' Intervista [Mal faire dir vrai](#) e il corpus delle registrazioni audio e video dei corsi e conferenze al Collège de France e negli Stati Uniti, sull'ermeneutica e le tecnologie del Sé nelle [Howison Lectures](#) e su [discorso e verità](#), ove è in funzione quel regime di pensiero in cui si colloca la riflessione sulla soggettività.

In una indispensabile sezione parallela del regesto si devono poi collocare i siti e i blog che si distinguono per qualità dei materiali dai siti filosofici generalisti. [Materiali Foucaultiani](#), in italiano, inglese e francese, nato per iniziativa di Laura Cremonesi, Daniele Lorenzini, Orazio Irrera e Martina Tazioli, lanciato a metà giugno del 2010, ha editato le conferenze di Foucault al Dartmouth College: "Sull'origine dell'ermeneutica del sé". Vanta tra i collaboratori Michel Senellart, Judith Revel, Arnold Davidson, in accordo con i due siti di riferimento per orientarsi nella vasta opera foucauldiana: [Portal M.F.](#) e [Foucault.info](#).

Absolutamente da praticare è inoltre [Foucault News](#), blog quotidiano attivo dal 2007. È una vera miniera di informazioni sugli studi, le attività, i convegni e lo stato della ricerca, con paper da scaricare. Nato per la passione e l'applicazione di Clare O'Farrell, seria e infaticabile docente di Brisbane, che proprio in questi giorni ha generato un sito gemello, “Foucault and education”, il blog edita una newsletter giornaliera (iscrizione dal sito), con l'indicazione dei luoghi da cui attingere in creative commons e non, sempre di accurata fattura.

Ma se tutto ciò guadagna senso in una prospettiva di destituzione delle anacronistiche accademie del sapere, gran parte di tale *acquis* è dovuto al fatto che, per Foucault come per i flussi di pensiero critico, prodotti a partire dagli anni Sessanta dello scorso secolo, la rubrica on line di detti e scritti “di uomini famosi” ne deve evidenziare anche, come è giusto, i limiti. Perché solo in tale emergenza, non nell'apologia, è possibile scoprire “il tentativo di pervenire... all'invivibile, strappando il soggetto a lui stesso, in modo tale che non sia più lui stesso, o che sia portato al suo annientamento o alla sua dissoluzione”.

Nietzsche e il circolo vizioso

Publicato il 24 gennaio 2014 · in [alfapiù, libri](#) · [10 Commenti](#)



Paolo B. Vernaglione

Se rileggiamo il libro di Klossowski, *Nietzsche e il circolo vizioso*, ripubblicato da Adelphi perchè integrato con il grande lavoro di Giorgio Colli e Mazzino Montinari sui *Frammenti postumi*, avvertiamo come un'archeologia filosofica possa restituire le interpretazioni che del filosofo sono state date in quest'ultima modernità. Così una possibilità alquanto impreveduta si apre alla riflessione: come, attraverso la critica alla passata ermeneutica, si riesce a tentare un nuovo "campo nietzscheano".

Ma stavolta, nella distruzione del senso e delle interpretazioni, senza dover lottare per un'altra metafisica, come fece Heidegger, o per fondare il nazismo del superuomo e della selezione razziale; o ancora per assegnare all'esplosione dei valori un'opposizione politica, un pensiero dell'immanenza, o il suo rovescio "debole". Perchè il testo di Klossowski mantiene Nietzsche nell'orbita della sua lettera, considerando il contenuto biografico di un "malato" come piano di espressione, non come superficie di soggettivazione in cui, per la storia della filosofia, è rinchiusa la follia di un'eccezione.

Perciò, oltre i significati attribuiti a Nietzsche dalle filosofie successive, un nesso tutt'altro che casuale si scorge tra un pensiero deflagrato e l'esplosione del '68. Pubblicato in Francia nel 1969 e in Italia nell'81, il libro, nell'indagare, da una posizione di fratellanza, le ragioni della filosofia di Nietzsche, determina qualcosa che, nella sua involontarietà, revoca l'insieme dei "nietzscheanesimi": iscrive infatti le rivolte della fine degli anni Sessanta del XX secolo nella loro permanenza storica, malgrado il presente tenti in ogni modo di rinnegarla. In questa prospettiva, per i tutori dell'ordine storico che si sono succeduti dal dopoguerra, sia Nietzsche che il '68 risultano incomprensibili e inqualificabili; ed è invece in questa zona di non senso che la natura di quel pensiero potrebbe essere rielaborata.

Ma in questo campo aperto si entra con l'avvertenza che un Nietzsche possibile dovrà risalire la serie storica delle interpretazioni: cioè di volta in volta il tentativo di fondarvi un esistenzialismo, di tentare un nichilismo debole, di elaborare una teoria del soggetto sovrano. Se non si compie tale esame pre-filosofico, la sola lettura di Klossowski rimane chiusa in nell'ennesima interpretazione, autisticamente prodotta e sorda alla storia dei nessi visibili tra il gesto distruttivo del filosofo come sperimentatore e impostore, il '68 e la riflessione sul presente. D'altra parte la storia delle interpretazioni di Nietzsche può dissolversi qualora si consideri di esse la contingenza nei motivi, nelle urgenze del conflitto culturale tra la metà degli anni '70 e i primi anni '80 in cui si annuncia la post-modernità.

A partire da questo doppio vincolo si delineano i confini di un possibile campo nietzscheano, per tentare di lavorarne le figure: l'eterno ritorno, compresa la sua versione nascosta, come circolo vizioso; l'assiomatica dei dualismi intensivi: salute-malattia, alto-basso, individualità-gregarità; una filosofia della pulsione in cui il pensare è espressione del sentire, di cui si misura il limite in intensità che ritornano come ragione. Inoltre una filosofia politica dei gruppi di sovranità in cui si scioglie la dialettica padrone-servo. Infine il crollo, nell'attuarsi integrale della disidentificazione in cui Nietzsche come Dioniso e come crocifisso è "tutti i nomi della storia". Questo orizzonte diviene fino ad un certo punto comprensibile nell'alternanza degli stati valetudinari di psichismo e convalescenza, alternanza delle forze del divenire universale, valorizzate moralmente come positive o negative.

Ma il punto di rottura nel comprendere il pensiero di Nietzsche rimane il fatto che la duplicità di senso assegnata all' "impulsionale" e all'intelletto, non rende conoscibile il pensiero più alto, la più alta tonalità emotiva, cioè l'eterno ritorno, se non come pensiero assurdo, astrazione indeterminata, progetto e strategia. Nelle due pointe, aver provato l'eterno ritorno a Sils-Maria e la disidentificazione nel crollo a Torino, di cui la volontà di potenza risulta il sostrato, ciò che fa testo, ciò che conflagra, è la possibilità di una composizione, nell'unità soggettiva, di stati impulsionali ed espressione.

Dopo l'esperienza dell'eterno ritorno il problema era comunicare quel pensiero più alto, scegliendo una fallimentare divulgazione dell'incomunicabile. E tuttavia quella espressione avrebbe aperto una strada al senso, nell'affermare il volere che tutto ritorni esattamente allo stesso modo (nei differenti tempi di una vita). Infatti nel momento in cui si accetta integralmente il ritorno, il senso delle esperienze si dissolve nella replica e per questo si diviene altro, sciogliendosi dall' "io" e accedendo ad una soglia di indistinzione di soggetto e universo.

Diversamente, nel momento in cui Nietzsche certifica l'abisso che separa impulsionale ed espressione, avendo scelto l'abisso per dissolvere la filosofia e tentare di pensare, Dioniso, Cosima, Arianna, il crocifisso delle lettere a Burckhardt e a Strindberg divengono identità reali nel giuoco dell'impostura; ma tale abisso significa la perdita dell'intelletto, la dissolvenza della facoltà di espressione (che Nietzsche aveva contestato a Wagner), la disgregazione atroce di una forza individuale di ragione. In ogni caso e comunque raccontato, ritornando, giustamente Nietzsche "non torna". Ma è in questa impossibilità che, forse, vale la pena ritrovarne il pensiero.

Pierre Klossowski

[*Nietzsche e il circolo vizioso*](#)

Adelphi (2013), pp. 360

€. 28,00

Le nuvole di Picasso

Publicato il 12 aprile 2014 · in [alfapiù](#), [libri](#) · [6 Commenti](#)



Paolo B. Vernaglione

“Ma tu non avevi paura dei matti?” “E tuo papà cosa diceva?”. Così scrive Alberta Basaglia, figlia di Franca Ongaro e Franco Basaglia, in una delle 28 istantanee che ne ritraggono infanzia e adolescenza, accanto ai genitori che “hanno liberato i matti”.

In questo prezioso libro, scritto insieme alla giornalista Giulietta Raccanelli, oggi, Alberta, psicologa a Venezia, ieri bimba rivoluzionaria nella Gorizia del primo e unico esperimento di nuova psichiatria culminato nella legge 180 che abolisce il manicomio e istituisce l’assistenza psichiatrica, ricostruisce una biografia della diversità il cui valore risiede nella tessitura testuale in cui essa si dipana. Perché la costruzione di una memoria condivisa travalica la vicenda personale per assumere, nel caso della liberazione dalla contenzione, il senso storico-politico di una sovversione della soggettività.

Per due motivi: uno interno alla vicenda “privata” dell’autrice che diviene pubblica nel segno della differenza, dell’anomalia di un gruppo familiare la cui vita “era talmente identificata alla loro scelta” da costituire la texture di un vissuto sperimentale nell’Italia dei primi anni Sessanta dello scorso ‘900. Il secondo motivo consiste nell’eversione dell’ordine della salute mentale ad opera della “nuova” psichiatria. Nata dalla fenomenologia di Husserl e Banfi, nel confronto continuo con Sartre, Goffman, Laing e Franz Fanon, la teoria di Basaglia e di Franca Ongaro deriva direttamente da una pratica che si trasforma in filosofia per evitare di rimanere invischiata nelle istituzioni della cura – la cui storia coincide con l’evoluzione della scienza a partire dal positivismo medico nella seconda metà del XIX secolo.

Ecco, nel secolo delle istituzioni disciplinari, famiglia, scuola, caserma, chiesa e manicomio, ove lo Stato assume la sovranità sulla vita degli individui, scorre sotterranea quella vita di uomini e donne “infami” raccontata da Michel Foucault, in cui riconosciamo la critica alla neuropsichiatria come era praticata da Esquirol, Heinroth, Pinel. Alla scadenza della prima modernità, di cui le scienze umane avevano già realizzato l’archeologia, “Franco risultava troppo ingombrante per la sua clinica universitaria di Padova”. Ragione per cui viene “dimesso”, per sperimentare all’ospedale psichiatrico di Gorizia la rivoluzione riuscita delle “open doors”, la comunità terapeutica e infine la dissolvenza della costrizione e dell’isolamento, con la legge che porta il suo nome.

Questa storia, impossibile da raccontare alle generazioni più giovani se non riferita alle altre due rivoluzioni riuscite, quella del ’68-’69 operaio e studentesco e del femminismo, è già stata ricostruita negli scritti di Franco Basaglia e Franca Ongaro, soprattutto in *L’istituzione negata*, introvabile a causa delle orrende scelte censorie della grande editoria. “Il vostro libro è bellissimo e molto importante. È uno dei rarissimi esempi di libro che vive delle tensioni che si producono al

suo interno, si sotiene sulle sue stesse tendenze autodistruttive”, scriveva Giulio Bollati, curatore Einaudi nel '68. Mancando il testo vivo di quell'esperienza di liberazione dalle catene, le corde, l'elettroshock e le camicie di forza, chi vorrà leggere [Le nuvole di Picasso](#) può valersi dell'[Utopia della realtà](#), raccolta di scritti a cura di Franca Ongaro in cui la rivoluzione psichiatrica si fa testo nell'esperienza di una generazione, quella di Paolo Pietrangeli, di TV7 e di Carosello.

Quest'opera, che oggi sembra non aver avuto luogo, consta di due momenti, che nel libro di Alberta sono chiusi in una chiara sintesi narrativa: quella della triade delle posizioni esistenziali del soggetto di fronte al “sé” e alla realtà (scelta intenzionale, malafede, nevrosi) – in cui si disloca una prassi di soggettivazione, della corporeità e dell'istituzione medico-psichiatrica); e quella del disciplinamento, da cui fuoriescono, a partire dal lavoro dei Basaglia nella seconda metà degli anni Sessanta, il momento sociale del male psichico e l'analisi della struttura del disagio.

Al limite del pensiero fenomenologico, nella fase iniziale dell'esperienza di sovversione dell'ospedale psichiatrico, il campo psicoanalitico e la storia delle istituzioni della violenza sono assunti per aprire la via alla storificazione del “malato psichico” e alla sua risoggettivazione. In questa pratica teorica si specchia la coerenza fattuale illustrata nel saggio introduttivo a *Crimini di pace* (1975), che scandisce le tappe del lavoro intrapreso: il manicomio come luogo di contenimento delle devianze di comportamento; la segregazione come risposta ai bisogni della società; il rifiuto dei “tecnici della malattia” di identificare mandato della scienza e mandato sociale.

Smascherare pazzi, malati, ritardati, delinquenti come profili naturali; individuare la critica della scienza come campo fenomenico di resistenza; criticare i processi ideologici in capo a intellettuali e tecnici; rifiutare il ruolo e la delega, dentro l'ospedale; individuare assieme ai “malati” psichici chi è oggetto di manipolazione; distruggere il paradigma del normale e del patologico attribuito dalle scienze umane ad una certa configurazione antropologica. Tutto questo è opera compiuta. *Le nuvole di Picasso* contribuiscono a recuperare il filo di lana con cui, nel presente, è ancora più urgente continuare a tessere la rivoluzione.

Alberta Basaglia

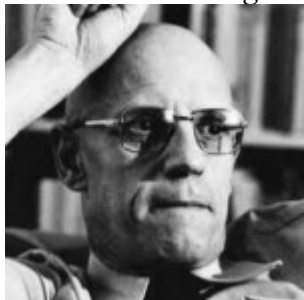
[Le nuvole di Picasso](#)

Feltrinelli, 2014, pp. 92

€ 10,00

Follia e discorso

Publicato il 22 luglio 2014 · in [alfapiù](#), [libri](#) · [Add Comment](#)



Paolo B. Vernaglione

"Brisset era stato ufficiale di polizia giudiziaria. Dava lezioni di lingua. Ai suoi allievi proponeva dettati come: Noi Paul Parfait, carabinieri a piedi, essendo stati mandati al villaggio Capeur, vi siamo andati, rivestiti delle nostre insegne". Nel 1970 Michel Foucault scrive l'introduzione all'opera linguistica dell'autore della *Grammaire Logique* (1878) e della *Science de Dieu ou la Creation de l'Homme* (1900), compresa nel primo volume dell'Archivio, ripubblicato nell'impeto onomastico della scomparsa (assurdo che non si possano scaricare gratis i tre volumi italiani).

Il furore del trentennale ha fatto emergere anche il [corso al Collège de France del 1979-80, *Del governo dei viventi*](#), e negli anni scorsi [il corso di Lovanio del 1981, *Mal fare, dir vero*](#), e [Il coraggio della verità \(1984\)](#), mentre da qualche mese si possono leggere il corso del 1972-73, *La società punitiva* e *Subjectivité et vérité* (1980-81), che saranno forse tradotti tra una ventina d'anni, se va bene... Nel frattempo è consigliabile leggere l'edizione americana dei *Detti e scritti*, a suo tempo curata da Paul Rabinow, soprattutto per gli interventi e le interviste degli anni Ottanta.

Quest'edizione rimaneggiata del primo tomo dei *Dits et écrits*, che sarebbe stato bene aggiornare con una nuova introduzione, "copre" gli anni in cui Foucault dà alle stampe *La storia della follia nell'età classica* (1961), *Nascita della clinica* (1963), *Le parole e le cose* (1967), *L'archeologia del sapere* (1969), e *L'ordine del Discorso* (1970). Nello scritto su Brisset, linguista schizofrenico con manie apocalittiche, Foucault delinea la genealogia del linguaggio in cui si riconosceranno i profili di Raymond Roussel e Louis Wolfson. Per Brisset si tratta della ricerca sull'origine delle lingue, non ricostruita nell'ipotesi di una lingua ancestrale formata da un piccolo numero di elementi semplici, da cui le lingue storiche e le possibilità di traduzione. Bensì illuminata nella disarticolazione delle parole in cui si odono grida di terrore e i cui suoni annunciano sangue e carni maciullate.

Sette punti sul settimo angelo illustra in maniera esemplare l'archeologia inaugurata da Foucault, il cui concetto è ribadito nelle interviste a Raymond Bellour, dopo l'uscita de *Le parole e le cose* e le polemiche provocate da questo testo magistrale presso gli storici e i sartriani più o meno militanti. Non bisogna pensare l'archivio, ci dice Foucault, come la ricerca di strati in consonanza con la cronologia; né come un'indagine sincronica di ciò che da un passato documentario risulta al presente. Il metodo archeologico consiste in un'analisi degli enunciati che danno luogo a dispositivi: forme linguistiche, usi, repliche del "senso comune" di una soglia temporale nelle scienze e nelle idee; composizioni di registri giudiziari, interrogatori, cartelle cliniche e statistiche, da cui emergono una certa costellazione epocale, uno o più luoghi di passaggio tra l'età classica e gli inizi della modernità alla fine del XVIII secolo. Là ove nascono le scienze umane, che poco recuperano delle "antiche" grammatica generale, storia naturale e analisi delle ricchezze.

La testimonianza più lucida di questa sconnessione che è l'"uomo", in quegli anni Sessanta in cui Foucault intraprende la ricerca sulle due partizioni decisive della cultura d'Occidente, quella tra ragione e disragione e quella tra parole e cose, è l'introduzione (1971) all'*Antropologia dal punto di vista pragmatico di Kant*. Il sapere critico che determinerà l'affermazione delle scienze sociali dovrà vertere sui fondamenti della *fonte*, dell'*ambito* e del *limite*: qui l'esistenza del discorso si dissolve a vantaggio dell'esistenza, cioè di una "natura" ineguale dello scambio, di una logica d'esclusione e di una pratica di dominio.

L'archeologia restituisce dunque al discorso un principio di enunciazione in cui per un verso si apprezzano le discontinuità storiche, su cui Braudel e la scuola delle "Annales" avevano incentrato una storiografia della lunga durata e delle connessioni; per altro si coglie la deriva del linguaggio nell'irriducibilità alla formalizzazione, ad una semantica e ad una semiotica, di cui già Benveniste aveva misurato la distanza.

Questa strutturazione teorica, che taglia di traverso ermeneutica e formalismo, ci permette di cogliere il profilo delle scienze umane, non in ciò che hanno avuto di normativo, bensì di inclusivo: Marx, Nietzsche e Freud non hanno inventato una scienza dell'economia, delle potenze e del soggetto, come Foucault dice nell'introdurre il convegno di Royaumont del 1964 qui riprodotto; ma una tecnica d'interpretazione, riconoscendo anzitutto la qualità discorsiva di altre interpretazioni: il saggio di profitto di Ricardo, il divenire segno di un'interpretazione che lo anticipa in Nietzsche, il riconoscimento di una "catena" parlata che lega analista e analizzante, di cui Lacan ha esplicitato il senso e la portata.

Quello che persiste come disagio dell'attuale modernità, segnalato ne *Le parole e le cose* come "sonno antropologico", è interrotto alla scadenza dell'"epoca classica" dal Discorso che individua i rapporti tra saperi, poteri e soggetti – di cui Foucault nell'intera vita ha dato conto: nelle linee di desoggettivazione prodottesi in letteratura, a partire dal pensiero di Blanchot; nelle opere di classificazione di Cuvier e Bichat; nell'evidenza di un'esteriorità del "sè" che le pratiche antiche riconducevano ad una frequenza del "dire il vero", lontana dalle attuali ortopedie psicoanalitiche.

Di questa urgente congerie di problematiche darà conto Gilles Deleuze. È stato pubblicato in questi giorni il [primo volume del corso su Foucault, *Il sapere \(1986-87\)*](#), sì che le giovani generazioni possano farsi un'idea meno approssimativa di questo non filosofo e non epistemologo che ha rivoluzionato il pensiero con un sapere che è pratica di resistenza.

Michel Foucault

[*Follia e discorso*](#)

[*Archivio Foucault 1. Interventi, colloqui, interviste. 1961-1970*](#)

a cura di Judith Revel

Feltrinelli (2014), pp.286

€ 13,00

Il sottile discrimine

Publicato il 12 novembre 2014 · in [alfapiù](#), [libri](#) · [1 Commento](#)



Paolo B. Vernaglione

Corpi che contano (1996), suonava il titolo di uno dei testi che hanno contribuito a dissolvere il mito del corpo-sostanza, che era una delle rivendicazioni che il femminismo cosiddetto della differenza difendeva con maggior vigore a partire dagli anni Settanta dello scorso XX secolo. Judith Butler nelle pagine di quel libro dislocava la riflessione sulla discriminazione di genere non più all'interno della femminilità considerata come "altro", nell'orizzonte di un'identità da costruire e difendere, bensì come effetto discorsivo di una materialità linguistica di cui era necessario fare l'archeologia.

Da questo cambio di posizione sarebbero scaturite le istanze del gender, che attraversano le culture gay, il post-femminismo e le ormai comuni pratiche di iscrizione dei corpi (piercing, tattoo, bodmod). Il corpo tornava al centro dell'agenda delle resistenze e al centro della riflessione sui modi in cui si diviene soggetti nella temperie neoliberale dell'identità. E suscitava la permanenza di controcondotte con cui si misurava l'attacco indiscriminato all'intera teoria femminista.

L'importanza del mutamento di prospettiva, da ascrivere anzitutto alla riflessione polarizzata tra Europa e Stati Uniti, ha trovato conferma in questi ultimi venti anni nei movimenti trans e LGBTQ, e soprattutto nella forza di comportamenti esteticamente eversivi, nel clubbing come nelle occasioni del pride. Essendo infatti quasi del tutto venuta a mancare la spinta politica che aveva distinto le prime comunità gay californiane negli anni Sessanta e la deflagrante rivoluzione degli anni Settanta – la teoria e la pratica trans sono rimasti l'unico piano di aggregazione e di confronto per quanti (singoli e realtà più o meno organizzate) hanno da tempo abbandonato la richiesta di diritti uguali (politici e di cittadinanza). D'altra parte gay, lesbo, queer, in un magnifico esodo dalla società dei ruoli e delle identità, hanno incontrato il limite dell'irrelevanza a contatto con poteri forti di coniugazione di morale e identità, valore e soggettività.

È quanto in maniera eccellente testimonia il libro di Alessandro Baccarin, [Il sottile discrimine](#), che considera tre tra le più importanti "prese" sulla corporeità che i poteri-saperi attuali sperimentano: quella sul corpo trans, tra medicalizzazione ed elusione del riassegnamento al genere, quella del tattoo tra guadagno di singolarità e normazione di un comportamento, e quella del porno, tra sfruttamento ed espressione di soggettività. Sulla base della grande descrizione foucaultiana, l'esplorazione della corporeità di cui qui si tratta chiama in causa una serie di enunciati problematici, fornendo alla fine un corredo convincente delle forme di soggettivazione nel tempo della vita valorizzata. Nella realtà gay, di cui Baccarin con un congruo apparato teorico racconta l'epopea, lo spartiacque dell'AIDS riqualificava un comportamento separando sesso e genere nel cruciale passaggio dal concetto di omosessualità a quello di cultura gay. È stato allora che la pratica trans ha iniziato a radicalizzare la cruciale differenza tra come si nasce e ciò che si può diventare. Si

verifica “sulla propria pelle” quanto sia discorsiva e innaturale l’identità sessuale, quali istanze di potere infiltrino il desiderio di riassegnamento e quale piano di subordinazione sia in gioco.

Il corpo tatuato invece, all’apparenza estraneo al gioco di specchi in cui una singolarità inassimilabile si riflette nell’omologante iscrizione della carne, sposta il senso di quell’atto: da rituale e culturale negli aborigeni e nel meraviglioso Kafka della colonia penale, diventa punto di addensamento dei poteri del corpo e sul corpo – nel movimento dell’esteriorità piena dei poteri sulla superficie di una resistenza. Ancora: nel sedimento del desiderio che la pornografia digitale agita, dal fondo sabbioso della distanza del vedere, leggiamo i resti di una guerra dei costumi, combattuta dal secondo dopoguerra, la cui posta in gioco è stata, allora, la libertà di mostrare il corpo-oggetto femminile; oggi, la necessità di saturare la comunicazione audiovisuale nello stesso campo in cui operano la moda, l’advertising e la chirurgia plastica. La risultante di questi effetti di legittimazione della corporeità è, per converso, l’appello al desiderio, come le ultime righe del testo insistono nel ribadire: non più il piacere, non più la libertà, bensì il desiderio, sollecitato, armato, normato, regolarizzato.

È quanto del resto ci viene ripetuto da una terapeutica non innocente nell’evocare il nome-del-padre, la restituzione della legge all’ordine simbolico che un sociale disastroso e anarchico avrebbe smarrito. Il godimento è il nemico da sopprimere per conto della civilizzazione dei rapporti affettivi, che da tempo immemore quello stesso potere desiderante che ora urla la legge, ha distrutto. Recuperare allora l’istanza di libertà nel piacere, di cui già Foucault lamentava la scomparsa, significherebbe riproiettare il corpo, ridargli senso al di là della sua problematizzazione; e in questo modo, forse, aprirsi all’oltre umano in cui prende corpo ogni trans-formazione. Il pensiero del corpo infatti, già a partire dalla fenomenologia di Merleau-Ponty, è traccia dell’evento della relazione, interfaccia mobile tra soggetto e mondo, in cui il linguaggio si rende sensibile e la materia organica scompare alla vista. Il luogo insomma di una *parrésia*, di un dire il vero di sé nell’affrontamento di una tecnologia, nella dislocazione mobile di una volontà, nel constatare la densità dell’esperienza. Per questo il corpo è il luogo non spaziale di tutti i mutamenti, il momento intemporale di tutti i divenire, cioè il fatto stesso della liberazione.

Alessandro Baccarin

Il sottile discrimine. I corpi tra dominio e tecnica del sé

ombre corte (2014), pp.130

€. 13,00

Il tempo della discordia

Publicato il 1 aprile 2015 · in [alfapiù](#), [libri](#) · [1 Commento](#)



Paolo B. Vernaglione

La linea verso il buio e il cerchio della ripetizione sono le figure che Jacques Rancière, filosofo politico e critico dell'estetica, rintraccia nel cinema di Bela Tarr, regista ungherese atipico, artigiano di film-capolavoro quali *Perdizione*, *Satantango*, *Le armonie di Werkmeister*, *L'uomo di Londra* e *Il cavallo di Torino*.

Quest'ultimo film dovrebbe chiudere la carriera di Tarr come regista. La vicenda del cavallo abbracciato da Nietzsche per esser stato frustato, concluderebbe la rappresentazione della durata che solo il cinema in bianco e nero è stato in grado di aprire. A partire dalla fine dell'arte del filmare, questa dovrebbe allora essere il tempo del dopo, cioè quel tempo in cui la storia mostra il suo rovescio, senza mai finire: le situazioni e non le azioni, il prosciugamento delle attese parziali nell'attesa eterna della contingenza. La fine dell'orizzonte umano del sentire, del provare, dell'essere affetti.

Il tempo della discordia si potrebbe dire, enunciando la teoria politica che Rancière ha innalzato al rango di filosofia, e con ragione: alla superficie della modernità si agitano infatti figurette che blaterano di *nuovi tempi e cambiamenti*, in accordo con il presente. E viene voglia di rivolger loro contro la violenza del ritorno, il ciclo infinito dei tempi prima che questo tempo possa sommergerle. Dopo, avvertiremo una risata esterrefatta, saremo invitati ad un ballo disperato in una bettola rotta, tra saggi ubriachi, profeti di sventura, gioiosi acrobati del niente.

Il cinema inattuale di Tarr affonda nel presente e viene letto da Rancière come l'ombra di ciò che è già successo. L'umanistica disfatta dei socialismi a est, la corruzione della famiglia, la liberante esplosione della ragion di Stato, una teoria del tradimento, sperimentata da Artaud nel teatro della crudeltà e messa in scena da Beckett con lo *stile* a cui pensa Flaubert: non l'ornamento di un discorso, ma un modo *assoluto* di vedere le cose. Perché è in questo modo che la trama del tempo, la linea e il circolo, sono visibili e si dissolvono metafora e analogia: la macchina ottica del visibile sottrae alla ripetizione la durata ad essa necessaria per prodursi; il racconto, nei romanzi di Laszlo Krasznahorkai, sceneggiatore, stacca in un salto nel vuoto la linea dell'azione dalla progressione infinita del discorso.

Sono allora repliche di immagini quelle che un cinema così disadattato ci mostra, ci fa sentire, da cui siamo avvolti e respinti. Il *disaccordo*, prima di essere il movente politico della rivolta è il segno della verità del tempo sottratto all'uso, dell'inoperosità flagrante in cui vive l'animale umano; la rottura della linea idealizzante di ogni progresso, l'asserzione della negazione assoluta del ritorno, quando il discorso ha taciuto, la parola si è fatta incomprensibile e ci scopriamo privi di lingua. Solo allora, nel tempo del dopo, cioè nell'altrove che è sempre *qui e ora*, l'animale razionale, pubblico e

democratico rivela il suo contrario: il disaccordo con il tempo del capitale, della città, della fiducia. L'accordo con un tempo dell'inesistenza in cui essere risucchiati, morendo solo a sè stessi: ballare avvinghiati dopo aver tradito, odiato, bevuto, esser divenuti dementi per non morire...

Per poter vedere dev'esserci infatti qualcuno che spia. Per narrare, qualcuno che suggerisce la disfatta. Per ascoltare, qualcuno, non importa se donna, uomo, animale o ragazza, che annuncia ciò che già sappiamo: quelli nati oggi sono quelli della distruzione, ciò che promettono e che fanno si dissolverà. La testimonianza è la rovina. Il cavallo frustato che muore disfatto nella stalla invisibile. La ripetizione dei gesti, delle parole, dei destini, l'irrecuperabile comunità di villaggio in cui vive la città senza nome, sottraggono tempo e spazi ad un'azione che avvertiamo nefasta, effetto di una profezia che non conosciamo: gli zingari rubano l'acqua del pozzo ed è la fine del mondo nel *Cavallo di Torino*; il circo nomade viene in città col Principe e l'enorme balena, e la rivolta diventa dominio criminale sui malati ne *Le armonie di Werkmeister*.

Nella cartografia del cinema di Tarr, Rancière interpella la figura dell'idiota, la piccola Estike nelle sette ore di *Satantango*, che si suicida dopo aver avvelenato il gatto. Ancora una figura letteraria, ma sottratta alla linearità del testo e riavvolta nel cerchio del ritorno, come colui che, in *Perdizione*, spia per stare con l'amante e farà la spia dopo aver tradito. In questa terra il dicibile e il visibile non sono due coordinate dell'unico linguaggio che ci è dato parlare e udire, bensì l'unico movimento, di cui Rancière segnala la potenza, in cui il tempo può avvenire: l'azione avanza mentre lo sguardo si allontana. Ma in questo modo quell'azione risulta priva di scopo e direzione e questo sguardo è rovesciato su sè stesso, non consente di vedere, se non in bianco e nero ciò che alla realtà si sottrae affinché rimanga vera, non svelata.

Sappiamo che fine ha fatto Nietzsche, non sappiamo che fine ha fatto il cavallo che ha abbracciato. Sappiamo che fine fanno i cani nei paesi allagati da una pioggia incessante, non vediamo come si diviene cani nel fango di *Perdizione*. Sentiamo il vento che rende folli ma non vediamo come il tempo del ritorno abolisce il mondo. Ma viviamo, forse proprio perchè non sappiamo.

Jacques Rancière

[*Bela Tarr. Il tempo del dopo*](#)

Edizioni Bietti

€ 14,00

Perchè i filosofi nel tempo della povertà?

Giorgio Agamben, *Che cos'è la filosofia?*

Quodlibet, 2016, pp.156, 16,00 €.

Se l'affare della filosofia è la trasformazione incessante del proemio in epilogo, l'inizio e la fine di *Che cos'è la filosofia?* indicano il compito che all'autore è stato assegnato: dire come nell'epoca della barbarie la capacità di espressione si sia logorata, e mostrare come una politica della filosofia abbia da arrestare l'insensato flusso della vacua comunicazione, restituendo parola al linguaggio.

Il gesto di Giorgio Agamben, che ha elaborato nel corso degli anni un cristallino metodo archeologico, è qui l'indicazione proemiale al possibile del linguaggio. L'archeologia filosofica infatti, esposta in *Signatura rerum*, ci impegna, da Michel Foucault a Enzo Melandri nella ricerca infinita del nesso di teoria e pratica, risalendo alla soglia di separazione di logica e ontologia, linguaggio ed essere, al di qua della scissione a partire dalla quale si è costituita la storia della metafisica.

In amicizia dunque cerchiamo di sottrarci all'imposizione del *logos*, all'ordine della prescrizione, volgendo in direzione del luogo di indistinzione di cosa e parola, ove il compimento replica l'inizio. E' la matrice dell'amicizia senza amici, perspicua nel detto attribuito ad Aristotele "Amici, non ci sono amici!" che evoca la dismissione delle false amicizie e ricorda la situazione di felice e rischioso isolamento del dire il vero.

Il linguaggio, come pensato da Agamben in *Infanzia e storia* e come già era nel seminario del 1979-'80 raccolto ne *Il linguaggio e la morte*, presuppone un non-linguistico apprezzabile solo nel linguaggio. A questa aporia costitutiva si sono urtati di volta in volta, scrittori, poeti e linguisti, in ultimo Saussure, Wittgenstein e Benveniste, senza venirne a capo. Platone ha nominato il nesso di *logos* e *ousia*, la relazione originaria che dà luogo alla distinzione del nome e del discorso (*logos*).

Aristotele ha invece interpretato la separazione di semiotico e semantico in un'analisi degli elementi che distingue parole, lettere, concetti e cose. Questa interpretazione presiede ipoteticamente, all'antropogenesi: rende possibile il sapere ma conduce all'impossibilità di parlare.

Il linguaggio infatti "si toglie" ogni volta che si proferisce parola. In Duns Scoto, esso è *ens debilissimus*; questa peraltro è la sua potenza: rimane impercepito nel non detto; del dissolversi rimane traccia nell'"io", che dice la lingua nell'imputazione dell'atto di parola.

Così la storia del pensiero svolge l'*a-priori storico* insito nella linguistica: l'indoeuropeo, è divenuta la lingua assoluta che consente l'intesa e la traduzione. Ora, questa articolazione subisce con i grammatici antichi una torsione verso la "voce scrivibile"; i suoni articolati sono identificati alle lettere dell'alfabeto, che differenziano la voce umana da quella degli animali.

Si rifarebbe però l'errore in cui è incorso Derrida nell'attribuire il primato alla scrittura, se non si notasse che questo *experimentum linguae* ha situato il *logos* nella voce. E' possibile allora pensare la relazione tra voce e linguaggio altrimenti che attraverso le lettere? Questa ipotesi emerge in una posizione liminare eppure strategica, nella *chora*, enunciata da Platone nel *Timeo*. Puro aver luogo, Terzo genere dell'essere, nè sensibile, nè intellegibile – ma matrice, ricettacolo, Madre, porta-impronta che offre un luogo alle forme sensibili, la *chora* è località non spaziale che "abbandonando ogni mitologia fondativa" è un in-scrivibile.

Come ha evidenziato Emiliano De Vito in un recente, prezioso saggio, *L'immagine occidentale*, una storia delle interpretazioni della *chora* rende nota l'indistinzione come matrice del nesso estetico di sensibile e intellegibile. Questo terzo originario è stato ridotto al "dicibile" (*lectòn*) identificato con la logica. Il saggio centrale, *Sul dicibile e l'idea*, dimostra invece che il dicibile è "la cosa stessa" della *Lettera VII* di Platone. Si tratta della digressione che già Foucault aveva indicato come l'esposizione di una teoria della conoscenza in funzione dell'esercizio filosofico. Il sapere degli enti si articola in cinque gradi di una scala: il nome, la definizione (*logos*), l'immagine (*eidolon*), la scienza e infine la conoscenza più alta, "la cosa stessa", l'idea ("il cerchio stesso" nell'esempio platonico). Come idea, il dicibile non è nè nella mente, nè nelle cose sensibili, nè nel pensiero nè nell'oggetto, ma tra essi. L'idea è para-digma delle cose, ciò che si mostra accanto ad esse. L'idea di cerchio "non è un indicibile, nè qualcosa di meramente linguistico: è *il cerchio ripreso nel e dal suo-esser-detto-cerchio*".

Idee e cose sensibili sono omonime; le cose ricevono i nomi dalla partecipazione alle idee. E nella dicibilità pura è in questione l'apertura dell'anima, una "luce schizzata da una fiamma", che si coglie con un "ragionamento bastardo" come commenterà Plotino. Affezione, impronta del senza forma, materia priva di ente, l'aver luogo di ciascun corpo non è la *res extensa* di Cartesio, ma lo spazio che appare "quando si tolgono l'uno dopo l'altro gli elementi semantici del discorso verso una dimensione puramente semiotica della lingua".

Di questa marca si trova traccia nella controversia di Amalrico di Bène sull'affermazione paolina "Dio è tutto in tutte le cose" e nel frammento di Davide di Dinant sull'identità di Dio-mente-materia. Questo e non altro è l'oggetto del pensiero. E' il "fuoriessere" della teoria degli oggetti inesistenti di Alexius Meinong, che ci conduce agli altri scritti di questo libro-intarsio: *Sul concetto di esigenza*, *Sullo scrivere proemi* e *La musica suprema. Musica e politica*. Cos'è infatti un'esigenza se non la possibilità del possibile? Il futuro nel presente, che lo libera dalla necessità e rende reale la possibilità.

Così nella tradizione ebraica "il messianico si presenta come un altro mondo che esige di esistere in questo mondo...come la sua distorsione parodica". Esso è beatitudine di coloro più lontani da una

realizzazione fattuale: i puri, i poveri di spirito, i miti, i piangenti (nel "fate come non" paolino), i perseguitati, i profughi, beati "qui e ora", non in un al di là procrastinabile all'infinito.

L'esigenza è "il sonno dell'atto", "la dormizione della vita", che, a volte, in sogno, detta le condizioni di possibilità della lingua, che è musica, esperienza della Musa. In Grecia le Muse esprimono l'articolazione originaria della parola, musica che è, per natura, "impossibilità di dire". Il poeta "perviene a far propria una parola che non gli appartiene". Le cicale nel *Fedro*: il canto esprimeva questo folle piacere, al punto che gli uomini smettevano di nutrirsi e morivano senza accorgersene. Musica e politica erano dunque espressioni inseparate, sì che ne *La Repubblica* non si possono cambiare i modi musicali senza cambiare le leggi fondamentali della città; e, aggiungiamo, nella *Lettera V* ogni Costituzione ha una propria voce, che distingue monarchia, aristocrazia e democrazia. Ma il principio musaico è anche la soglia sbarrata della finitudine. Il compito della filosofia in quanto musica consiste allora nello scavalco delle Muse in direzione della loro madre, Mnemosine, per liberare l'uomo dal destino.

La filosofia, *manìa* affidata alla cura di Eros, affetta l'anima ed è reminiscenza del "bello vero". La manìa filosofica attinge al luogo del principio musaico. Poichè la politica è opera del destino divino in singoli uomini, è generata da questa manìa. Se dunque la politica è musicalmente condizionata, la musicalità di un'epoca ne segna il destino politico. Oggi il "nesso musaico" gira a vuoto, la politica è annuncio stonato e vacua vocalità. Tanto più allora "il compito politico è...un compito poetico, rispetto al quale è necessario che artisti e filosofi uniscano le loro forze". E se la ricerca che ha a cuore la verità ha carattere proemiale, ciò che Foucault aveva chiamato il reale della filosofia, il suo compito, consisterà nell'interrompere il flusso insensato delle frasi e dei suoni – per restituire il pensiero "al suo luogo musaico".

paolo b. vernaglione