

Foucault: Archeologia e anarchia

di

Sergio Villalobos Ruminott

Il presente saggio inedito consta di approfondimenti e precisazioni ulteriori rispetto a quello pubblicato originariamente con lo stesso titolo nella rivista *Ficción de la razón* in data 01/03/2022. Traduzione di Leonardo Mastromauro.

Chiamerò archivio non la totalità dei testi che una civiltà ha conservato, né l'insieme delle tracce che si sono potute salvare dal suo disastro, ma il gioco delle regole che determinano in una cultura la comparsa e la scomparsa degli enunciati, la loro persistenza e la loro estinzione, la loro esistenza paradossale di eventi e di cose. Analizzare i fatti del discorso nell'elemento generale dell'archivio, significa considerarli non già come documenti (di un nascosto significativo o di una regola di costruzione), ma come monumenti, significa – al margine di qualsiasi metafora geologica, senza nessuna attribuzione d'origine, senza il minimo gesto verso l'inizio di un'archè – fare ciò che potremmo chiamare, secondo i diritti ludici dell'etimologia, qualche cosa come un'archeologia.

M. Foucault, *Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie*, 1968

Qualunque sia la variante dell'archeologia-genealogia di Foucault che si prenda in esame, l'io pratico non se la passa proprio bene. In quanto "uomo" nell'episteme moderna è ricevuto con una "risata filosofica" e comparato con una "figura disegnata sulla sabbia nel limite del mare" che presto verrà cancellata. In quanto creatore originario degli eventi, finisce per essere detronizzato dalla scoperta nella storia di dispositivi epistemici e di potere che subiscono mutazioni incessanti. "Preservare, contro tutti i decentramenti, la sovranità del soggetto", è stata una tipica ossessione del XIX secolo. Non può esservi storia significativa, cioè lineare, senza il soggetto come suo agente duraturo e come suo sintetico datore di significato. "La continuità storica è il correlato indispensabile della funzione fondante del soggetto". È quindi inevitabile che qualche lacrima venga versata quando si scoprono soglie e rotture nella formazione del nostro passato: "ciò che viene così veementemente lamentato in questo modo non è la scomparsa della storia, ma la cancellazione di quella forma di storia che era, segretamente e interamente, riferita all'attività sintetica del soggetto".

R. Schürmann, *On constituting oneself an anarchist subject*, 1986

I. *Sull'occasione*

Nell'invito all'incontro *Tracking Infrapolitics*, Alberto Moreiras definì così l'occasione:

«La pretesa è ambiziosa, forse esagerata, ma non ci deve rattristare: l'infrapolitica è una posizione nuova nella storia del pensiero, ed è nostro compito svilupparla. È nuova, non perché essa sia nuova: l'infrapolitica è l'attività umana più antica, più antica della politica, più antica della religione, ed è probabilmente l'attività – la forma di attività – che definisce l'umano in quanto tale. Ma la sua tematizzazione è nuova. E la sua novità è rilevante solo perché, in quanto nuova, tocca ciò che è rimasto non pensato, non tematizzato: ciò che è stato storicamente impensato e ciò che non ha mai raggiunto un'adeguata articolazione nei linguaggi conosciuti.»

Ci interessa mantenere questo testo, che funziona a modo di una dichiarazione, come sottotesto che giustifica e prefigura l'intenzione con cui mi propongo, in quello che segue, di elaborare un commento sulla relazione tra archeologia e anarchia nel pensiero di Michel Foucault. Dunque, inizio con l'avvertire che non voglio produrre una nuova sintesi del suo lavoro, questione che si è affrontata con relativa efficacia negli ultimi anni grazie alla sistematica pubblicazione dei suoi *Cours au Collège de France (1970-1984)*. Neanche cerco di elaborare una contro-lettura sistematica di un'opera che non smette di definire i suoi contorni davanti a noi, sebbene, come tale, non cessi di interrogarci continuamente.

Mi interessa, al contrario, soffermarmi in *La archeologia del sapere* (1969), come istanza auto-riflessiva, per suggerire che questa archeologia delle scienze umane, lungi dal limitarsi soltanto a minare il terreno epistemologico su cui si erge, almeno epocalmente, la relazione tra sapere e potere, arriva addirittura a convergere con la

stessa questione dell'anarchia ontologica che Reiner Schürmann sviluppa a partire da Martin Heidegger. Infatti, al di là delle parentele tematiche o concettuali, archeologia e anarchia convergerebbero in una sorta di disarticolazione dei rapporti tra teoria e pratica a partire dalla quale, modernamente e sotto forma di un certo imperativo politico, si procedeva (e ancora si procede) a valutare e soppesare il valore o la impotenza di un determinato pensiero. In altre parole, se in base al presupposto normativo di una relazione "necessaria" tra teoria e pratica non soltanto si impone alla teoria un certo criterio di utilità pragmatica, ma la pratica tende ancora ad essere pensata a partire da una determinata organizzazione teleologica, allora non è un caso che il pensiero foucaultiano sia stato letto come un sintomo del maggio 1968, ovvero, come un'elaborazione teorica influenzata da una determinata serie di avvenimenti intesi in modo convenzionale.

Ma leggere Foucault a partire da questa congiuntura, produce una doppia riduzione: da un lato, quella della sua opera alla condizione di sintomo delle rivolte del '68, e dall'altro, la riduzione delle stesse rivolte a un processo più o meno standardizzato di mobilitazione, alimentato dall'imperativo della politicizzazione. Infatti, la riduzione del pensiero foucaultiano alla condizione di una nuova teoria politica o di un nuovo fondamento per le ("infondate") pratiche di resistenza, non può evitare di addomesticare la portata dei suoi interrogativi, restituendoci l'immagine di un intervento che si iscriverebbe entro le forme micro-politiche di una militanza non convenzionale e la convergenza tendenziale della governamentalità moderna con le forme di cura securitaria e biopolitica *in toto*.

Da questa riduzione ne consegue che, sia da parte dei suoi seguaci entusiasti che dei suoi ferrei detrattori, il lavoro di Foucault è stato accolto sulla base della sua presunta prestazione politica o politicizzante. Effettivamente, molte delle letture e dei commenti al suo pensiero, sono motivati da questo imperativo, e cercano di restituire una certa sutura tra teoria e pratica, tra storia e ragione, tra critica e verità. Da questo ne consegue che quello che abbiamo

chiamato «effetto Foucault» si presenta come uno iato che interrompe la stessa sutura tra teoria e pratica; interruzione che, com'era facile da supporre, è stata solitamente caratterizzata come una rinuncia o un “ritiro” conservatore dalla politica, come un indebolimento della relazione tra soggetto e verità, e come uno smarrimento del senso razionale della storia.

In fondo, proponiamo, sebbene in modo preliminare, che l'archeologia letta in modo anarchico implichi una sospensione dell'economia moderna e metafisica della presenza, consentendo l'apertura dello iato attraverso il quale si rivela l'*occasione infrapolitica*, che non implica una nuova organizzazione pragmatica delle relazioni tra teoria e pratica, ma piuttosto una sospensione della stessa sutura che riduce il pensiero alla condizione di una narrazione che funge da veicolo di politicizzazione. Questo richiede, a sua volta, un'interrogazione dell'aristotelismo implicito nella concezione moderna dell'azione, già sempre archeo-teleologicamente strutturata, a partire da una questione più ampia relativa allo statuto e alle limitazioni della filosofia politica contemporanea (da cui Foucault è accolto come pensatore “regionale” del potere o della biopolitica), prendendo le mosse da quella che potremmo chiamare, seguendo Maddalena Cerrato, una nuova comprensione della filosofia pratica foucaultiana (*La filosofia pratica di Foucault. Una critica dei processi di soggettivazione*, 2015), ovvero una nuova concezione di rapporti tra filosofia e vita, teoria e pratica, al di là dell'imperativo della politicizzazione e dei suoi effetti sintetici e totalizzanti.

II. *Sull'archeologia e le sue resistenze*

Mi soffermo, ora, sulle due epigrafi che istituiscono l'inizio del nostro saggio, in quanto rivelano il nostro scopo fin dall'inizio, ovvero, la possibilità di tornare specificamente a *La archeologia del sapere* di Michel Foucault, per insistere sull'attualità che questo testo non ha solo come riflessione metodologica, ma come formalizzazione di una determinata maniera di relazionarsi con la storia, il sapere, le scienze umane e il potere delle istituzioni costituite nella

rete delle epistemi moderne e contemporanee. Vorrei infatti sostenere che *La archeologia* è un testo di natura complessa, cioè un testo che non può essere facilmente preso come libro monografico, trattato filosofico, manuale metodologico o saggio speculativo. Al contrario, nelle sue pagine convergono una serie di spostamenti che, tentativamente, possiamo definire ontologici, epistemologici, metodologici e storici. Ma è molto importante insistere sul fatto che si tratta di una divisione meramente analitica, non sostanziale, poiché la scrittura foucaultiana, la sua esposizione, non accetta di essere confusa con operazioni categoriali forti, con divisioni e classificazioni apparentemente operative, o con il carattere sistematico di un'architettura concettuale efficiente.

Neanche si tratta di sussumere le riflessioni elaborate da Foucault a una nozione più o meno generalizzata (e ugualmente poco specifica) di *écriture* o saggio teorico, poiché, come cercheremo di mostrare, l'archeologia riunisce e chiarisce una serie di spostamenti costitutivi del procedimento foucaultiano presenti in quelli che erano, fino a quel momento, i suoi interventi più rilevanti: *Storia della follia nell'età classica* (1961), *Nascita della clinica. Un'archeologia dello sguardo medico* (1963), *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane* (1966); per non parlare dei suoi saggi sull'infermità mentale, su Raymond Roussel, o la sua introduzione e traduzione all'antropologia di Kant. In altre parole, *La archeologia del sapere* non solo si presenta come una sistematizzazione delle premesse metodologiche e analitiche che hanno guidato il lavoro di Foucault fino a quel momento, ma come un'auto-esplicazione, non senza elementi auto-critici, di quello che sembrava essere piuttosto un percorso costituito in base a intuizioni non pienamente formalizzate. In tal caso, *La archeologia* sembrerebbe che sistematizzi e corregga alcune delle operazioni anteriori di Foucault, mentre getta luce su certe decisioni di lettura e, soprattutto, mette in questione i presupposti naturalizzati nella produzione di narrative storiche standardizzate.

Così facendo, ciò che era stato addotto contro la sua opera a modo di sospetto, e cioè il fatto che essa abbia indebolito la storia, sospeso la razionalità, minacciato la sua unità e coerenza, si mostra

ora come un'accusa diretta. Però, cos'è che si destabilizza e si interrompe con il suo lavoro? Non si tratta di domande minori, come cercheremo di mostrare, perché in esse è in gioco la possibilità di dimensionare ciò che abbiamo chiamato «effetto Foucault», contrariamente alle sue molteplici ricezioni e canonizzazioni contemporanee. Ciononostante, alle critiche provenienti dalla storiografia più empirista o convenzionale, quelle che denunciano i limiti del suo archivio, delle sue dimostrazioni o dei suoi tagli geografici, temporali e oggettuali, vanno aggiunte le critiche che lo accusano di aver indebolito il vincolo tra storia e razionalità, tra il divenire e l'emancipazione, tra gli eventi e il senso della storia. E come se ciò non bastasse, si dovrebbero sommare anche quelle critiche che lo accusano di dimenticare la materialità storica, di non tener conto delle determinazioni socio-economiche dei processi sociali, o addirittura di negare il ruolo centrale della lotta di classe come motore della storia.

Per questo, è forse pertinente presentare *La archeologia del sapere* non solo come un'estesa formalizzazione delle premesse implicite nei libri anteriori dello stesso Foucault, ma anche come parte di una costellazione di testi che, rispondendo *spudoratamente* alle accuse politiche contro di lui, costituiscono una continua interrogazione, anche se non sufficientemente esplorata, delle relazioni tra sapere e verità, discorso e potere, fattualità ed enunciazione; in breve, dei rapporti tra teoria e pratica, che sembrerebbero fornire una concezione più o meno standardizzata, umanistica e morale, dell'impegno politico e intellettuale. Mi riferisco ad alcuni testi come *Risposta al circolo di epistemologia* (1968), il suo dialogo con Gilles Deleuze, *Un dialogo sul potere* (1972)¹, la sua lezione inaugurale al Collège de France, *L'ordine del discorso* (1970), quando dovette sostituire Jean Hyppolite alla cattedra di *Storia dei sistemi di pensiero*; per non parlare della serie di interviste e interventi compilati – in spagnolo – nei libri *La microfisica del potere* (1977), *Sapere e verità* (1985),

¹ Si fa riferimento al testo pubblicato nella rivista *L' Arc*, n. 49, 1972 [n.d.t.].

o le sue conferenze nell'Università Cattolica di Rio de Janeiro nel 1973, *La verità e le forme giuridiche*, che abbozzano quello che sarà poi il volume monografico sull'esperienza carceraria e il moderno sapere criminale, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione* (1975). Tutto questo, prima della pubblicazione di *Dits et écrits* che, essendo organizzati cronologicamente, si prestano meglio alla nostra valutazione.

In tal caso, anche quando *La archeologia* non risponde alle caratteristiche del trattato filosofico classico, rappresenta un momento d'inflexione fondamentale nel pensiero foucaultiano, nella misura in cui sistematizza e rende evidente l'unicità delle sue ricerche. Questa singolarità è ciò che impedisce di iscriverlo nell'ordine del discorso filosofico o storiografico, come se queste categorie fossero auto-evidenti. Nella misura in cui l'archeologia suppone una rottura del terreno sul quale si ergono gli ordini disciplinari moderni, le scienze umane e i loro presupposti filosofici naturalizzati, essa non può evitare un effetto anarchizzante che fa vacillare tutto quello che sembrava dato per scontato. Naturalmente, questa archeologia non dev'essere confusa con la nozione convenzionale che definisce una certa disciplina, con i suoi obiettivi e metodi più o meno limitati, e con una serie di presupposti relativi alla verità, alla sua scoperta e alle sue conseguenze illuminanti. L'archeologia foucaultiana, facendo un uso ludico del concetto – come lui stesso indica nell'epigrafe –, consiste in una sospensione dei principi che permettono e definiscono la nostra relazione con il sapere, la verità e la storia.

Ciononostante, dobbiamo ancora approfondire un po' ciò che è in gioco in questa formalizzazione, per comprendere la stessa relazione tra archeologia e anarchia. Foucault dice, con relativa chiarezza, che il suo lavoro non costituisce un tentativo di ricostruzione della storia delle scienze umane, tanto meno di complementare il quadro della storia delle mentalità o delle idee; che la sua nozione di «archivio», lontana dal concetto convenzionale che definisce la pratica storiografica, si muove a livello dei sistemi di enunciazione e delle loro regolarità, delle loro positività e dei loro a priori; che il

suo uso della nozione di archeologia non promette un accesso privilegiato a una verità sommersa in attesa di essere scoperta o dis-sotterrata, ma un indebolimento di tutte quelle nozioni naturalizzate e universalizzate che sono alla base non solo delle nostre forme di conoscenza storica, ma della nostra stessa relazione con questi saperi e con la verità. Insomma, la sua archeologia suppone la sospensione dei presupposti trascendentali che definiscono i discorsi del sapere secondo una certa economia della presenza, economia per la quale le nozioni di “uomo”, “soggetto”, “totalità”, “coerenza”, “senso”, “storia”, “progresso”, “ragione”, “coscienza”, ecc., risultavano indispensabili.

III. *Sull'archeologia come metodo dell'anarchia*

L'archeologia viene così mostrata come il metodo dell'anarchia foucaultiana. Tuttavia, questa affermazione richiede di sottolineare che la parola «metodo», lungi dal riferirsi a un procedimento relativo alla produzione di conoscenza, lungi dal costituire un mezzo neutrale nella ricerca di verità indiscutibili, si mostra già come il contenuto stesso di ciò che si sta pensando. Il lavoro di Foucault non ci promette un accesso inedito a una verità o a una serie di saperi, finora sotterrati, occulti, inaccessibili ai metodi e procedimenti convenzionali, grazie all'applicazione di un efficiente processo metodologico. Non esiste un contenuto sostanziale dell'archeologia, ovvero, un *corpus* o un insieme di dati ed eventi che emergono grazie a un certo scavo forense. Al contrario, lungi dall'assicurare l'accesso a un contenuto sostanziale, l'archeologia è la sospensione dei presupposti che funzionano come condizioni di possibilità del sapere moderno.

In altre parole, l'archeologia foucaultiana è un metodo sottrattivo che neutralizza l'economia principale di questi saperi, rivelando il carattere *storicamente contingente* delle sue pretese di verità, coerenza e continuità. Il fatto che la verità sia determinata dal suo carattere storicamente contingente esige, tuttavia, di tornare alla condizione specifica della questione della contingenza nel lavoro foucaultiano, che non può essere ricondotta, in modo superficiale,

né alla nozione convenzionale (aristotelica) del contingente – come ciò che è altro dal necessario –, né ridotta alla mera condizione di arbitrarietà o accidentalità con cui si tende a pensare questa contingenza nell’orizzonte pragmatico (ad esempio, Richard Rorty, *Contingency, irony, and solidarity*, 1989). Detto in altro modo, la contingenza foucaultiana si mostra come storicamente determinata, quasi alla maniera hegeliana; però questa determinazione storica non si chiude sul piano di una totalità maggiore, in quanto è da sempre interrotta dai giochi di forza che minacciano l’egemonia di tutta l’episteme, sempre che le epistemi non siano centralizzate dalla meta-narrativa dello spirito e del suo dispiegamento.

Infatti, l’archeologia stabilisce una relazione indomita con le discontinuità, con le serie e con le scansioni, con gli spostamenti e le rotture, che avvengono sempre a livello degli enunciati e delle loro positività, senza privilegi né centralità strategica o trascendentale: l’archeologia è opposta all’operazione sintetica trascendentale che fa poggiare la sintesi ultima del sapere sul soggetto come verità storica di un’epoca. La risata politeista nietzscheana riemerge, qua, sotto l’ironia che ci avverte di un’ incongruenza insuturabile tra le parole e le cose. Ma, per la stessa ragione, non si tratta neanche di un’anarchia epistemologica (*alla maniera di Feyerabend*, ad esempio), posto che l’effetto anarchizzante dell’archeologia non mette in questione solo l’ordine delle scienze, ma anche quello della stessa storicità del soggetto.

Tuttavia, se nell’archeologia foucaultiana è presente la risata nietzscheana che diffida dei principi e dei monumenti che giustificano la *supposta utilità della storia per la vita*, risulterebbe più temerario proporre una certa vicinanza con la distruzione heideggeriana della metafisica, nella misura in cui questa distruzione non può essere individuata come metodo capace di produrre nuove conoscenze empiriche o teoriche, ma è piuttosto legata alla questione del chiarimento dei presupposti metafisici che impediscono la comprensione delle dinamiche pre-teoriche ed eteroclitiche della vita fattuale. In tal senso, l’effetto primario della distruzione non è la negazione

tout court, ma la sospensione delle chiavi onto-teologiche che la tradizione impone sul reale a modo di una configurazione epocale sorta dal linguaggio filosofico egemonico in un determinato momento storico. Naturalmente, suggeriamo questo soltanto nella misura in cui ciò che qui importa non è un'omologazione di Heidegger e Foucault, ma la possibilità di tornare all'ipotesi della *Seinsgeschichte* heideggeriana dall'archeologia foucaultiana, per accentuare il suo carattere anarchico. È questo, naturalmente, ciò che caratterizza il lavoro sistematico di Reiner Schürmann, l'autore della nostra seconda epigrafe.

Sebbene qui non possiamo sviluppare in modo adeguato la convergenza tra Foucault e Schürmann, vale la pena suggerire per ora la necessità di pensare insieme l'anarchia ontologica e l'archeologia, l'epocalità filosofica e la nozione di episteme, la funzione egemonica dei referenti e gli *a priori* che definiscono il funzionamento dei sistemi degli enunciati, ecc.

Ma torniamo invece all'archeologia in quanto in essa si produce, come abbiamo detto, una sospensione della dignità del soggetto, come ultima istanza in cui fondare la coerenza della storia. In questo consiste, infine, la sottrazione degli effetti di totalizzazione e di coerenza, l'interruzione delle continuità e delle consistenze che abbondano ovunque nella nostra relazione moderna con il sapere e con la verità.

Anche se Foucault non ha come orizzonte di riferimento la storia della filosofia, la metafisica dello spirito e i suoi dispiegamenti auto-totalizzatori, o la architettura di una comprensione forgiata trascendentalmente e riversata nell'utopia di un'enciclopedia finale che porti al sapere assoluto, non è molto lontano da tale orizzonte quando la sua interrogazione su Hegel o Marx si dispiega dalla sua comprensione della grammatica di Port-Royal, di Darwin o delle tipologie e classificazioni di Lavoisier o Linneo. In qualche modo, gli effetti dell'archeologia si fanno sentire nel plesso della moderna nozione di soggetto, quella che dalle *Meditazioni metafisiche* (1641) di Descartes, passando per la *Critica della ragion pura* (1781) di Kant e per la *Fenomenologia dello spirito* (1807) di Hegel, senza dimenticare il

postulato della sua famosa *Enciclopedia delle scienze filosofiche* (1830), arrivano anche fino alle *Meditazioni cartesiane* (1931) di Husserl e alla graduale fondazione del progetto di una fenomenologia trascendentale. E, anche se nessuno di questi nomi costituisce un riferimento centrale nei suoi libri e seminari, a noi non rimane che continuare a riflettere sull'effetto anarchico che produce questa infondatezza dell'archivio filosofico e delle sue regole.

Allo stesso tempo, tutto questo ci indica il luogo poco convenzionale del pensiero foucaultiano, ciò che è ben lontano da quella che potremmo definire come una “filosofia di scuola”, cioè, una filosofia pensata già sempre all'interno del dispositivo universitario, preoccupata della propria storia e letta già sempre all'interno di una determinata organizzazione concettuale ed egemonica («epocale», direbbe Schürmann). Si tratta di un pensiero che non può essere classificato come storiografico, nella misura in cui suppone un interrogativo dei presupposti che informano la stessa pratica storiografica fino a indebolirne le aspirazioni sistematiche e totalizzanti. Stiamo parlando di un filosofo che lavora “nelle cave della storia”, come lui stesso avrebbe detto, ma che opera controcorrente rispetto al moderno mandato storiografico, che altro non è che la verifica degli stessi presupposti che informano la determinazione ontologica del reale, secondo uno schematismo trascendentale o auto-telico (dialettico). Forse qui è pertinente riferirsi alla sua tesi complementaria di abilitazione, che consisteva in una traduzione e un'introduzione all'antropologia kantiana, luogo in cui Foucault installa una serie di prime domande su cui tornerà, su un altro livello, ma con la stessa rilevanza, in *Le parole e le cose* (mi riferisco a *Una lettura di Kant. Introduzione all'antropologia in senso pragmatico*, elaborata tra il 1959 e il 1960 e pubblicata in Francia nel 1964).

Quest'ultima non fa altro che chiarire ancora una volta che, al di là delle apparenti differenze tra lo sviluppo concettuale e filosofico moderno e le operazioni disciplinari volte a dare forma all'irruzione dei “dati” materiali a partire dai cosiddetti discorsi scientifici, continua ad operare un *isomorfismo* basato in un'operazione soggettiva naturalizzata, che rafforza la vicinanza e le coincidenze

tra il disegno speculativo dell'enciclopedia filosofica e la stessa pratica descrittiva, classificatrice e ordinatrice che definisce l'enciclopedismo scientifico (Darwin, Humboldt, Lavoisier, Buffon e Linneo).

In ogni caso, è importante tenere presente lo statuto non scolastico dei suoi interventi, per non limitarlo in modo aprioristico. Per la stessa ragione, non cerchiamo di “appropriarci” dell'archeologia foucaultiana per un problema filosofico estraneo ai “suoi interessi”, posto che la questione stessa delle problematiche disciplinarmente definite, rimane in sospeso una volta verificato il segreto abissale che le fonda. Si tratta di capire come, nella sua critica ai procedimenti totalizzanti propri della pratica storiografica del suo tempo, sia che si tratti di storia della scienza o della storia delle mentalità, della storia del sapere o del *longue durée* della Scuola di Annales, si rende possibile un rapporto non determinante con la condizione eteroclitica del reale, che al di là di ogni riduzione teorica o di ogni correlazione con una certa coscienza cosciente, si presenta sempre come contingentemente costituita e piena di discontinuità, ovvero, soggetta alle dinamiche della stessa relazione sapere-potere.

Quindi, per Foucault, l'archivio non funge da deposito di documenti e chiavi che permetterebbero, nel loro svelamento e interpretazione, di accedere al segreto di un'epoca o episteme, ma piuttosto come legge generale che organizza i sistemi enunciativi costitutivi della verità, sempre storicamente articolata. Infatti, l'archivio foucaultiano è più vicino alla nozione di «epoca» in Schürmann (*Broken Hegemonies* 2003), che alle elucubrazioni della storia culturale contemporanea (Chartier, White, ecc.); a condizione che questo archivio sia, nel suo rapporto con gli *a priori* storici e con le positività fondate su di essi, la legge generale che regola la circolazione e le relazioni tra i vari sistemi di enunciati, cioè che regoli non l'ordine grammaticale e neanche il senso ultimo delle parole, ma piuttosto la loro organizzazione in serie più complesse di quelle che identifichiamo per le loro regolarità. In altre parole, l'archivio in

Foucault – come la nozione di «epoca» in Schürmann – nella misura in cui non ha un contenuto positivo, funziona sempre come una regolamentazione di quello che circola e appare come immediato. Da qui, infatti, le epistemi e le epocalità non possono o non devono essere ridotte a un mero schematismo storicista, essendo configurazioni secondarie che danno conto rispettivamente dell'economia dei referenti e degli enunciati.

Se per Foucault – così come per Heidegger e Schürmann – ogni economia del sapere si fonda su una determinata economia della presenza, allora le parole non hanno un significato naturale o pre-determinato, una certa identità che sarebbe stata adulterata dall'uso profano dei nomi, ma sono dovuti all'archivio in quanto funziona come normativa che regola l'emersione, il raggruppamento, l'uso e la circolazione delle affermazioni che non rimandano più a un'interiorità in cui il significato ultimo dei termini è salvaguardato, come se fosse possibile restituire l'immaginata corrispondenza tra le parole e le cose. Al contrario, il senso è l'effetto delle relazioni che gli enunciati stabiliscono tra loro, secondo la legge generale dell'archivio. Gli stessi enunciati non promettono un accesso privilegiato a una realtà che li anticipa e li vigila da un altro luogo, ma la stessa realtà emerge come risultato delle relazioni di enunciati e serie di enunciati, nella dimensione non soggettiva del *fuori*. E qui è necessario notare che questo *fuori* (come osservò Blanchot) non implica soltanto affermare la relativa autonomia dei significanti rispetto ai significati e referenti linguistici, ma una relazione con la stessa significazione che va oltre le limitazioni ancora logocentriche della linguistica contemporanea, questione che Deleuze e Guattari continueranno a sviluppare (*Mille piani*).

In tal caso, l'effetto anarchico dell'archeologia suppone e anticipa una nozione di contingenza che vediamo apparire con forza, ad esempio, nella nozione contemporanea di egemonia (Laclou e Mouffe), purché questa non sia pensata come un semplice strumento politico inscritto nelle lotte di potere. Tuttavia, quando l'egemonia è ricondotta al plesso della competizione politica convenzionale, non soltanto appare come una puntuale articolazione

di enunciati contingenti, ma lo fa senza poter evitare, nella sua stessa disposizione strumentale, di reinstallare un effetto totalizzante, fondamentale per distinguerlo da quella che sarebbe una contro-egemonia. La differenza tra quello che Foucault pensa come *ordine del discorso* e *la teoria dell'egemonia* risiede nel fatto che mentre Foucault enfatizza il carattere storico-ontologico e *contingente* che regge l'organizzazione degli enunciati e le sue serie, nella nozione di egemonia questo ruolo le viene attribuito da una specie di significante unificante che promette di sussumere la contingenza alla necessità pratica di una politica specifica, quindi, questa contingenza finisce per incarnarsi in un referente principale che la subordina e la sposta.

IV. *Sull'anarchismo come anti-correlazionismo*

Leggere Foucault enfatizzando l'effetto anarchizzante dell'archeologia è importante, inoltre, per due ragioni: da un lato, perché ci permette di evitare un'ulteriore caricatura dell'archeologia foucaultiana che circola oggi con una certa pubblicità, ovvero, quella che ci mostra il suo lavoro come effetto di una certa *svolta linguistica* distintiva del post-strutturalismo e della prima ricezione strutturalista della linguistica di Saussure e Jakobson; come se l'archeologia fosse una variante locale della cosiddetta "teoria francese", nozione che permette di raggruppare nomi come quelli di Claude Lévi-Strauss e Roland Barthes, George Dumézil e Jacques Lacan, in un orizzonte più o meno coerente e generico. Come se l'archeologia, in altre parole, proponesse la configurazione linguisticamente mediata del reale, riducendo il mondo materiale al linguaggio, e allo stesso tempo riducendo il significato di questo mondo alle chiavi di una *correlazione ineludibile tra soggetto e oggetto*, tra *coscienza* e *realtà*, per la quale il linguaggio stesso non è che un modo di essere del reale. Da questa lettura, *idealismo*, *relativismo* e *correlazionismo* non sarebbero altro se non i nomi segreti dell'archeologia foucaultiana, che rappresenterebbe un momento di euforia temporale potenziata dalla divisione internazionale del lavoro intellettuale e dagli eventi

relativi al 1968, momento a partire dal quale sarebbe anche possibile rifondare le stesse priorità della pratica storiografica a partire dagli imperativi di un modernismo nuovo, attento alla condizione costitutiva del linguaggio nella stessa istituzione della verità.

Non è un caso che le critiche che scaturiscono dalla posizione cosiddetta anticorrelazionista, tipica delle nuove ontologie e dei nuovi materialismi, continuino ad operare secondo un taglio fondamentale con il momento anteriore a quello che identificano come uno stato del pensiero incastrato nell'idealità della svolta linguistica, senza accorgersi che questa rottura è resa possibile solo grazie alla re-inseminazione della stessa differenza idealistica tra linguaggio e realtà, differenza che l'archeologia ha già radicalmente stravolto, ma non in nome di un idealismo egologico e trascendentale, ma in nome di un empirismo radicale (o trascendentale come direbbe Deleuze) che, lungi dal promettere un accesso garantito alla realtà pre-linguistica, ma anche lungi dal dissolvere la realtà nella condizione fondazionale di uno schematismo ospitato come facoltà di comprensione nel soggetto antropologico-trascendentale moderno, ci mostra la relazione sapere-potere non come una relazione esterna o super-strutturale, ma piuttosto come una relazione costitutiva del reale. Il reale, che già non può essere descritto secondo gli attributi del *nihil privativum* kantiano, né sussunto alla dinamica della *Erinnerung* hegeliana, non è altro che l'effetto palese della verità come inseminazione del sapere-potere che determina l'ordine del discorso come ordine del reale, sempre che il "discorso", in Foucault, non si confonda con una regione limitata all'analisi ideologica, al conteggio degli indicatori auto-evidenti, o alla sociologia dei modi di discorso e il suo capitale simbolico.

Ma questa differenza è importante anche per un secondo motivo: molto prima delle sue ricerche sulla biopolitica e la governamentalità, Foucault aveva già compreso come le scienze umane, in quanto forme moderne relative al sapere-potere, controllano, ottimizzano, proteggono e organizzano la condizione eteroclitica della vita. Purché la vita costituisca un modo moderno di fatticità ine-

dito, quello che emerge una volta che le logiche teologiche di soggezione entrano in crisi. E ciò che ci interessa di questo problema è proprio mostrare l'importanza dell'archeologia foucaultiana e dei suoi effetti anarchizzanti per mettere in discussione due cose. In primo luogo, la proposta di un certo vitalismo foucaultiano che riponga la sua fiducia in un substrato materiale relativo alla vita come proliferazione esterna al potere, sulla quale operano meccanismi orientati alla sua soggezione. Proprio perché la vita è un'invenzione recente, come ha indicato Davide Tarizzo (*La vita, un'invenzione recente*, 2010), un'invenzione che co-emerge con la conoscenza di essa. Ma, secondo, perché ciò mostra che l'archeologia delle scienze umane non si muove a livello meramente metodologico (in senso volgare) o epistemologico, ma va letta come un intervento nell'orizzonte della metafisica occidentale, come una sospensione dei pilastri categoriali [*mojones categoriales*] e operativi che assicuravano la determinazione archeo-teleologica del tempo storico, letto già sempre come realizzazione e destinalità.

In definitiva, ciò che ci interessa in questa questione è la possibilità di leggere o rileggere Foucault al di là della contemporanea ricezione biopolitica, in cui il suo lavoro diventa fonte d'ispirazione per la rifondazione o il recupero della dignità di una filosofia politica per il nostro tempo, come se l'effetto anarchizzante dell'archeologia foucaultiana potesse essere addomesticato dagli imperativi disciplinari di una riflessione sul politico, cioè da una filosofia politica che non ha pienamente assunto l'effetto anarchizzante di questa archeologia. Mi riferisco, ovviamente, sia ad una certa ricezione italiana di Foucault (questione che qui non possiamo sviluppare, ma che è ordita dalla differenza tra le cosiddette biopolitiche affermative e negative), sia alle dichiarazioni recentemente elaborate da Catherine Malabou (*Au voleur! Anarchisme et philosophie*, 2022) e rivolte a Foucault (ma anche a Schürmann, Heidegger, Agamben, Derrida, Levinas) e alla sua presunta incapacità di pensare efficacemente l'anarchismo nel suo senso politico.

V. *Sulla pulsione riparativa*

Vorrei soffermarmi, per concludere, sulle osservazioni di Catherine Malabou. Per lei l'anarchismo filosofico contemporaneo si manifesta in una serie di nomi e di operazioni volte a sospendere i presupposti che organizzano e regolano la questione dell'azione, purché questa posizione filosofica sia, a sua volta, il risultato quasi naturale della stessa interrogazione critica (distruttiva, decostruttiva) della metafisica occidentale elaborata nel XX secolo:

«Lo smantellamento del paradigma archico può avvenire solo a costo della decostruzione della metafisica, l'unica capace di operare una decostituzione dell'archè. Decostituzione *ontologica* (Schürmann, Derrida), *etica* (Levinas) e *politica* (Foucault, Rancière, Agamben). Ognuna di queste tre direzioni segue, a partire da una genealogia della tradizione filosofica, il movimento vacillante della principalità dei principi, l'esaurimento della loro legittimità e autorità.» (p. 44)

Colpisce però che il titolo del libro di Malabou (*Au voleur! Anarchisme et philosophie*) implichi già, fin dall'inizio, una tesi azzardata. Per lei, infatti, ci sarebbe un qualcosa di *impensato*, un certo difetto costitutivo del pensiero anarchico contemporaneo che impedirebbe, grazie a un *triplice velamento*, di farsi carico dell'anarchia non solo come movimento di pensiero, ma come pratica politica effettiva. Pertanto, la situazione di questo pensiero contemporaneo dell'anarchia sarebbe segnata da un'appropriazione indebita (rapina) e da una negazione dell'anarchismo politico. Questo sarebbe il limite delle tre versioni che lei identifica:

«La prima, l' "anarchia ontologica", interroga il dominio archeo-teleologico imposto al pensiero e alla pratica dallo

schema derivativo secondo il quale tutto procede da un inizio e si ordina verso un fine. La seconda, la “responsabilità anarchica”, mina il dominio dello stesso e la subordinazione dell’alterità. La terza intraprende la critica “anarcheologica” dei “dispositivi” (Foucault), porta alla luce “l’anarchia del potere” (Agamben), e afferma che “la politica non ha archè” (e che è), in senso stretto, anarchica” (Rancière).» (p. 45)

Tuttavia, al di là dell’eterogeneità interna di questo anarchismo filosofico, nessuno dei suoi esponenti avrebbe potuto evitare di cadere in una sorta di *punto cieco* (*impensé*), non potendo stabilire le necessarie relazioni tra l’ambito filosofico (ontologico o teorico) e l’anarchia come politica effettiva: «L’anarchia filosofica assume allora la forma paradossale di un’anarchia senza anarchismo» (p. 46).

Per Malabou, in effetti, questo paradosso è rilevante perché in questo disaccordo tra filosofia e politica si rivelerebbe un *difetto* del pensiero contemporaneo, lo stesso che, non potendo andare oltre la dissociazione tra teoria e pratica, tende a mostrarsi come un impotente elaborazione *ex-post factum* delle dinamiche storiche. Da ciò ne consegue che è: «proprio questa dissociazione interna al pensiero filosofico dell’anarchia ciò che [lei] intende qui analizzare. Una triplice dissociazione che procede allo stesso tempo da un *impensato*, da un *furto* e da una *negazione*.» (p. 49) Mancherebbe, tuttavia, pensare cosa questo pensiero “non può”, cos’è questo “non potere” che qui si pensa, o anche cosa questo “non potere” consente di pensare al di là della funzione fondativa (fondazionale) del potere e del pensiero moderno.

Ovviamente, per Malabou, questa non è una semplice pretesa, una richiesta convenzionale di più azione o più politica. Si tratta di un intelligente recupero della tradizione anarchica nei suoi momenti centrali (la fine dell’Ottocento, gli anni 1920-30, e le correnti contemporanee), che consentirebbe di

superare il suddetto paradosso, al quale, in una certa misura, avrebbe contribuito anche il marxismo e la sua politica ufficiale, che si basava su nozioni legate al partito, all'organizzazione di una certa direzionalità strategica, e alla caricatura di posizioni anarchiche come profasciste o piccolo-borghesi, se non come idealiste e impraticabili. Malabou propone quindi di rileggere i classici dell'anarchismo in contropelo alla storia ufficiale, non alla maniera storicista di un filosofo o di uno storico delle idee, ma dalla situazione attuale, che richiede, a sua volta, due operazioni complementari. In primo luogo, distinguere l'anarchismo effettivo dal cosiddetto anarchismo di mercato basato sulla presunta condizione anarchica del tardo capitalismo, poiché quest'ultimo continuerebbe a funzionare secondo un presupposto inviolabile: il prolungamento dei processi di accumulazione basati sulla condizione irrinunciabile della proprietà privata. E in secondo luogo, l'anarchismo a cui si riferisce Malabou acquisterebbe maggiore rilevanza se fosse legato o ripensato a partire dalle pratiche contemporanee di ingovernabilità, che emergono proprio nel momento più critico della moderna democrazia liberale. Ma come dovremmo ripensare queste pratiche di ingovernabilità senza tradurle nello schema categoriale della politicizzazione moderna? Non è qui evidente che nello stesso modo in cui Malabou vuole distinguere l'anarchismo di mercato da quello definito come anarchismo storico, si dovrebbe esigere più precisione rispetto alla questione stessa dell'anarchismo filosofico, ciò che sembrerebbe darsi come ovvio e le permette di organizzare l'ordine dei suoi interventi a partire da una logica di opposizione che scarta *in blocco* i compiti e le limitazioni di quello che lei raggruppa sotto la dicitura di "anarchismo filosofico"?

Naturalmente, lungi dall'essere un mero recupero simbolico dell'anarchismo storico, Malabou cerca, da un lato, di recuperare la sua dignità mentre, dall'altro, usa questa dignità come criterio per valutare i limiti del pensiero contempora-

neo, che sarebbe intrinsecamente incapace di andare oltre l'anarchia come operazione filosofica. In altre parole, l'esigenza di Malabou non riguarda solo il ripristino del legame tra le forme filosofiche dell'anarchismo e le pratiche sociali rilevanti, ma tenta anche di mettere in discussione il ruolo stesso della filosofia anarchica in una qualsiasi delle sue tre versioni (ontologica, etica, politica), in quanto essa dovrebbe cambiare radicalmente per aprirsi alla fattualità contemporanea.

Tuttavia, anche se si potrebbe essere d'accordo con la necessità di pensare alla natura delle forme contemporanee di ribellione e ingovernabilità, nell'orizzonte di un innegabile esaurimento della stessa democrazia liberale occidentale, e del quadro storico-ermeneutico che ha definito la modernità politica; si potrebbe anche obiettare alla sua lettura alquanto generica del pensiero contemporaneo, al suo uso della nozione di "post-strutturalismo" come segno di scuola, e al suo tentativo un po' presuntuoso di "superare" (in un evidente senso hegeliano) l'impasse da lei diagnosticata. Ad esempio, cosa succede all' inoperosità [*desobramiento*] blanchottiana come segno di una esigenza rivolta alla necessità di pensare la politica oltre l'orizzonte onto-politico? Possiamo continuare a ridurre l'intervento levinassiano contro la convergenza tra ipseità e sovranità a una questione meramente etica? Cosa pensare dell'anarchia della pace a partire dalla quale Lévinas, prima di Derrida, ha rivisto il presupposto contrattuale e hobbesiano del pensiero politico moderno? (per citare l'opera di Aïcha Messina, *L'anarchie de la paix. Levinas et la philosophie politique*, 2021). Come pensare questa denuncia di "anarchismo senza anarchia" a partire dalla proposta di una potenza destituente capace di rendere inoperosa [*des-obrar*] la stessa operazione politicizzante del diritto come determinazione dell'essere vivente? (per citare, *en passant*, *L'uso dei corpi* di Agamben).

In ogni caso, ciò che ora mi interessa in modo specifico è un'altra cosa: non la sua brusca riduzione dell'attuale scenario della critica a condizione di sintomo, non le sue omologazioni

programmatiche né il suo recupero dello splendore e della dignità dell'anarchismo storico, che apparentemente avrebbe molto da dirci per pensare alla “novità” delle attuali pratiche di *empowerment* e ingovernabilità nel contesto della globalizzazione capitalista contemporanea. Quello che mi interessa interrogare è proprio ciò che l'infrapolitica si è data come uno dei suoi compiti centrali, ovvero la necessaria sospensione e interrogazione della tendenza ricorrente a ristabilire la sutura tra teoria e pratica come condizione per riavviare l'inizio infinito della politicizzazione (che è sempre nuovo inizio e ripoliticizzazione), senza accorgersi che la disarticolazione non è solo una categoria di natura negativa, ma uno iato che apre la riflessione sulla questione dell'esistenza senza sussumerla in schemi di sviluppo, razionalità e articolazione egemonici con cui si pensa ancora la stessa questione della politica.

In altre parole, mi interessa interrogare la pulsione riparativa da cui si esige il ristabilimento dei rapporti tra anarchismo filosofico e politico, cioè tra teoria e pratica, poiché a partire da questa pulsione si evita di pensare alla natura del politico nell'orizzonte della globalizzazione in atto, favorendo la critica agli esponenti dell'anarchismo filosofico contemporaneo, senza notare che tale critica continua ad operare da una posizione pienamente inscritta nella stessa onto-politica che l'anarchismo filosofico (se questa etichetta gli corrisponde) ha già correttamente destabilizzato. Proporre di riarticolare la sutura tra teoria e pratica, sopprimendo ancora una volta la possibilità di un ritardo (*demeure*) infrapolitico che permette di abitare lo iato dell'esistenza senza essere sussunti nell'incessante richiesta di ripoliticizzazione, non è altro che rilanciare l'imperativo distintivo della tradizione moderna onto-politica. Ecco perché è così importante insistere su questo: la disarticolazione e lo iato a cui vuole pensare l'infrapolitica non devono essere ridotti a una posizione antipolitica, poiché l'infrapolitica è anche un nome per pensare un'altra politica del tempo. Inoltre, letto in tutte le sue esigenze, il cosiddetto anarchismo

filosofico (nelle firme di Foucault, Schürmann, Deleuze e Guattari, Agamben, Derrida, Levinas o Rancière, e molti altri) suppone sin dall'inizio una messa in discussione delle nozioni stesse (e funzioni) della filosofia, una questione che disabilita fin dal suo stesso emergere qualsiasi esigenza di ripristino delle funzioni normative e pedagogiche della conoscenza sulle pratiche, o l'equivalente feticizzazione delle pratiche sulla teoria. L'intellettuale locale di Foucault, di cui tanto sentiamo parlare, non può che esistere nell'orizzonte aperto da quello spostamento che Heidegger tematizzò come la *fine della filosofia*, quello che si apre al compito di pensare, un compito che è ancora una volta rimandato, dimenticato come l'*oblio dell'essere*, dalle incessanti richieste contemporanee a favore di una ripolitizzazione, la cui urgenza si presenta come auto-evidente.

Per dirlo in altro modo, l'esigenza di suturare l'anarchismo filosofico e l'anarchismo politico, che costituisce l'asse centrale del libro di Malabou, ignora il fatto che l'effetto anarchizzante del pensiero foucaultiano (per non parlare degli altri autori interpellati) impedisce tale sutura, nella stessa misura in cui dissolve l'orizzonte politico convenzionale in cui l'anarchismo storico era iscritto, e in cui c'è ancora la tradizione del pensiero emancipatorio, in attesa di recuperare le chiavi che restituiscano la dignità, fin troppo umana e fin troppo moderna, di un impegno filosofico e intellettuale che non smette di pensare pienamente all'effetto che un pensiero come quello dell'archeologia ha sulla stessa tradizione onto-politica occidentale; tradizione nella quale, apparentemente, Malabou continua ad essere iscritta [*domiciliada*] anche se in modo intelligente.

Certo, l'effetto anarchizzante dell'archeologia non va confuso né con una teoria sostanziale né con un nuovo fondamento; non si trova in Foucault, né nel nome né nell'opera associata a quel nome, nessuna chiave misteriosa che ci permetta di illuminare il presente. Al contrario, si tratta di promuovere il libro di Malabou come una fortunata possibilità



per discutere di ciò che è ancora in sospeso e che ci è stato donato con questa occasione.