

ALESSANDRO DI CARO

MICHEL FOUCAULT E L'ATTUALITÀ DELL'ILLUMINISMO

Michel Foucault ha trattato l'Illuminismo in tre diverse occasioni. Nella prima sembra quasi imbattersi nel tema, trascinato dalla sequenza dei suoi pensieri, in seguito ad un'altra domanda, quella sulla critica, esposta in una seduta alla *Société Française de Philosophie* nel 1978¹; in una successiva occasione, in America, parla del *What is Enlighthenment*². Pur non avendo avuto eccessiva fortuna nelle traduzioni italiane, come invece capiterà al successivo intervento, riteniamo che questo scritto sia il nucleo centrale per capire il pensiero di Foucault sull'Illuminismo; l'ultimo e terzo intervento *Qu'est-ce que les Lumières* è stato pronunciato il 5 gennaio 1983, al *Collège de France* dove Foucault teneva la cattedra di Storia dei sistemi di pensiero³ ed è stato tradotto in italiano ben due volte⁴ con titoli anche discordanti ed è il testo più "contaminato" nel senso che si cerca di interpretarlo come un testo essenzialmente politico, mentre, come vedremo, è un confronto critico su due eventi storici.

Questa premessa storiografica non è stata fatta per pedanteria ma per entrare già in qualche maniera nel tema che si presenta complesso

¹ Il testo, pubblicato successivamente con il titolo *Qu'est ce que la critique (Critique et Aufklärung)* nel bollettino della stessa Società, è stato tradotto in italiano da Donzelli nel 1997. Con il titolo *Illuminismo e critica*, ci serviamo di questa traduzione nelle citazioni.

² Il testo è stato editato da Rabinow con il titolo *The Foucault Reader*, Pantheon Books, New York 1984, pp. 32-50. Noi ci serviamo della traduzione francese contenuta nella raccolta dell'editore Gallimard, *Dits et écrits 1954-1988*, vol. IV, Paris 1994, pp. 562-578. Il numero con cui Gallimard ha ordinato le opere è, nel caso di questo scritto, il 339 e il titolo è *Qu'est-ce que les Lumières*.

³ Poi è stato editato nella rivista «Magazine littéraire», n. 207, maggio 1984, pp. 35-39 e raccolto da Gallimard con lo stesso titolo e numero d'ordine 351, *op. cit.*, pp. 679-688. Ci serviamo dell'edizione Gallimard per le citazioni.

⁴ Dalla rivista «Il Centauro» con il titolo *Che cos'è l'Illuminismo? Che cos'è la rivoluzione?*, 1984, 11-12, pp. 229-236 e dalla rivista «Aut-Aut» 205(1985), pp. 11-19 con il titolo *Il problema del presente. Una lezione su «Che cos'è l'Illuminismo»*.

Hermeneutica (2010)

ma pieno di promesse, nel senso che si ha l'impressione che Foucault ci voglia dare il senso, attraverso la domanda sull'Illuminismo, della sua stessa intrapresa filosofica.

Nel testo americano Foucault va direttamente alla domanda a cui Kant doveva rispondere: *Was ist Aufklärung?* E ricorda che la domanda era stata posta da una rivista, la «*Berlinische Monatsschrift*», ai suoi lettori. Nota scherzosamente che quando un giornale moderno chiede l'opinione dei suoi lettori non si rischia di apprendere quasi nulla, nel senso che le opinioni sono già costituite (semmai – aggiungiamo noi – si tratta soltanto di dare le percentuali); nel caso della «*Berlinische Monatsschrift*» invece la domanda è effettiva ed è piena di interesse perchè se ci fosse l'attitudine e lo stile, oggi, della «*Berlinische Monatsschrift*» e se questa rivista esistesse e ponesse la domanda: che cos'è la filosofia moderna? La risposta potrebbe essere questa: la filosofia moderna è quella che tenta ancora di rispondere alla questione gettata due secoli fa – con «tant d'imprudence»⁵ – *Was ist Aufklärung?*⁶

Dunque capiamo che la domanda sull'Illuminismo non è una domanda di storia della filosofia è, per Foucault, (ma possiamo dire anche per noi) una domanda sulla filosofia del nostro tempo, sul nostro presente filosofico.

1. *L'uscita dalla minorità*

Nota Foucault che Kant qualifica questo suo presente filosofico senza situarlo nella scansione del presente, passato, futuro. In altri termini l'*Aufklärung* è preso, nella sua definizione del presente, dalla «pure actualité. Il ne cherche pas à comprendre le présent à partir d'une totalité ou d'un achèvement futur»⁷. Infatti è un'azione: è l'uscita dalla minorità. La prima definizione di Illuminismo è l'uscita dell'uomo dalla minorità che deve imputare a sé stesso. Foucault avverte che Kant nei tre esempi in cui definisce la situazione di minorità, quando un libro pensa per me, un direttore spirituale sostituisce la nostra coscienza, un

⁵ Michel Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières*, in Id., *Dits et écrits 1954-1988*, vol. IV, Paris 1994, p. 563, n. 339.

⁶ Immanuel Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* In Id., *Werke*, Weischedel, Frankfurt an Main 1968, IX, pp. 51-61.

⁷ M. Foucault, *op. cit.*, p. 564, n. 339.

medico ci suggerisce il regime alimentare, forse ha già in mente le sue tre critiche⁸. L'uscita dalla minorità, la situazione adulta è l'uso *pubblico* della ragione nella libertà. Dovremo precisare meglio, così come fa Foucault, la distinzione kantiana tra l'uso *privato* della ragione e il suo uso pubblico.

L'azione di uscita della minorità, per raggiungere la dimensione adulta, è tuttavia ambigua dal punto di vista modale, non semplicemente temporale, perché non è un puro presente, un fatto, ma è anche un processo, un compito e un dovere. Il *Sapere aude!* abbi il coraggio, l'audacia di conoscere, è un imperativo rivolto singolarmente ma è anche un processo di cui gli uomini fanno parte collettivamente.

Ambiguo è certamente poi il seguito degli esempi per cui Kant passa dalla situazione di minorità data dall'imperativo «Obéissez, ne raisonnez pas»⁹ all'approdo adulto definito dal precetto «Obéissez, et vous pourrez raisonner autant que vous voudrez»¹⁰. E qui che si inserisce la giustificazione dell'uso pubblico della ragione rispetto all'uso privato. Un soldato, un parroco di una parrocchia, un funzionario devono considerare il loro uso della ragione come uso privato, non possono disobbedire, dice Foucault perché si devono considerare come «une pièce d'une machine»¹¹.

Ma invece quando si ragiona non come privati ma «comme membre de l'humanité raisonnable»¹² e Kant sottolinea spesso, come studiosi, allora l'uso della ragione deve essere libero e pubblico. C'è *Aufklärung* quando c'è un uso universale, libero e pubblico della ragione.

Il riferimento al sovrano illuminato Federico II con cui Kant termina il suo scritto è commentato così da Foucault:

«Propose [...] en termes à peine voilés, une sorte de contrat. Ce qu'on pourrait appeler le contrat du despotisme rational avec la libre raison: l'usage public et libre de la raison autonome sera la meilleure garantie de l'obéissance, à la condition toutefois que le principe politique auquel il faut obéir soit lui-même conforme à la raison universelle»¹³.

⁸ *Ibi*, p. 564 e più chiaramente, *ibi*, p. 567.

⁹ *Ibi*, p. 565.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibi*, p. 566.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibi*, p. 567.

Queste ambiguità non possono definire chiaramente cosa poi è stato o sarà l'*Aufklärung*. Tuttavia l'importanza di questo breve scritto di Kant risiede, come già detto, nel legame che ha con le tre critiche proprio perchè queste legittimano l'uso della ragione in vista del conoscere, del fare, e della speranza¹⁴. E la legittimano perché allontanano il dogmatismo e l'eteronomia e fissano i principi della ragione, resa dunque autonoma. La critica è il libro di bordo della ragione adulta e inversamente l'*Aufklärung* è l'età della critica.

2. Attualità

Tuttavia, e qui prende forma l'interpretazione di Foucault, che fino adesso si è fermato a una esposizione dello scritto di Kant, accanto alla riflessione critica è presente in Kant una riflessione sulla storia. Ma una storia vista come presente. Kant cioè si interroga sul suo presente, sul suo oggi. Kant si interroga sulla modernità. Ma non tanto perché sia *moderno* o sia favorevole alla modernità. Ma perchè ritiene che ci sia, nel suo atteggiamento sul presente, un *ethos* che non può essere confuso con una periodizzazione storica. Foucault, implicitamente, utilizza criticamente gli aggettivi pre-moderno o post-moderno. Al di là di tutte le interpretazioni del pre- o del post-, Foucault semplifica dicendo che questi aggettivi si dichiarano tutti fedeli alla modernità. Ma non è questo l'*ethos* di cui parla Foucault.

Se nel moderno si precipitano materiali che sono del passato (si pensi per esempio, ed è solo un esempio, alla prevalenza della *fiction* sulla narrazione del vero, nello spettacolo cinematografico) non possiamo veramente pensare di essere fedeli alla modernità, solo perché facciamo una cosa o seguiamo un gusto che ci pare moderno. Per precisare meglio questo *ethos* del moderno Foucault si rifà a Baudelaire per il quale la modernità non è tanto, positivamente, rottura o discontinuità con il passato; non è nemmeno, negativamente, la tristezza del transitorio, del fuggitivo, del contingente; è piuttosto una «attitude volontaire»¹⁵, che riconosce qualcosa di *eterno* che non rimanda a un al di là del-

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibi*, p. 569.



l'istante presente, ma che è nel presente. L'esempio degli abiti dei personaggi dei quadri (si pensi agli abiti neri di Rembrandt) è espressione del presente, ma anche dell'anima pubblica. Di fronte al moderno si può agire come l'uomo della *flânerie*, l'uomo curioso, che vuol provare con passione tutto, dallo spettacolo sublime a quello depravato, dalla natura all'artificio, ma ci si può porre come il pittore Constantin Guys che trasfigura le cose naturali facendole diventare più che naturali, le cose belle più che belle, e infonde nelle cose l'anima dell'autore. Questa trasfigurazione non è però una distruzione ma è un rispetto del reale. Ed è soprattutto un esercizio su sé stessi, un esercizio duro che fa dell'atteggiamento verso il presente il riflesso dell'esercizio di perfezione che certi uomini esercitano su sé stessi. Poco importa se quest'uomo è per Baudelaire il *dandy* che rasenta l'ascetismo per la sua assoluta cura del suo corpo, dei suoi comportamenti, dei suoi sentimenti e delle sue passioni; che fa della sua esistenza un'opera d'arte.

Il *flâneur* ricerca sé stesso, i suoi segreti, la sua verità nascosta; l'*ethos* del moderno invece impone all'uomo di reinventarsi, non lo libera nel suo essere proprio che è poi il suo passato, ma lo costringe al compito, duro, di reinventarsi.

3. Umanesimo e Aufklärung

Quest'attitudine, quest'*ethos*, assume tratti eroici¹⁶ anche se in Baudelaire non sembra che possa essere assunta nella società o nel corpo sociale, ma solo nell'arte. Ma a questa attitudine si richiama Foucault quando ritiene che il rapporto al presente, il modo d'essere, e la costituzione del sé come soggetto autonomo, caratterizza l'*Aufklärung* come critica permanente del nostro essere storico. Pertanto la questione ci interpella *continuamente* e definisce, quindi, una certa maniera di filosofare. Non ha molto senso una disputa a favore dell'Illuminismo o viceversa alla sua critica più o meno *dialettica*¹⁷ proprio perché non è dato fissare un livello astratto di razionalità alla luce della quale si possa confermare o negare l'Illuminismo. La costituzione dei soggetti autonomi riconosce «les limites actuelles du

¹⁶ *Ibidem.*

¹⁷ *Ibi*, p. 572.

nécessaire»¹⁸ riconosce cioè una critica permanente che non definisce un percorso o un approdo. L'Illuminismo è un *evento* o un insieme di eventi della società europea (trasformazioni sociali, istituzioni politiche, saperi, razionalizzazione di conoscenze e pratiche, mutazioni tecnologiche) che è difficile riassumere, ma che in ogni caso sono ancora importanti oggi e proprio per questo ci interpellano permanentemente.

Quest'attitudine permanente non può essere confusa con l'umanesimo. Innanzitutto perchè ci sono molti umanismi che definiscono dei valori talvolta opposti tra di loro. C'è un umanesimo laico che critica i valori della religione, un umanesimo cristiano contrapposto ad un umanesimo ascetico, un umanesimo anti-scientista, un umanesimo scienziato. Il marxismo è un umanesimo, così come l'esistenzialismo e il personalismo. Perfino il nazismo, in certe situazioni, ha sostenuto di essere un umanesimo così come lo stalinismo. Foucault non si riduce a dire che tutto ciò che si riferisce all'umanesimo è da rifiutare ma che esiste una forte tensione tra un'attitudine permanente di critica e di creazione di noi stessi e la definizione di una concezione dell'uomo derivata o dalla religione o dalla scienza o dalla politica. Essere pro o contro l'*Aufklärung* è una disputa che confonde appunto i due temi perché sottopone ad un livello – quello dell'umanesimo – il *proprium* della critica illuminista.

Sgombrato il campo da queste confusioni, Foucault si rende conto tuttavia che deve dare un contenuto più positivo (fino adesso ha detto ciò che non è) a questo *ethos* filosofico. Orbene, anche qui soccorre Kant. Se la *Critica* di Kant definisce i limiti della ragione e riflette su di essa, l'attitudine critica dell'*ethos* filosofico limita tutto ciò che è universale, necessario, obbligatorio. Scopre il singolare, il contingente e quello che è dovuto a costrizioni arbitrarie. Rovescia dunque il limite necessario con una critica pratica e liberante. Di conseguenza la critica non ricerca strutture formali, che hanno valore universale, ma è un'inchiesta storica attraverso gli eventi che ci hanno costituito e riconosciuto come soggetti.

Dunque *non* è una critica *trascendentale* e non può approdare a una *metafisica*, perchè essa «est généalogique dans sa finalité et archéologique dans sa méthode»¹⁹.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibi*, p. 574.



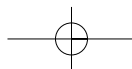
4. La filosofia di Foucault

Abbiamo a bella posta raggiunto questa citazione e interrotto i ragionamenti di Foucault perchè è chiaro come l'autore ci abbia abilmente (ma non forzatamente) portato alla delineazione dei *suoi* temi, della *sua* pratica di scrittore. L'opposizione universale/singolare, necessario/contingente, obbligatorio/arbitrario pone un limite reciproco ai concetti ma insieme scava nel tratto comune di essi. Foucault parla dei suoi temi, ma insieme anche della critica dell'Illuminismo. L'articolo non è ancora concluso, certamente, e ci ritorneremo, ma ora dobbiamo dire qualcosa dell'intrapresa di Foucault prima di precisare cosa significa quell'*archeologia* e quella *genealogia*.

L'impresa di descrivere l'opera di Foucault è veramente difficile (una prova è data dall'affollarsi di interviste che costellano i quattro volumi di Gallimard), tuttavia possiamo tentare di soddisfare in parte il compito tornando al saggio tradotto in italiano. Rispetto ai temi trattati nel precedente articolo Foucault introduce uno stile più colloquiale; ad esempio definisce in modo curioso la critica, argomento per il quale era stato invitato a parlare. Foucault propone come definizione generale della critica: «l'arte di non essere eccessivamente governati»²⁰. Si riconosce che in questa maniera mette insieme il tema della critica con quello dell'uscita dalla minorità. Naturalmente l'enunciazione ci riporta ai temi appena trattati. Rispetto all'articolo americano qui troviamo tuttavia una piccola trattazione storica sulle differenze tra il pensiero tedesco sull'Illuminismo e quello francese. Secondo Foucault il particolare andamento storico per cui l'Illuminismo tedesco ha sempre considerato il rapporto critico nei confronti della ragione, al seguito di Kant, ha quasi subito sentito l'esigenza di porre lo stesso tipo di rapporto nella dimensione dello Stato proprio perché questo si poneva come sviluppo della razionalità della storia. Foucault in altri termini con sintesi anche troppo rapida giunge alla domanda della critica moderna (e qui elenca dei nomi «Mendelssohn e Kant in poi, passando per Hegel, Nietzsche, Husserl, la Scuola di Francoforte»²¹) dell'Illuminismo: «di quale eccesso di potere, di quale genere di governamentalizzazione, tanto più ine-

²⁰ M. Foucault, *Illuminismo e critica*, Donzelli, Roma 1997, p. 38.

²¹ *Ibi*, p. 46.



vitabile dal momento che si giustifica razionalmente, questa ragione è essa stessa responsabile?»²². In questo senso l'Illuminismo è un riferimento continuo della filosofia tedesca. Invece in Francia, anche per una minore diffusione e ampiezza della Riforma, l'Illuminismo era stato considerato un episodio minore di storia della filosofia.

Le cose hanno cambiato aspetto nel dopoguerra. Il *focus* della contemporaneità francese, per dir così, è dato dalla fenomenologia, dunque problemi di senso e di non senso. Infine «si è compreso che il senso si costituisce grazie a sistemi di costrizione tipici del macchinario significante, che non si forma senso se non come effetto di strutture coercitive. In questo modo, grazie a questa bizzarra scorciatoia, si è ripresentato il problema della *ratio* e del *potere*»²³.

Il tema tipicamente francese della storia delle scienze (Cavaillès, Bachelard, Canguilhem) era connesso al problema del senso (come si forma la razionalità?). Ma anche questa strada imboccava in fondo l'esito politico: «come può accadere che la razionalizzazione conduca al furore del potere?»²⁴.

Foucault qui situa la sua differenza rispetto al pensiero francese. Il movimento fenomenologico ed epistemologico si era irrigidito nella ricerca accademica. A forza di continuare analisi sulla razionalità non ci si è trovati con meno o più razionalità, ma certamente di fronte ad un eccesso di potere e a due forme di potere «simili come due fratelli: fascismo e stalinismo»²⁵.

Alla domanda accademica francese sul senso e sulla storia della scienza Foucault ha sostituito personalmente la domanda di Weber. Che ne è di questa razionalizzazione che informa il pensiero e la scienza occidentali, i rapporti sociali le organizzazioni statali, le pratiche economiche, i comportamenti individuali? Il suo vasto sistema scientifico e tecnico è indenne da coercizione e obnubilamento?

Diciamo allora che per Foucault il problema dell'*Aufklärung* ritorna ad essere un problema di filosofia, anzi il problema della filosofia moderna, e non più un problema di storia della filosofia. Dunque un

²² *Ibi*, p. 44.

²³ *Ibi*, p. 47.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibi*, p. 48.



problema «che ci apparenta alla scuola di Francoforte»²⁶ ma che è risolto in maniera diversa. Il “diverso” è appunto il suo modo di far filosofia; la sua pratica storico-filosofica che non è filosofia della storia né storia della filosofia. Non è correlata a esperienze interiori o a strutture della conoscenza scientifica o a fatti elaborati da storici. È un modo di fare storia personale «come per finzione»²⁷, si tratta di ricercare i rapporti tra le strutture razionali che articolano il discorso vero e i correlati meccanismi di assoggettamento.

Foucault ha piena coscienza della diffidenza che hanno gli storici e i filosofi per la sua intrapresa, gli storici per una presenza disturbante, quella del soggetto e della verità che sembra confondere le acque, i filosofi per la massiccia presenza di materiali empirici. Eppure ribadisce che questa sua pratica è il modo personale di essere contemporaneo all'*Aufklärung* di Kant e di Weber. Ma il *detour* particolare di Foucault fissa un'importante differenza rispetto all'idea kantiana e post-kantiana: in queste idee la *conoscenza*, nella costituzione della scienza moderna, determinava, per dir così, la posta del gioco. Nel senso che positivismo, oggettivismo e tecnica ponevano anche effetti di potere, ma questi erano ritenuti dalla critica elementi illegittimi di conoscenza (illusione, errore, oblio). Le condizioni di possibilità della conoscenza di matrice kantiana determinano dunque anche l'istanza critica di un Dilthey o di un Habermas; l'uso eccessivo della conoscenza, il superamento dei suoi limiti, evidenziavano un'idea di scienza falsa, che ha legato al suo destino le forme di dominio.

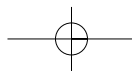
Viceversa Foucault pone proprio la posta sul *potere*.

5. Archeologia e genealogia

Non si tratta pertanto di stabilire il discrimine tra vero e falso (scientifico/ideologico, reale/illusorio etc.) ma riuscire a scoprire i legami tra i meccanismi di coercizione e gli elementi di conoscenza, il *potere* connesso al *sapere* e viceversa. Ma questi concetti non definiscono un tema unitario. Non c'è il potere contrapposto al sapere ma semmai effetti di sapere connessi al potere, effetti di potere connessi al sapere. Infatti il

²⁶ *Ibi*, p. 49.

²⁷ *Ibidem*.



sapere prende alimento quasi sempre nell'età moderna da conformità a regole sociali ed epistemologiche che sono come tali coercitive. Così il potere deve legittimarsi con mezzi, procedure e strumenti credibili (sapere). Non c'è dunque una lotta tra i due elementi ma una connessione profonda e solidale. Che rende i due effetti accettabili. E questa accettabilità non dipende da un riferimento universale, ma è comprensibile nella sua *singularità*. Non c'è dunque alle spalle un percorso storico unitario dove è all'opera un nesso di causalità razionale e univoca, un fondamento. Onde da ciò deriva che questi aggregati sono delle singolarità pure e il loro aspetto temporale è quella della discontinuità e della gratuità dell'*evento*. La prova non ricerca il fondamento ma l'*evenemenzializzazione*²⁸. Singolarità, discontinuità, causalità molteplici che richiamano la pratica di scavo dell'archeologo. Questa è l'*archeologia*²⁹.

Le condizioni di accettabilità di un sapere e i suoi effetti di potere non sono correlate ad alcuna anteriorità. Non esiste dunque una misura di giustificazione storica univoca, i sentieri spesso si biforcano come in un bel racconto di Borges³⁰. Queste condizioni di accettabilità sono dunque singolari, e molteplici nelle loro causalità, esse sono *genealogiche*. L'emergenza della singolarità nasce da fattori multipli. Ma la sua emergenza non la definisce univocamente, non si giunge cioè da cause molteplici ad *un* effetto concluso, perché al contrario si istaurano reti di relazioni successive che lo aprono ad altre singolarità.

Vorrei fare un esempio tratto da *Sorvegliare e punire*.

La nascita della prigione non è affatto prevista dai riformatori del XVIII secolo, Beccaria, Servan, Dupaty, Lacroix, Duport, Pastoret, Target, Bergasse; in essi era presente invece l'idea del contrappasso; la confisca punirà il furto, l'umiliazione i delitti di vanagloria, il rogo, l'incendio. Inoltre la pena doveva essere utile, variabile e soprattutto *visibile*³¹.

Invece ecco l'evento singolare: la prigione (un luogo che non fa vedere) si diffonde come sistema punitivo per ogni dove. Perché?

²⁸ *Ibi*, p. 53.

²⁹ *Ibi*, p. 56.

³⁰ Jorge Luis Borges, *Il giardino dei sentieri che si biforcano* in Id., *Finzioni*, ora in Id., *Tutte le opere*, vol. I, Mondadori, Milano 2005, pp. 690-702.

³¹ Cfr. Alessandro Di Caro, *Genealogia e potere in Michel Foucault*, ora in Id., *Etica e potere*, Quattroventi, Urbino 1987, pp. 113-120 ss.



Ecco la genealogia: dalla disciplina, che in origine è una serie di movimenti per caricare velocemente il fucile, si passa genealogicamente, cioè impercettibilmente, alla autosorveglianza come nel *Panopticon* di Bentham e infine al carcere. Questo esito non è però un approdo. Non si è voluta fare una antistoria della riforma penale perché questa storia è intervallata e incrociata da altre singolarità come la storia del manicomio, dell'ospedale, della fabbrica. Tutte recano il crisma dell'internamento. Ma anche qui non si è cercato di fare la storia dell'*internamento*. Di essa infatti non c'è giustificazione se non quella spaziale delle eterotopie (contrapposte alle utopie: il carcere, il manicomio, il cimitero) o una genealogica forma di educazione che deriva dalla cella del monaco medioevale.

6. Ancora sull'attualità

L'enfasi sull'attualità e sull'evento dell'*Aufklärung* che Foucault rivela in Kant, è forse un aspetto di queste singolarità genealogiche e archeologiche (che appunto non hanno un loro passato né un loro futuro)? Se anche se ne avesse il sospetto (un altro sospetto è la critica all'umanesimo che richiama, per i diffidenti, il tema della morte dell'uomo de *Le parole e le cose...*), questa critica avrebbe più l'aspetto di una psicanalisi selvaggia che di una vera comprensione dei problemi. Non sarà dunque seguita da noi.

Tuttavia dobbiamo dire che qualche domanda sull'attualità dell'*ethos* dell'*Aufklärung* permane. Non perché non siamo persuasi da questo *ethos*, o non siamo persuasi della sua attualità, ma proprio perché ci sembra che l'autorità a cui Foucault ha ricorso, per caratterizzarla, è l'autorità di un poeta, Baudelaire. Mi spiego. Il motto di Baudelaire «Vous n'avez pas le droit de mépriser le présent»³² è importantissimo, suggestivo e coinvolgente, ci suscita entusiasmo, ma non sa approfondire ragioni che non siano quelle della poesia.

Forse per questo nell'ultimo scritto Foucault ritorna al tema dell'attualità. C'è nella risposta di Kant sull'Illuminismo un interesse

³² Michel Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières*, in Id., *Dits et écrits 1954-1988*, vol. IV, Paris 1994, p. 569, n. 339.

anche se «relativement discrète, presque latérale»³³ alla teleologia *immanente* al processo stesso della storia.

È, come sappiamo, interessato all'attualità: che cosa succede oggi, che cosa accade nel presente? E che cos'è questo presente in cui tutti noi siamo e che definisce il momento in cui si scrive?

Si tratta di riconoscere, scoprire, decifrare un elemento del presente che «fait sens actuellement pour une réflexion philosophiques»³⁴. Un elemento filosofico dunque che tuttavia concerne lo stesso filosofo che parla. È un elemento che non deve essere solo scoperto ma anche interpretato, essendo il filosofo stesso elemento e attore del processo. Per la prima volta secondo Foucault la filosofia problematizza la sua attualità discorsiva. Questa – l'attualità del discorso filosofico – diventa un evento, di cui bisogna scoprire il senso, il valore, la singolarità e che in questa singolarità deve trovare la sua ragione d'essere e il fondamento del suo discorso. Proprio perché questo evento è una singolarità non si tratta di dichiarare una appartenenza. A una dottrina, ad una tradizione o addirittura alla comunità umana. Qui si parla del «nous»³⁵, del noi.

A dire il vero su questo “noi” Foucault non dice oltre. Conclude parzialmente dicendo che questo movimento caratterizza la filosofia come discorso della modernità e sulla sua stessa modernità.

Infatti «l'*Aufklärung* s'est appelée elle-meme *Aufklärung*»³⁶. Ciò significa che ha coscienza della propria modernità. *Aufklärung* è un periodo storico, senza dubbio, ma un periodo storico che non cerca aiuti né nel passato né nel futuro; ha i suoi precetti, sa situarsi con padronanza e coscienza dei suoi compiti, del suo sapere e della sua ignoranza. Questo atteggiamento dell'*Aufklärung* è, per Foucault, una delle prime manifestazioni della filosofia moderna che non cesserà di interrogarsi a partire dal XVIII secolo sulla propria attualità.

Ripetizioni? Forse. Ma ecco il colpo si scena. Foucault utilizza un'altra risposta ad un'altra domanda di Kant del 1798. C'è un progresso costante per il genere umano?» Come è noto, Kant risponde dicendo

³³ *Ibi*, p. 679, n. 351.

³⁴ *Ibi*, p. 680, n. 351.

³⁵ *Ibidem*. Certo quel “noi” sembra richiamare la “*wir forme*” di ascendenza kantiana, anche se tuttavia questa identificazione potrebbe suscitare a Foucault qualche problema. Infatti la “*wir forme*” della *Critica* è la spia dell'atteggiamento trascendentale.

³⁶ *Ibi*, p. 681, n. 351.



che per constatare il progresso ci deve essere un segno *rememorativum, demonstrativum, prognostikon*³⁷, un segno che sa riconoscere il carattere del progresso, che sa dimostrare che quel carattere è l'oggi, che questo segno ci sarà anche nel futuro. Come è noto, Kant fa l'esempio di uno di questi segni: è la Rivoluzione Francese. Un evento di tal genere non si dimentica, perché è troppo importante per non essere rimesso nella memoria dell'umanità anche quando cada in oblio. Sarebbe troppo lungo presentare i passaggi del testo di Kant che del resto Foucault minuziosamente descrive, da par suo. Ed è vero che anche l'*Aufklärung* potrebbe essere intesa alla stessa maniera come un segno *rememorativum, demonstrativum, prognostikon*. Baudelaire qui si riveste con il concetto kantiano e Foucault ha buon giuoco a pensare all'*Aufklärung* non come a un avvenimento storico da consegnare alla storia. È una questione filosofica iscritta dopo il XVII secolo nel nostro pensiero. Così come Kant diceva a proposito della Rivoluzione Francese: non si tratta di riattualizzarla e nemmeno di insistere troppo sugli aspetti decettivi, ma di conservare il suo ricordo per alimentare il presente, l'attualità. Non ha dunque senso né preservare i resti dell'*Aufklärung* e nemmeno criticare *dialetticamente* l'Illuminismo. Ci sembra ora che filosoficamente e non più solo poeticamente Foucault ci abbia consegnato un senso più convincente dell'attualità dell'Illuminismo.

7. Domande

Foucault comunque ha distinto il suo approccio teorico da quello "trascendentale" tipico della filosofia tedesca kantiana e post-kantiana, anche in questo ultimo scritto. Con le sue parole «l'ontologie du présent» non è «l'analytique de la vérité»³⁸. È abbastanza rivelante come questo seguace di Nietzsche (discepolato mai smentito) sia disposto a parlare della verità: «La verità è essa stessa potere»³⁹. Una reazione immediata a questa definizione, potrebbe essere «Ah bon! Ce n'est

³⁷ Cfr. Immanuel Kant, *Der Streit der Facultäten*, ed. Reich, Meiner, Hamburg 1959, p. 83. Tr. it., *Il conflitto delle facoltà in tre sezioni* in Id., *Stato di diritto e società civile*, Editori Riuniti, Roma 1995, pp. 321-324.

³⁸ *Ibi*, p. 687.

³⁹ M. Foucault *Intervista a Michel Foucault* in Id., *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino 1977, p. 28, tr. fr. *Verite et pouvoir* in «L'Arc» 70(1977).



donc pas la vérité»⁴⁰; oppure potrebbe essere presa sul serio ed essere la cifra del modo in cui l'attuale nostro presente, la nostra modernità, è disposta a parlare della verità. Certo è che Foucault non può non definire «utopica» la posizione di Habermas dell'agire comunicativo; non gli sembra possibile che «les jeux de vérité pourront y circuler sans obstacles, sans contraintes et sans effets coercitifs»⁴¹. Eppure nella società moderna ci sono eventi (si pensi al cosiddetto web 2.0) che potrebbero rendere meno utopica o diversamente formulata la positività dell'agire comunicativo.

Ma a queste domande, contemporanee, dobbiamo, per non disprezzare il presente, tutti noi rispondere.

ABSTRACT

Referring to three works by Foucault, all dating from the latter part of his life, the article tries to clarify how the theme of Enlightenment for the author is not an opportunity for historiographic reconstruction but a philosophical commitment for the current times. In this sense it justifies Foucault's philosophical enterprise, for which it represents, in a special way, certainly, the ideal seal. In this sense, too, criticism of the Frankfurt school is not extraneous, but comes perfectly within the methodological itinerary of Foucault's archaeology and genealogy.

Riferito a tre scritti di Foucault, tutti collocati nell'ultima parte della sua vita, l'articolo vuol chiarire come il tema dell'Illuminismo non sia per l'autore occasione di ricostruzione storiografica ma impegno filosofico per l'attualità. In questo senso esso giustifica anche la stessa intrapresa filosofica di Foucault di cui rappresenta, certo in modo peculiare, l'ideale sigillo. In questo senso anche la critica alla Scuola di Francoforte non è materiale estraneo, ma rientra perfettamente nell'itinerario metodologico dell'archeologia e della genealogia di Foucault.

⁴⁰ M. Foucault, *L'ethique du souci de soi comme pratique de la liberté*, in Id., *Dits et écrits*, Vol. IV, cit., p. 726.

⁴¹ *Ibi*, p. 727.