Foucault, l'inattuale

Sajjad Lohi

Pietro Barbetta, Giovanni Mascaretti, Lorenzo Petrachi (a cura di), *Michel Foucault. Quarant'anni e poi*, Napoli, Orthotes, 2024, pp. 408.

La ricorrenza dei quarant'anni dalla morte di Michel Foucault ha rischiato di mettere in serio imbarazzo il mondo degli studi foucaultiani. Come ricordare, infatti, un pensatore che si è sempre presentato come «colui che, senza tregua, si sposta, senza che si sappia di preciso dove sarà né cosa penserà domani, perché è troppo attento al presente»? Riprendendo il titolo di una serie di conversazioni tra il filosofo e Thierry Voeltzel, i curatori di *Michel Foucault. Quarant'anni e poi* decidono di prendere le mosse proprio da l'«e poi» che «rimanda precisamente a una rottura dell'orizzonte temporale, a una modalità di "vivere il tempo altrimenti"» (p. 6). Il volume, che si colloca all'interno del congresso internazionale *Foucault: 40 Years After*, raccoglie infatti sedici contributi il cui intento di fondo è mostrare – non tanto se il pensiero foucaultiano si sia mantenuto come tale *nonostante* gli anni – quanto i molteplici usi «inattuali» che ne sono stati fatti *nel* tempo «oltre e forse contro la lettera foucaultiana, nella consapevolezza che è bene diffidare tanto della lettera quanto dello spirito se questi rispondono a urgenze che non sono più le nostre e se, proprio perché scaturiti dal baluginio transitorio di queste ultime, nascono sempre già postumi» (p. 8).

Ad aprire la strada alle *Genealogie impreviste* – questo il titolo della prima parte – è un testo di Judith Butler *Sulla confessione sessuale*. Fra le tecnologie del sé e le tecniche di veridizione, Butler si concentra infatti sulla confessione amorosa, un'esperienza che «è caratterizzata dal fatto di non essere né vera né falsa» (p. 45). Grazie a un'analisi in termini performativi dell'«interpellazione intrapsichica» (p. 43), Butler mette in evidenza come il dispositivo della confessione porti in sé il segno di un'impossibilità radicale dal momento che presuppone che il soggetto si sdoppi in quella che viene definita una «non-identità» (p. 54). La confessione amorosa diviene per Butler un chiaro esempio del principio per cui «la mia anima diviene più bianca se confessa di essere nera», cioè di come a fondamento di ogni confessione ci sia una «sconfessione» che «nega attraverso la dichiarazione» (p. 50) – un'ambivalenza strutturale che fa di tale dispositivo uno strumento attraverso il quale rifiutare la propria identità.

Un rifiuto che viene tematizzato anche nel contributo di Enrico Valtellina, *La vostra legittima stranezza*. In questo caso l'«imprevisto» in questione è l'esperienza dei soggetti autistici che resistono al pensiero classificatorio che l'autore riconduce a otto imperativi fondamentali: «*Definiamo!*», «*Contiamo! Correliamo!*», «*Quantifichiamo!*», «*Normalizziamo!*», «*Biologizziamo!*», «*Burocratizziamo!*» e infine «*Prendiamo possesso delle nostre identità*» (pp. 66-71). In tal senso, la genealogia foucaultiana dei processi di normalizzazione viene recuperata a proposito di quelle che sono state chiamate «figure dell'autismo» (p. 71). L'obiettivo di Valtellina appare quindi duplice: da un lato, mostrare come i soggetti autistici siano stati sussunti all'interno di una razionalità amministrativa e statistica e dall'altro far reagire «lo spettro dell'autismo, lo spettro della schizofrenia» con il modello della degenerazione. Ciò che emerge è così un'esperienza del limite che «ne evidenzia i confini, li mette in questione non per negazione, ma in ragione della positività, dell'insistenza, della propria non conformità» (p. 78).

Lorenzo Petrachi, da parte sua, impiega la genealogia *Per una rivoluzione (foucaultiana) degli affetti.* Sviluppando il progetto – incompiuto in Foucault – di una storia dell'amicizia, l'autore descrive una «genealogia di una scomparsa», di quello che viene definito

un «dispositivo residuale» (p. 91) che si afferma di riflesso ad altre problematizzazioni contigue – dal problema dello Stato a quello dell'omosessualità. «L'avvento della società intesa come astrazione sussistente al di sopra e al di là degli individui» (p. 96) va infatti di pari passo con quello «dei "pessimisti" dell'amicizia» (p. 95), che durante tutta la modernità hanno contribuito a farne un'esperienza «privata» e «apolitica» di contro alle nuove tecnologie di governo delle condotte. Così, se una tale «rivoluzione sentimentale» (p. 98) è stata presa nelle maglie della governamentalizzazione, è evidente che non si tratterà «tanto di liberare l'amicizia da ciò che la mistifica, ma di liberarsi dell'amicizia in quanto tale» (p. 84).

Il saggio di Ruby Faure sulle *vite postume de La volonté de savoir* va in una direzione simile indagando i rapporti tra la genealogia della sessualità e quella del razzismo. La tesi è chiara: pur avendo descritto le «"società sessuali" inestricabilmente legate a "società razziste"» (p. 106), Foucault non ne ha indagato il nesso e sono state la teoria queer da un lato e le analisi postcoloniali dall'altro ad approfondire la questione. Di fronte alla pretesa «"irriducibilità" della sessualità ad altre relazioni di potere, compresa la razza» (p. 108) e di fronte all'insistenza degli studi post- e de-coloniali sul solo «"disconoscimento del colonialismo"» (p. 110), Faure rivendica «l'inseparabilità epistemica delle categorie che possono essere definite "sessuo-razziali"» (p. 112) nonché un «progetto di decolonizzazione della sessualità» (p. 116) che trova una delle sue formulazioni più efficaci nel femminismo nero e in una ricerca queer, trans e intersex antirazzista e decoloniale.

In linea con tale discorso, a chiudere la prima sezione è il testo di Renato Busarello intitolato *Da Foucault al queer* – dove l'intervallo va inteso in termini temporali: «un asincrono», come dice l'autore (p. 126). In questo caso, l'«imprevisto» è rappresentato da un'espressione non direttamente foucaultiana ma che è stata determinante «dopo/oltre Foucault»: «tecnologie del genere» (p. 126). Anche Busarello riconosce infatti che «il Foucault filtrato dal postoperaismo fosse troppo desessualizzato» ma a colmare tale mancanza non è il movimento nero ma «le compagne femministe e lesbiche separatiste lonziane» (p. 128). Decisivo è in questo senso l'incontro con Liana Borghi e il suo tentativo di pensare dentro e contro il dispositivo di sessualità una soggettività in grado di resistere al biopotere senza cadere nelle retoriche della militanza.

La seconda parte del volume – dedicata ai *concetti* foucaultiani – si apre con il saggio di Daniele Lorenzini su *Foucault e la genealogia possibilizzante*. In polemica con alcune letture che in questi quarant'anni hanno tentato di privare il metodo genealogico della sua portata critica (da Habermas a Fraser), il proposito dell'autore è di mostrare come il precipitato della genealogia non sia solo la messa a nudo della contingenza della realtà, ma la formazione di un vero e proprio «"far-noi"» (p. 149). Decisivo è in tal senso il passaggio dalla «genealogia come (una forma di) critica» a «la genealogia della critica (o, meglio ancora, dell'atteggiamento critico)» (p. 157) che Lorenzini ravvisa nella mossa foucaultiana di definire la critica come una «questione di atteggiamento» che consiste nel distinguere «dalla contingenza che ci ha fatto essere ciò che siamo, la possibilità di non essere più» o, in altri termini, di essere «un "noi" differente»: una «genealogia possibilitante», dunque, e strutturalmente politica.

Del concetto di «confessione» si occupa invece il testo di Arianna Sforzini, *Soggettività «in rivolta»: la carne e il corpo di Michel Foucault*. A partire dai materiali inediti di quello che sarebbe dovuto essere il secondo tomo della *Storia della sessualità – La carne e il corpo* – l'autrice indaga «un'altra modernità del soggetto: una soggettività controrazionalista e contro-universale» (p. 174): «non il Soggetto assoluto della filosofia» e nemmeno «la Coscienza rivendicata dalla teologia protestante come libera e autonoma», ma una «soggettività come luogo di lotta». Il fatto che il peccato non sia più concepito come trasgressione della legge, bensì come effetto di una natura «pervertita», fa infatti sì che la questione diventi: «chi sono io? Natura corrotta o immagine e somiglianza di

Dio?» (p. 183) – una domanda che non ridefinisce soltanto il senso della confessione ma anche di una «controstoria della modernità» (p. 189) come «età del soggetto» (p. 185).

Tale ordine di questioni viene ripreso e approfondito da Orazio Irrera in *Il governo dell'involontario e la volontà di non essere governati*. L'autore non si limita a mostrare come nel dispositivo governamentale la volontà risulti «correlato, supporto, superficie di iscrizione di tutta una serie di tecniche» (p. 202): attraverso la lettura che Foucault fa di Agostino e della sua dottrina del peccato, Irrera mostra come il punto sia una volontà corrotta «che costituisce la condizione di possibilità della governabilità di ogni soggetto» (p. 211). Al governo dell'involontario (che ci porta ad assoggettarci ad altri) bisogna allora contrapporre un'organizzazione della volontà che muova invece dalla «non-necessità di qualsiasi potere» – una volontà che è politica nella misura in cui è capace di slegarci dal «"legame involontario che ci fa aderire e ci piega al potere"» (p. 217).

L'idea che Foucault sia un *pensatore della resistenza* si ritrova anche in Giovanni Mascaretti che ne discute accostandolo ad Adorno. Il saggio suggerisce infatti come – pur condividendo l'esigenza di un pensiero che produca un mutamento nella percezione della realtà che ne mostri i punti critici – mentre per Adorno non ci sono che «modalità reattive di resistenza» che «al massimo, possono impedire la chiusura definitiva della totalità sociale su sé stessa» (pp. 237-238), per Foucault la resistenza è consustanziale al potere e dunque locale e affermativa. La proposta dell'autore è allora quella di apportare «un'integrazione fondamentale» (p. 250) a tale modello – senz'altro più efficace ma meno sensibile all'esperienza del dolore: l'adorniana «politica della sofferenza».

Sia pure in termini del tutto differenti, anche il contributo di Federico Zappino su *Giustizia, giudizio, critica* si concentra sul tema della vulnerabilità, della «la vita del corpo (che) rivela un decentramento tale da mettere in crisi ogni più profonda convinzione di sovranità e di proprietà» (p. 277). Il saggio analizza così il «concetto di autodeterminazione – il giudicare da sé ciò che è giusto» (p. 272) in modo da decostruirne il carattere fondante (com'è nella tradizione liberale e neoliberista) in favore di un senso performativo in cui «l'alleanza dei corpi» definisce un ambito di «autonomia etica» (p. 274).

A chiudere la sezione è infine la *scintillante rêverie* di Eleonora de Conciliis sull'«atopia che il filosofo incarna» (p. 281) con una scrittura che si costituisce più come «spazio prospettivo» che come «spazio interiore» (p. 290) – una soglia, un interstizio, una frattura irreparabile tra vivi e morti, tra pensiero e stupidità, tra interno ed esterno e rispetto alla quale «si è già da sempre *fuori*» (p. 290).

La terza parte del libro si presenta invece come un trittico che raccoglie i contributi di Paola Gandolfi, Béatrice Hibou e Mohamed Tozy e di Jean-François Bayart – *applicazioni* delle categorie foucaultiane a un mondo apparentemente distante come quello delle società arabo-islamiche ed africane. Se il primo intervento ricostruisce le linee della ricezione foucaultiana nei *postcolonial studies*, Hibou e Tozy si concentrano soprattutto sul caso del Marocco analizzando il passaggio dall'impero allo Stato-nazione (e da un'economia coloniale a una neoliberista) a partire da uno «spostamento dello sguardo verso i margini», verso un potere colto «nelle sue marginalità, nei suoi ultimi contorni» (pp. 332-333). In senso contrario e reciproco, Bayart «applica» il modello governamentale e quello rizomatico di Deleuze ai *global studies* mostrando così che «il rapporto di una data società con la globalizzazione è riconducibile a complessi punti di connessione» (p. 365) che si disarticolano definendo un «l'altrove e (un) altrimenti della politica» (p. 363).

Significativamente, l'ultima parola è affidata ai *Percorsi* di Jurandir Freire Costa e di Pietro Barbetta che – l'uno ripensando «le antinomie del piacere» (p. 377) e l'altro analizzando la propria esperienza «terapeutica» – indicano delle linee di fuga che dal pensiero di Foucault conducono a una dimensione altra. L'idea che non basti sostituire il desiderio con un piacere che non sempre si distingue «dal più meschino "me ne frego" neoliberale» (p. 385) e l'esigenza di un pensiero che sveli «l'inconscio oppresso e istupidito del Mondo

Occidentale» (p. 401) non sono infatti che due volti di una medesima questione che ha nome «Michel Foucault» e che, come mostrano bene i contributi di questo volume, non consiste che in un continuo «e poi» al quale è impossibile mettere un punto.

Sajjad Lohi, Sapienza Università di Roma, Dipartimento di Filosofia, Via Carlo Fea 2, 00161 Roma, sajjad.lohi@uniroma1.it, https://orcid.org/0009-0001-1667-5243.