

Il sentiero smarrito. Note su di uno “stile” illuminista

Gabriele Vissio

Le pagine che seguono non hanno l'intento di proporsi come percorso storiografico che attraversi una certa esperienza filosofica. Esse non hanno né l'intenzione né tantomeno la possibilità della completezza storiografica; si rivolgono alla storia, è vero, ma lo fanno muovendosi lungo i bordi della storia, senza affondare e perdersi in essa. L'intento è di carattere teoretico, un tentativo di ripensare alcune questioni fondamentali la cui dicibilità appare oggi possibile solo attraverso una ripresa di certe questioni lasciate “indietro” o, forse, piuttosto rimandate “avanti”. Questi problemi si legano, nel secolo XX, a una certa via di penetrazione di Husserl in Francia, un *sentiero smarrito* del quale si tenterà nuovamente di percorrere il segno. Queste pagine, infine, non si propongono se non per quello che sono, nient'altro che un avvio; l'*incipit* o forse solo l'*avant propos* di una linea d'indagine ancora da esplorare. Questo non appare come un limite: se si dovesse infatti indicare una cosa sulla quale le *Meditationes de prima philosophia* – che qui rivestono una funzione paradigmatica – hanno ancora oggi qualcosa da dire, non potremmo che indicare il riconoscimento dell'importanza dell'avvio in filosofia. Per questa ragione all'avvio, all'inizio del pensiero, deve essere dedicata una particolare attenzione, un particolare sforzo. È nell'inizio che spesso si decide del destino ultimo di una filosofia, per questo ad esso deve essere accordata la più alta dignità filosofica.

1. La fenomenologia della coscienza in Francia

Secondo una certa impostazione che potremmo definire maggioritaria, la storiografia filosofica individua in Francia una linea di penetrazione della fenomenologia husserliana

che, da Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty e Emmanuel Lévinas conduce direttamente al pensiero di Michel Henry e Jean-Luc Marion¹. Tale genealogia filosofica, dagli anni Sessanta del Novecento in poi, avrebbe costituito, secondo questa sorta di *koinè* storiografica, la principale se non l'unica via di accesso a Husserl all'interno della filosofia francese. Assumendo tale posizione dobbiamo altresì ammettere che un ben strano destino è toccato così al pensiero husserliano, nella terra che più di ogni altra, nel Secondo Dopoguerra, ha raccolto sotto l'etichetta di «fenomenologia» esperienze alquanto diverse e variegata, ben distanti dall'iniziale cominciamento filosofico del fondatore. Esempio eclatante, ma non certo unico, di quanto lontano si siano spinte queste deviazioni è quel «ribaltamento della fenomenologia» che Michel Henry pone a fondamento primo del proprio progetto filosofico e che costituisce un vero e proprio «parricidio» nei confronti del *fenomeno*². Ovviamente le diverse *eresie fenomenologiche* – come vengono ormai chiamate³ – non si limitano al caso esemplare di Henry ma sono

¹ Naturalmente il panorama delle ricostruzioni storiografiche della vicenda fenomenologica francese è oltremodo variegato e altrettanto eterogenee sono le valutazioni in merito alla portata teorica di questo fenomeno. Si veda V. Costa, E. Franzini, P. Spinicci, *La fenomenologia*, Einaudi, Torino 2002, pp. 278-293. Largo spazio ai pensatori francesi è dedicato anche nel bel volume di A. Cimino, V. Costa (a cura di), *Storia della fenomenologia*, Carocci, Roma 2012, pp. 241-298 dove si trovano interessanti contributi su J.-P. Sartre, M. Merleau Ponty, E. Lévinas, P. Ricoeur, J. Derrida. Specificamente dedicati alla fenomenologia e alle «eresie» fenomenologiche in Francia ricordiamo anche: B. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983; I. Poma, *Le eresie della fenomenologia*, Esi, Napoli 1998; C. Tarditi, *Con e oltre la fenomenologia. Le «eresie» fenomenologiche di Jacques derrida e Jean-Luc Marion*, Il Melangolo, Genova 2008; Id., *Introduzione alla fenomenologia francese. Temi e percorsi*, Tangram Edizioni Scientifiche, Trento 2011; Id., *Abitare la soglia. Percorsi di fenomenologia francese*, AlboVersorio, Milano 2012; Id., *Plus d'une voix. Le radici della fenomenologia francese*, in «Biblioteca husserliana. Rivista di fenomenologia», aprile 2011, disponibile online: http://www.caratterimobili.it/riviste/biblioteca_husserliana/Tarditi-Plus_dune_voix.pdf.

² Oltre al «rovesciamento della fenomenologia» presente in *Filosofia della carne* (M. Henry, *Filosofia della carne*, tr. it. a cura di G. Sansonetti, SEI, Torino 2001, pp. 25-106: le pagine indicano la Parte Prima, intitolata, per l'appunto «Il Rovesciamento della Fenomenologia»), Henry ha sostenuto anche altrove come la riduzione fenomenologica, se correttamente intesa e se assunta in tutte le sue conseguenze, dovrebbe condurre, una volta attuata, a svelare il fenomeno come «immediazione patetica nella quale la vita fa prova di sé» (M. Henry, *Fenomenologia materiale*, tr. it. di E. De Liguori e M. L. Iacarelli, a cura di P. D'Oriano, Guerini e associati, Milano 2001, p. 62). L'interpretazione della fenomenologia da parte di Henry rappresenta così un consapevole abbandono dell'idea di trascendenza e del progetto della fenomenologia come filosofia trascendentale.

³ È noto che a coniare il sintagma «eresie fenomenologiche» sia stato Roman Ingarden ma, come ha notato Tarditi, è stato in realtà Paul Ricoeur a rivolgerlo in maniera particolare agli esiti contemporanei della fenomenologia francese. P. Ricoeur, *A l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris 1986, p. 9; C. Tarditi, *Introduzione alla fenomenologia francese*, cit., p. 19. Tarditi nota attentamente che la nozione di «eresia» è particolarmente interessante se utilizzata nel contesto della fenomenologia in quanto, apparentemente essa si presenta come un'eresia senza ortodossia, in quanto Husserl non riuscì mai a realizzare qualcosa come una vera scuola fenomenologica. Questo è particolarmente evidente in Francia: «è proprio qui,

arrivate a costituire, dagli anni Ottanta in avanti, una vera e propria “galassia fenomenologica” a se stante. Sebbene sia probabilmente impossibile cogliere una serie – seppur limitata – di tratti comuni, potremmo cercare di sostenere che, all’interno di questa caotica galassia di autori e prospettive, la *coscienza*, intesa come luogo privilegiato in cui individuare il fondamento fenomenologico del darsi del trascendente, potrebbe costituire un *trait d’union* particolarmente efficace. Certo la fenomenologia della coscienza francese non è un coscienzialismo “puro”, erede selettivo di una metafisica dualista à la *Descartes*, bensì, al contrario, si è spesso proposto come una filosofia della coscienza *mondanizzata, incorporata* o, addirittura, *incarnata*. Non di rado – anche se non sempre – una tale fenomenologia della coscienza è stata declinata nel compito di fondazione di una rediviva vocazione teologica della filosofia francese, spesso attraverso innesti di nozioni recuperate da altre tradizioni filosofiche, di eterogenea provenienza. Questa ripresa del religioso all’interno e sulla base del discorso fenomenologico intorno alla coscienza e al corpo si è definita come antagonista e alternativa ad altre due tendenze che caratterizzarono il primo Novecento francese nel campo della filosofia della religione e della teologia filosofica. Da un lato la concretezza delle analisi fenomenologiche della corporeità e, più in generale, la descrizione del soggetto reale attraverso i suoi modi di datità fenomenologica ed esistenziale poterono, a buona ragione, prevalere sulle proposte nostalgiche del *Néotomisme*, le cui categorie concettuali risultavano profondamente inadeguate a fornire una risposta alle nuove problematiche emerse dalla riflessione del XIX e XX secolo. In secondo luogo l’approccio fenomenologico risultò vincente, grazie alla sua esigenza di fondazione “rigorosa” del discorso sul religioso, anche sugli orientamenti più irrazionalisti del panorama teologico francese. Anche quegli autori non direttamente interessati a un discorso orientato al religioso o – anzi – esplicitamente avversi a qualsiasi irruzione da parte di questo all’interno della discorsività filosofico-fenomenologica (Sartre)⁴ non hanno rinunciato a

dove solo raramente l’approccio al pensiero husserliano è storico-filologico, rivelandosi piuttosto critico-interpretativo, che si può comprendere come la fenomenologia di Husserl non abbia mai originato un “movimento” organico o scolasticamente strutturato, bensì una vera e propria “galassia”, con tutte le sue nebulose, zone inesplorate, buchi neri» (cfr. V. Costa, E. Franzini, P. Spinicci, *La fenomenologia*, cit., p. 280).

⁴ Sebbene il rapporto tra Sartre e la fenomenologia rappresenti dal punto di vista biografico, secondo alcuni, poco più che un «incontro giovanile» e sebbene egli stesso sia sempre stato estremamente fermo nel proprio rifiuto di ascrivere la propria filosofia all’interno di una “scuola fenomenologica”, non sono mancati studi che mettersero in evidenza l’importanza della riflessione sartriana per la recezione francese di Husserl. Anzi, «è forse anche grazie al successo pubblico dei suoi [di Sartre] scritti e della sua persona che una generica *koinè* fenomenologica entra a far parte della tradizione “classica” della filosofia francese» (cfr. V. Costa, E. Franzini, P. Spinicci, *La fenomenologia*, cit., 284). Rimandiamo anche a N. Pirillo, *Coscienza, riflessione e critica fenomenologica. Una discussione del 1947 alla Società Francese di Filosofia*, in «Idee», n. 70, 2009, pp. 85-98.

incentrare la propria proposta intorno a una riflessione fondamentale sulla coscienza o in ogni caso su di un fondamento soggettivo in senso forte. La fenomenologia francese, da questo punto di vista, è fenomenologia della coscienza, dell'esperienza, del soggetto.

2. *Questioni di stile. Tracce di una diversa lettura della fenomenologia in Francia*

Una buona domanda che lo storico della filosofia e il filosofo speculativo dovrebbero porsi nel rivolgere la propria attenzione alla filosofia francese dell'ultimo secolo è se effettivamente la penetrazione della fenomenologia husserliana sia avvenuta in maniera esclusiva secondo la linea della coscienza e del soggetto. Non si tratta di domandarsi se la lettura di Husserl – o di qualche suo allievo – abbia prodotto qui e là un qualche esemplare di filosofo più o meno avulso dalla corrente dominante; si tratta piuttosto di chiedersi se è possibile individuare una ripresa di temi husserliani che abbia prodotto un diverso “stile” filosofico, che permetta una feconda ripresa, capace di nuovi efficaci sviluppi.

La possibilità di un tale “stile” è già stata indicata in alcuni testi di due autori ben distanti da quella linea che della fenomenologia fa una filosofia della coscienza, dell'esperienza, del soggetto. Gli autori in questione sono George Canguilhem e il suo più celebre allievo Michel Foucault.

2.1. *Per una fenomenologia senza il cogito. Dell'eredità di Cavaillès in Foucault, secondo G. Canguilhem*

In un testo del 1967 – *Morte dell'uomo o estinzione del cogito?* – Canguilhem, nel tentativo di difendere *Le parole e le cose*, licenziato alle stampe l'anno precedente da Foucault, attacca, con una veemenza che solitamente non traspare dalla sobrietà delle sue opere più note, quelli che chiama «i chierichetti dell'esistenzialismo»⁵. Gli obiettivi polemici di Canguilhem sono quei lettori che videro ne *Le parole e le cose* uno scandaloso attacco all'umanesimo; questi sarebbero poi gli stessi che, nel riferirsi al testo foucaultiano avrebbero tentato una presunta difesa dei diritti della storia sostituendo «la geologia all'archeologia: sicuramente al fine di sostenere meglio la loro pretesa di rappresentare l'umanesimo»⁶. Tralasciando per il momento di entrare nel merito del fraintendimento che secondo Canguilhem inficia la comprensione del termine «archeologia» da parte di questi (re)censori di Foucault, ci si concentri sul fatto che, al termine della ricostruzione

⁵ G. Canguilhem, *Morte dell'uomo o estinzione del cogito?* (1967), appendice a M. Foucault, *Le parole e le cose* (1966), tr. it di E. Panaitescu, Rizzoli, Milano 1998, p. 421.

⁶ *Ibidem*.

critica del contestato capitolo *Il cogito e l'impensato*, da cui prendono le mosse le accuse dei critici, il discorso di Canguilhem si sofferma sul nome di Cavaillès. Allievo di Léon Brunschvicg, Jean Cavaillès⁷ si dedica sin dai primi interessi giovanili alla storia della matematica e, nello specifico, alla storia della teoria insiemistica. Questo tema rimarrà una sorta di *leitmotiv* durante tutta la sua attività di ricerca e lo condurrà, dopo la vittoria di una borsa di studio in Germania, ad occuparsi dell'edizione del carteggio Cantor-Dedekind. Durante la permanenza in Germania Cavaillès entrerà in diretto contatto con gli esponenti di spicco della filosofia tedesca dell'epoca, assistendo al famoso incontro-dibattito tra Cassirer e Heidegger e conoscendo personalmente e in più occasioni lo stesso Husserl. Mobilitato a causa della guerra e fatto prigioniero evaderà, andando a ricoprire un posto da supplente alla Sorbona. All'indomani dell'armistizio francese entra a far parte della resistenza ma, dopo una prima cattura e un'evasione, verrà nuovamente fatto prigioniero e fucilato ad Arras nel 1944. Durante l'ultimo periodo di prigionia Cavaillès dedica i suoi sforzi alla stesura di un'ambiziosa opera che, nelle intenzioni, voleva essere una sorta di compendio o manuale di logica che introducesse nel dibattito francese le novità del panorama tedesco. Questo testo, che in realtà della forma manualistica non ha effettivamente alcunché, vedrà la luce postumo con il titolo *Sur la logique e la théorie de la science*⁸. Quest'opera, di grande densità e complessità, rappresenta in qualche modo la sintesi consapevole di un percorso filosofico estremamente intenso ed è proprio ad essa che Canguilhem volge lo sguardo nel suo scritto in difesa dell'allievo. Nelle ultime righe di quel libro straordinario Cavaillès, «in funzione di Husserl ma anche un po' contro di lui»⁹, scongiura l'eccesso di

⁷ Per una presentazione biografica del personaggio, avventuroso e affascinante, di Cavaillès rimandiamo a G. Ferrières, *Jean Cavaillès, un philosophe dans la guerre*, Seuil, Paris 1982. Una bibliografia essenziale degli scritti più significativi di e su Cavaillès è disponibile al fondo di V. Morfino, L. M. Scarantino, *Introduzione*, in J. Cavaillès, *Sulla logica e la teoria della scienza* (1976), tr. it. a cura di V. Morfino e L. M. Scarantino, Mimesis Edizioni 2006, pp. 16-17. Ai lavori in elenco si aggiunga, in lingua italiana, un saggio che approfondisce particolarmente la concezione della logica e della matematica di Cavaillès, segnandone in particolare il rapporto complicato con Husserl: A. Monti Mondella, *Filosofia e matematica nel pensiero di Jean Cavaillès*, in «aut aut», n. 72, 1962, pp. 523-536. Su Cavaillès e Foucault D. Webb, *Cavaillès and the historical a priori in Foucault*, in S. Duffy (a cura di), *Virtual Mathematics. The Logic of Difference*, Clinamen Press, Manchester 2006.

⁸ Si noti che fu proprio Canguilhem, con l'amico Charles Ehrensfield a lincenziare alle stampe il manoscritto di Cavaillès, senza quasi modificarlo, apponendovi questo titolo: «È chiaro che non si tratta di un trattato di logica. E, dato che il testo costituisce solo una parte del lavoro completo, a cui manca l'introduzione immaginata da Cavaillès, non è parso appropriato seguire l'indicazione di un titolo valido per l'insieme. Il titolo da noi proposto è del resto più un'etichetta che un programma e cela ogni riferimento allo spirito della dottrina che racchiude. È un riassunto della lettura, senza premeditazione né secondi fini» (Cfr. G. Canguilhem, Ch. Ehrensfield, *Avvertenza alla prima edizione* (1947), in J. Cavaillès, *Sulla logica e la teoria della scienza*, cit. p. 21).

⁹ Così scrive, durante la prigionia, Cavaillès a Lautman, a proposito di *Formal und transzendente Logik*: «c'est en fonction de lui, un peu contre lui que j'essaie de me définir» (Cit. in V. Morfino, L. M.

coscienza presente nella fenomenologia e, anzi, ne auspica la fine. «Non è una filosofia della coscienza che può fornire una dottrina della scienza, ma una filosofia del concetto. La necessità generatrice non è quella di un'attività, ma di una dialettica»¹⁰. Cosa volesse dire Cavailles con queste enigmatiche parole che chiudono il suo scritto e la sua personale vicenda filosofica e biografica non dovette essere immediatamente chiaro a chi, all'indomani della fucilazione, ricevette in consegna il manoscritto. Tale cripticità è testimoniata dalla stessa prefazione di Gaston Bachelard¹¹ e dalle parole di Canguilhem¹²: «Queste parole apparvero allora, a molti, come un enigma». Ciò su cui tanto Bachelard quanto Canguilhem restano d'accordo è che questo tratto enigmatico non sia da imputarsi ad una mancanza di chiarezza o a un problema stilistico, ma sia dovuto al carattere programmatico di quelle parole, al loro «valore di annuncio». Quello che aveva di programmatico la chiusa di *Sur la logique e la théorie de la science* era la necessità di leggere la fenomenologia non come una *filosofia della coscienza*, bensì come la presa in carico seria e radicale, da parte della filosofia, del compito di una *dottrina della scienza* [*Wissenschaftslehre*]. Il termine, che non deve richiamare tanto la filosofia fichtiana quanto l'omonimo scritto di Bernard Bolzano – che tanta influenza ebbe sul giovane Husserl – riveste un'importanza straordinaria nella filosofia husserliana e ne accompagna il decorso dalle *Ricerche Logiche* – ma forse anche da prima – sino agli esiti ultimi de *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. La dialettica del

Scarantino, *Introduzione*, cit., p. 13). Questo essere “contro Husserl”, secondo Morfino e Scarantino, consiste in particolare nella coincidenza che Cavailles assume tra l'apofantica formale e l'ontologia prima; diversamente, Canguilhem, supportando la propria tesi con una lettera dell'autore al maestro Léon Brunschvicg, vede la distanza tra Cavailles e Husserl nel rimprovero del primo all'«utilizzazione esorbitante del *cogito*» da parte del primo (Cfr. G. Canguilhem, *Morte dell'uomo o estinzione del cogito?*, cit., p. 434).

¹⁰ J. Cavailles, *Sulla logica e la teoria della scienza*, cit., p. 77. Sul significato di questa «dialettica», impossibile da approfondire in questa sede e che dev'essere per il momento rimandato, vogliamo segnalare il richiamo a Spinoza dei curatori dell'edizione italiana: «La dottrina della scienza non può dunque essere che la spinoziana idea dell'idea, in cui la totalità si presenta sempre non come contenitore ma come trama complessa e articolata d'idee, la cui stratificazione e struttura il filosofo della scienza deve ricostruire concettualmente senza tuttavia lasciare che di questa dialettica si impadronisca, come spesso accade, una teleologia» (Cfr. V. Morfino, L. M. Scarantino, *Introduzione*, cit., p. 15).

¹¹ «Quest'opera, in cui tutta una cultura logico-matematica è costantemente sottintesa, è tuttavia un libro che il filosofo sente come proprio. Certo, il lettore deve istruirsi se vuole che le formule di Cavailles, spesso enigmaticamente concise, svelino il proprio senso. [...] Lontano dai libri, nell'eroica solitudine di un carcere, Jean Cavailles scrisse questo libro. È un libro che i filosofi dovranno meditare» (Cfr. G. Bachelard, *Prefazione alla seconda edizione* (1960), in J. Cavailles, *Sulla logica e la teoria della scienza*, cit., p. 24).

¹² «Queste parole apparvero allora, a molti, come un enigma. Oggi possiamo capire che l'enigma aveva valore di annuncio» (Cfr. G. Canguilhem, *Morte dell'uomo o estinzione del cogito?*, cit., p. 434).

concetto, per essere compresa, implicava così una profonda e meditata ricezione di Husserl che, all'epoca, non era certamente disponibile in Francia e questo dovette contribuire non poco a farla percepire come enigmatica. Soltanto il progetto husserliano della *Wissenschaftslehre* [dottrina della scienza] come «teoria di teoria» può infatti chiarire il senso di quella dialettica: non una dialettica la cui sintesi emerga come punto di oltrepassamento dell'opposizione tesi-antitesi ma una dialettica che esprima la strutturazione «a frattale» della *Wissenschaftslehre* husserliana. È proprio la struttura epistemologica – al di là del significato che tale termine andrà a rivestire nella successiva storia filosofica francese – ciò che emerge come termine di interesse filosofico ed è nel senso della struttura che va inteso il termine «concetto». Rileggere Husserl a partire dal problema della scienza, della *Wissenschaftslehre*, significa così «sostituire al primato della coscienza vissuta o riflessa, il primato del concetto, del sistema o della struttura»¹³; significa aprire il campo di uno strutturalismo fenomenologico¹⁴ o, che è lo stesso, di una ripresa dal punto di vista della struttura anonima – e non del soggetto – del problema trascendentale.

2.2. Storia epistemologica. Foucault e la collocazione di Canguilhem in Francia

Nel 1984, stremato dalla sua personale malattia mortale, Foucault lasciava uno dei più grandi vuoti che la filosofia – francese e non solo – abbia dovuto colmare nel secondo dopoguerra. Proprio in quell'anno la *Revue de métaphysique et de morale* lo invitò a presentare un testo per un numero monografico dedicato a Canguilhem. Sebbene Foucault desiderasse presentare un lavoro del tutto originale, le precarie condizioni di salute gli imposero di rinunciare ad una tale impresa e fu così che decise di rimettere mano ad un piccolo testo che era servito, in precedenza, come prefazione all'edizione inglese de *Il normale e il patologico*. Il frutto di quegli ultimi sforzi divenne così *La vita: l'esperienza e la scienza*¹⁵ e vide la stampa sul numero di gennaio-febbraio 1985 della *Revue*, guadagnandosi così – di fatto – il titolo di primo scritto postumo dell'autore. In questo

¹³ Ivi, p. 434-435.

¹⁴ Sarebbe interessante vedere come questo «strutturalismo fenomenologico» si possa rapportare con l'omonima proposta teorica portata avanti, in Italia, da Giovanni Piana, fondata – in primo luogo – sulla lettura del termine husserliano «*Wesen*» non come «essenza» ma come «struttura», al fine di mettere fuori gioco qualsiasi sterile polemica circa il platonismo o il realismo/idealismo platonico in Husserl. A proposito si veda: G. Piana, *Die Idee eines phänomenologischen Strukturalismus*, in R. Cristin (a cura di), *Phänomenologie in Italien*, Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg 1996, pp. 113-118. La versione tedesca e quella italiana di questo testo sono entrambe liberamente disponibili online qui: <http://www.filosofia.unimi.it/~giovannipiana/struttur/strutidx.htm>.

¹⁵ M. Foucault, *La vita: l'esperienza e la scienza* (1985), Postfazione a G. Canguilhem, *Il normale e il patologico* (1966), tr. it. di M. Porro, Einaudi, Torino 1998, pp. 271-283.

breve testo-testamento Foucault tenta un colpo d'occhio retrospettivo che collochi l'opera e l'insegnamento di Canguilhem all'interno dei rivolgimenti del Novecento filosofico francese. Chi legga oggi queste pagine non può non tenere presente che una tale operazione di ricollocazione critica non si rivolge soltanto al maestro, ma anche all'allievo, in virtù di un legame più volte sugellato da un esplicito e reciproco riconoscimento tra i due. Di più, non solo questo scritto tira le somme di una certa posizione filosofica che vede i due come suoi ultimi eredi, ma si spinge addirittura a tentare un bilancio complessivo di un'intera stagione filosofica. Il testo ripropone la stessa demarcazione tra filosofia della coscienza e filosofia del concetto che Canguilhem utilizzava nel 1967 per distinguere i «chierichetti dell'esistenzialismo» dalla fenomenologia come filosofia «del concetto, del sistema o della struttura». L'operazione foucaultiana, però, sembra allargare il campo: se è vero che permane netta la contrapposizione – esistenziale oltre che intellettuale – tra Sartre e Merleau-Ponty da un lato e Cavaillès e Canguilhem dall'altro, nondimeno Foucault tenta di ricostruire una rete di connessioni che lega questi ultimi al lavoro di Gaston Bachelard, Alexandre Koyré e, più in generale, a tutta una certa linea di ricerca interessata alla scienza¹⁶. Ciò che permette accomunare tutta la produzione cui Foucault fa riferimento è la comune esigenza di una doppia opposizione alla filosofia della coscienza/soggetto e al positivismo. In particolare lo sforzo sembra quello di una “resistenza” all'egemonia, sul terreno epistemologico, del positivismo comtiano e, nell'ambito specifico della storia della scienza, al pregiudizio del *continuismo* di Pierre Duhem. Se la storia delle scienze deve servire come strumento critico nei confronti di coloro che avanzano pretese assolutistiche in favore delle verità della scienza, essa potrà degnamente svolgere il proprio compito solo se saprà essere, secondo il migliore insegnamento di Bachelard e Koyré, storia delle *fratture* e delle *discontinuità*¹⁷. È ai momenti di rottura che si deve volgere lo sguardo, piuttosto che ai più o meno lunghi filoni di continuità; è nella ricostruzione dei movimenti che la storia della scienza assume il suo significato più

¹⁶ M. Foucault, *La vita: l'esperienza e la scienza*, cit., p. 275. Lo stesso Canguilhem non ha mai esitato a riconoscere il proprio “debito” o piuttosto la propria critica vicinanza a personalità come Bachelard (cui succedette alla Sorbonne) o Koyré. Si vedano a proposito G. Canguilhem, *L'oggetto della storia delle scienze* (1968), tr. it. di A. Cavazzini in G. Canguilhem, *Scritti filosofici*, Mimesis, Milano 2004, pp. 57-69; G. Canguilhem, *Scritti su Gaston Bachelard*, tr. it. di R. Lanza, M. Magni in G. Canguilhem, D. Lecourt, *L'epistemologia di Gaston Bachelard*, (ed. a cura di F. Bonicalzi) Jaca Book, Milano 1997, pp. 55-90.

¹⁷ Canguilhem ha proposto di leggere le storie della scienza di Koyré e Bachelard come successive l'una all'altra, in quanto «Koyré comincia da Copernico e finisce con Newton, cioè dove Bachelard comincia. Di modo che l'orientamento epistemologico della storia secondo Koyré può servire da verifica all'opinione di Bachelard secondo la quale una storia continuista delle scienze è una storia delle scienze giovani»; tale lettura avrebbe perciò lo scopo dichiarato «di togliere a una differenza di valutazione delle rotture epistemologiche ogni parvenza di fatto contingente o soggettivo» (Cfr. G. Canguilhem, *L'oggetto della storia delle scienze*, cit., p. 61).

profondo: essa non deve essere una *statica* ma una *dinamica* della scienza. Da questa angolatura non è difficile vedere le consonanze che l'impostazione della storia della scienza secondo fratture intrattiene con l'*archeologia* foucaultiana, il cui compito, primariamente, è di individuare in questi momenti di rivolgimento l'emergere delle condizioni di possibilità delle diverse discorsività. Certo sarebbe profondamente contrario alle intenzioni di Foucault vedere in Bachelard o in Koyré o in chiunque altro un «precursore» profetico dell'*archeologia* del sapere; non solo, sarebbe anche profondamente scorretto in quanto la storia della scienza, comunque la si intenda, non può comprendere in sé gli scopi dell'*archeologia*. Nondimeno l'impostazione archeologica, per nascere, necessitava della storia della scienza e necessitava precisamente che questa venisse compresa in una determinata maniera, ovvero come strettamente connessa, fin quasi al punto di identificarsi, con l'*epistemologia*¹⁸. Una tale reimpostazione del progetto storico-scientifico era in realtà già disponibile a Foucault nel lavoro del suo stesso maestro: tutta l'opera canguilhemiana, infatti, rappresenta un'*applicazione concreta* di una visione unitaria in cui non si tratta in realtà di prendere posizione tra *esternalismo* o *internalismo* in una spiegazione del fenomeno scientifico, ma di costruire una vera e propria *storia epistemologica*¹⁹. In questo Canguilhem, pur riconoscendo il proprio debito nei confronti di Bachelard, ne supera il limite più evidente riconoscendo la storicità della stessa epistemologia²⁰: «L'epistemologia di Bachelard era storica, la storia delle scienze di Canguilhem epistemologica. Due modi di enunciare l'unità rivoluzionaria che l'uno e l'altro istituiscono tra epistemologia e storia delle scienze»²¹. Non incorriamo però nella tentazione di vedere una facile complementarità tra l'impostazione bachelardiana e quella di Canguilhem: l'epistemologia di Bachelard assume l'importanza e la portata epistemologica della storia della scienza; Canguilhem segue questa intuizione ma va oltre, definendo un nuovo modo di intendere la storia come storia epistemologica. È dalla storia epistemologica di Canguilhem e non dall'epistemologia della storia della scienza di

¹⁸ Sottolineeremo quel «quasi». Su questo Canguilhem è ben chiaro e noi vogliamo esserlo con lui: «La storia delle scienze non è una scienza ed il suo oggetto non è un oggetto scientifico. Fare, nel senso più operativo del termine, storia delle scienze, è una delle funzioni – non la più agevole – dell'epistemologia filosofica» (Cfr. G. Canguilhem, *L'oggetto della storia delle scienze*, cit., p. 69).

¹⁹ C. Vinti, *L'epistemologia francese contemporanea, per un razionalismo aperto*, Città Nuova Editrice, Roma 1977, p. 56.

²⁰ G. Quarta, *George Canguilhem storico della scienza*, Glauco, Napoli, 1975, p. 14-15. Si veda anche C. Bartolucci, *Note sulla nozione di 'individualità' in Canguilhem*, in G. Mari, F. Minazzi, M. Negro, C. Vinti, *Epistemologia e soggettività. Oltre il relativismo*, Firenze University Press, Firenze 2013, pp. 25-37. Anche Bartolucci non esita a definire l'epistemologia storica di Canguilhem una «concezione archeologica del sapere» e a leggerla in stretta continuità con l'archeologia di Foucault (ivi, p. 26 e ss.).

²¹ D. Lecourt, *Per una critica dell'epistemologia: Bachelard, Canguilhem, Foucault* (1972), tr. it. di F. Fistetti, De Donato ed., Bari 1973, p. 104.

Bachelard che si genera il punto di vista archeologico di Foucault; è in Canguilhem che avviene la svolta decisiva, che connette l'esigenza di una filosofia del concetto (Cavaillès) e l'impostazione dell'epistemologia storica, in una sintesi di estrema fecondità. Canguilhem mette in atto, attraverso la concretezza del proprio lavoro sulle scienze biologiche, l'assunto di Suzanne Bachelard, secondo cui la storia delle scienze può davvero costituire il proprio oggetto solo in uno «spazio-tempo ideale»²². In altre parole, con Canguilhem, la storia delle scienze assume coscienza dell'esigenza di porsi sempre e comunque dal punto di vista dell'epistemologia. È così che si coniuga nel lavoro dello storia epistemologica, l'esigenza di storicità con il punto di vista ideale della fenomenologia. Foucault ha ben ragione nel dire che, in tutta quella «costellazione di epistemologie»²³ e in tutte le vicende filosofiche ma anche politiche che innervano la storia filosofica del Novecento francese, «eliminate Canguilhem e non capire più granché»²⁴.

3. Il «sonno antropologico» e il risveglio trascendentale

Cosa emerge allora dall'analisi dei due testi di “retrospettiva” di Canguilhem e di Foucault? Innanzitutto emerge che i testi di retrospettiva non sono, in realtà, semplicemente tali: essi sono, *soprattutto e innanzitutto*, testi programmatici che volgono lo sguardo verso un progetto filosofico inedito, in cui a essere ripensati non sono solo i metodi o gli stili del compito filosofico, ma l'obiettivo stesso della filosofia. In seconda battuta si fa chiara l'idea che questo progetto, pur nella sua originalità, non sia avulso dalla storia della filosofia francese ed europea del secolo scorso ma, anzi, che esso affondi profondamente in essa le proprie radici. Il tentativo, come dovrebbe ormai essere evidente, è quello di individuare una vera e propria “tradizione”, seppur eterogenea e reticolare, nel cui operato si rinviene la costituzione degli strumenti, delle nozioni, delle posizioni che hanno permesso l'emergere di qualcosa come l'epistemologia storica e l'archeologia del sapere.

²² S. Bachelard, *Epistémologie et Histoire de sciences*, in *Actes du XII Congrès international d'histoire des sciences*, Paris 1970, p. 51.

²³ Il sintagma è di C. Vinti, che lo utilizza continuamente nel proprio lavoro; C. Vinti, *L'epistemologia francese contemporanea, per un razionalismo critico*, cit.

²⁴ M. Foucault, *La vita: l'esperienza e la scienza*, cit., p. 271.

3.1. L'uomo è un pensiero moderno. I quasi trascendentali e l'analitica della finitudine

In questo lavoro ricostruttivo, che si volge al passato ma ammicca programmaticamente al futuro, non sono pochi i nomi che ricorrono; per citare solo i più “grandi” dovremmo pensare a Gaston Bachelard, Alexandre Koyré, Suzanne Bachelard, Léon Brunschwig, Jean Cavailles ma anche Henri Bergson – a patto che lo si legga non nel quadro di una filosofia dell'esperienza soggettiva ma in una del sapere e della razionalità – e Henri Poincaré. Foucault individua una questione fondamentale che rappresenta – in un senso che forse si rende manifesto solo nella sua lucida esposizione – la vera posta in gioco su cui si dividono i filosofi del concetto da quelli della coscienza. Punto critico e insieme emblematico della faccenda è dato dall'edizione delle *Meditazioni Cartesiane*, pronunciate dinanzi all'uditorio parigino nel 1929. Il testo venne tradotto ed edito originariamente proprio da uno di quegli esponenti della «svolta teologica» – Levinàs – ma rivista anche da quell'unico allievo di Husserl destinato a dedicarsi alla storia delle scienze – Alexandre Koyré²⁵ – il quale può essere iscritto a buon diritto a quel movimento di penetrazione della fenomenologia in Francia che non era destinata a seguire la via della coscienza. Nella recezione delle *Meditazioni Cartesiane*, in realtà, ne va del destino dell'eredità stessa di Descartes. Tutta l'interpretazione di Descartes dipende necessariamente dalla lettura che la fenomenologia dà del *cogito*. E in un certo senso fu proprio il problema del *cogito* quello intorno al quale si doveva consumare gran parte della discussione novecentesca sulla tradizione francese²⁶. Da

²⁵ Si tenga presente che all'epoca dei discorsi parigini di Husserl, Koyré era ancora interessato più alla tematica religiosa che ai problemi della scienza. Non a caso nella trascrizione della conferenza husserliana Koyré viene nominato esplicitamente accanto a Etienne Gilson, in merito ai loro studi «belli e profondi» che avevano messo chiaramente in luce «quanta Scolastica ci sia nelle *Meditazioni cartesiane*, ma quasi nascosta, in forma di oscuro presupposto» E. Husserl, *Discorsi Parigini*, in Id. *Meditazioni Cartesiane* (1950), tr. it. F. Costa, Bompiani, Milano 2009, p. 8. Solo a partire dal 1933 gli interessi del Koyré si orientano alla scienza e in particolare alla cosmologia copernicana. Primo frutto di questa nuova direzione della ricerca dello storico sarà la traduzione, apparsa nel 1934, del *De revolutionibus orbium celestium* e da qui, dallo studio di quel complicato momento di passaggio – verrebbe da dire «di frattura» – tra il cosmo antico e l'universo moderno, prenderà poi le mosse la per la propria storiografia «trascendentale». Per una ricostruzione delle vicende editoriali delle *Cartesianische Meditationen* e delle *Méditations Cartésiennes* si rimanda a R. Cristin, *Presentazione*, in E. Husserl, *Meditazioni Cartesiane*, cit., pp. VII-XVI.

²⁶ N. Pirillo, ha sottolineato come, anche all'interno di quella tradizione di filosofia del soggetto di cui parla Foucault, si consumi la contrapposizione tra una doppia lettura del cogito cartesiano. Tale doppia lettura viene a buona ragione individuata in due differenti approcci con cui ci si avvicina all'opera husserliana e al lascito heideggeriano in Francia. Si delinea così un doppio “fronte ermeneutico” che vede contrapporsi, internamente alla filosofia del *cogito* francese, Bergson, Sarte e Merleau-Ponty da un lato e, dall'altro, Blondel, Berger, Nabert e Ricoeur. Si veda N. Pirillo, *Coscienza, riflessione e critica fenomenologica. Una discussione del 1947 alla Società Francese di Filosofia*, cit.

questo punto di vista è proprio il capitolo incriminato de *Les mots et les choses* – quello che Canguilhem difende nella propria apologia dell'allievo – che deve essere ripreso per comprendere la vera posizione della filosofia del concetto circa il *cogito*. Il capitolo in questione è quello che concerne *L'uomo e i suoi duplicati* e, in particolare, il §5 intitolato *Il cogito e l'impensato*. Quello che spesso ci si dimentica, affrontando queste pagine di Foucault, è che pochi altri scritti esigono come questo che il proprio significato emerga non in maniera diretta, bensì in una radicale dialettica, articolata tra il proprio *con*-testo (quello francese) e il proprio *co*-testo. Il capitolo IX de *Les mots et les choses* si colloca all'uscita dell'epoca della rappresentazione, arriva – com'è giusto che sia – dopo che nel capitolo precedente l'opera «autoriale»²⁷ di Ricardo, Cuvier e Bopp ha finalmente illuminato l'apertura della modernità, rompendo il gioco speculare della duplicazione rappresentativa dell'*âge classique*. Solo a partire da quei *quasi*-trascendentali che sono il lavoro, la vita, il linguaggio ha potuto aprirsi, nel lato della soggettività, una corrispettiva analitica della finitudine che trova la propria necessaria realizzazione in un discorso sull'uomo, in una vera e autonoma *antropologia*.

In un certo senso l'uomo è dominato dal lavoro, dalla vita e dal linguaggio: la sua esistenza concreta trova in essi le proprie determinazioni; si può accedere all'uomo solo attraverso le sue parole, il suo organismo, gli oggetti che fabbrica, come se questi inizialmente (questi soli forse) detenessero la verità; e l'uomo medesimo, non appena pensa, si svela ai propri occhi soltanto nella forma d'un essere che è già, in uno spessore necessariamente sottostante, entro un'irriducibile anteriorità; un vivente, uno strumento di produzione, un veicolo per parole che gli preesistono²⁸.

È dunque nel tentativo di un'archeologia dell'umano, che emerge in Foucault il discorso sul *cogito* cartesiano. È un discorso, quello sul significato del *cogito*, che si connette a quello sul senso dell'apertura della modernità. Il *cogito* è strettamente connesso con quella trasformazione dell'*episteme*, con quella riconfigurazione del campo generale del sapere europeo e occidentale, in cui emergono, da un lato, le “nuove” scienze della *biologia*, dell'*economia* e della *filologia* e, dall'altro, una nuova correlativa analitica della finitudine che si dispiega e si articola in un nuovo spazio. Se è vero che la triade biologia-economia-filologia corrisponde a un terzetto di nozioni (vita-lavoro-linguaggio) che, nel loro sottrarsi alla duplicazione rappresentativa dell'*âge classique*, si

²⁷ Si veda, a proposito della nozione di «autore» in Foucault, la relazione *Qu'est qu'un auteur?* del 22 febbraio 1969 e l'inerente discussione che ne seguì con protagonisti M. de Gandillac, L. Goldman, J. Lacan, J. d'Ormesson, J. Ulmo, J. Wahl. Questo scritto, che può essere considerato in certo modo, una sorta di *avant-propos* e l'avvio di un'archeologia della «funzione-autore», avanza l'interessante distinzioni tra la autori-fondatori di una nuova scientificità (per es. Galileo) e quelli di una nuova discorsività (per es. Freud o Marx). Su questo si tornerà comunque più avanti in queste pagine. M. Foucault, *Que est-ce que un auteur?* (1969), in *Dits et écrits*, Gallimard, Paris 1994, pp. 789-821.

²⁸ M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, cit., p. 338.

costituiscono come *quasi* trascendentali, è nondimeno vero che l'analitica della finitudine moderna attraversa in tutta la sua estensione il campo interstiziale che si apre tra questi e che, ancora, chiamiamo "uomo". L'uomo è «al posto del re» ne *Las Meninas* di Velazquez, egli ricopre l'ambiguo ruolo di oggetto di un sapere e di soggetto conoscente. «La finitudine dell'uomo si annuncia – e in modo imperioso – nella positività del sapere»²⁹. All'evento della comparsa dell'uomo sulla scena del sapere corrisponde, come un calco, come un'impronta, la scomparsa della metafisica. La riconfigurazione del sapere che si articola a partire da secolo XVIII fa spazio all'uomo, lasciando diseredata la metafisica di una propria fondazione all'interno della nuova *episteme*. Da quando la finitudine riesce a pensarsi a partire da se stessa (verrebbe da dire, da quando si "scopre" a partire dal *cogito* cartesiano), la «metafisica dell'infinito» costitutivamente necessaria al classicismo diviene inutile. Tutte le metafisiche della vita, del lavoro e del linguaggio che ancora si dibattono nel secolo successivo, non sono che «tentazioni», immediatamente contestate, denunciate, in fondo quasi derise, apprezzabili – al limite – come nostalgici tentativi di restaurazione letteraria. Esse non sono che «ingenuità pre-critiche». Così come non è più possibile una metafisica dell'infinito nella nuova *episteme*, così non era possibile un pensiero sull'uomo – un'antropologia – in quella precedente. L'umanesimo rinascimentale o il razionalismo classicista «poterono agevolmente dare un posto privilegiato agli umani nell'ordine del mondo; non poterono tuttavia pensare l'uomo»³⁰. L'uomo se è, è un pensiero moderno.

3.2. La tentazione originaria della fenomenologia

Appare interessante che proprio Foucault – che tenta una ripresa radicalizzante della portata epistemica/epistemologica dell'annuncio dell'*Übermensch* nietzschiano – non si preoccupi minimamente di fornire una definizione di «uomo». «L'uomo nell'analitica della finitudine è uno strano allotropo empirico-trascendentale, dal momento che è un essere tale che in esso verrà acquistata conoscenza di ciò che rende possibile ogni conoscenza»³¹. Allotropo, figura della duplicazione sincronica (*linguistica*) e forma di variazione di una disposizione strutturale (*chimica*), l'uomo appare difficilmente coglibile, se non a partire da uno sforzo *sintetico* radicale da parte del pensiero. Appena nato, già l'uomo pare destinato a non pochi fraintendimenti; non a causa di una qualche condizione occasionale, ma per sua stessa struttura. L'uomo è *costitutivamente* fraintendibile. E i fraintendimenti non tardano a manifestarsi, in quel XIX secolo che vede il correlativo sorgere del *positivismo* e il risorgere dell'*escatologia*. Questo fenomeno

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Ivi, p. 343.

³¹ *Ibidem*.

ha la conseguenza di lasciar apparire l'uomo come «una verità a un tempo ridotta e promessa» e l'ingenuità precritica «vi regna indiscussa». È proprio questo apparire, che chiede alla modernità un discorso che superi la propria ingenuità, capace di non cadere nelle tentazioni del riduzionismo e della promessa, che sia capace di tenere insieme l'empirico e il trascendentale; in altre parole, «un discorso insomma che svolgesse, rispetto alla quasi-estetica e alla quasi-dialettica, la funzione d'un'analitica che le fondasse in una teoria del soggetto e insieme consentisse loro forse di articolarsi nel termine terzo e intermedio in cui a un tempo l'esperienza del corpo e quella della cultura si radicherebbero»³². Questa analisi della finitudine – questa «quasi analitica», come verrebbe da chiamarla – trova la propria concreta realizzazione nell'analisi del *vissuto*. È a questo punto che il discorso foucaultiano pone un problema ai «fenomenologi della coscienza». Una parentela pericolosa, infatti, sembra legare la fenomenologia del vissuto al positivismo/escatologismo ottocenteschi, fino al punto di scoprire che «vera contestazione del positivismo e dell'escatologia non è quindi un ritorno al vissuto (il quale, a dire il vero, li conferma piuttosto radicandoli)»³³. Husserl non compie una radicalizzazione della *ratio* cartesiana attraverso un congiungimento del *cogito* di Descartes con il «motivo trascendentale»; la sua operazione consiste, piuttosto, nell'applicazione di quest'ultimo su di un differente punto di forza. Il progetto fenomenologico rappresenta l'atto finale, il sintomo ultimo, della frattura dell'*episteme* che troviamo precisamente nel momento in cui il secolo XVIII si svolge nel XIX, la stessa in cui radicano la propria possibilità di fondazione il positivismo e l'escatologia. L'analisi trascendentale kantiana era tentativo di fondazione critica di una *scienza della natura*; l'analisi fenomenologico-trascendentale contemporanea, invece, concerne la *possibilità del pensiero stesso*, la fondazione della possibilità (per l'uomo) di pensare – in primo luogo e soprattutto – *se stesso*. La grande novità della ripresa contemporanea del *cogito* è che il pensiero può non pensarsi, può sfuggire a se stesso, mancandosi. Per questo la fenomenologia è costantemente attraversata, secondo Foucault, da una rischiosa parentela con le scienze empiriche sull'uomo; per questo Husserl ha dovuto – aggiungiamo noi – reiterare, quasi ad ogni passo del proprio tentativo di un nuovo radicale avvio filosofico, la propria critica al riduzionismo (psicologista) e all'escatologia (storicista). La vocazione della fenomenologia incede già sempre sulla china insidiosa che conduce all'antropologismo empirista³⁴, dove la riduzione al cogito rischia sempre d'essere pervertita in una riduzione all'uomo e a un'«ontologia dell'impensato».

³² Ivi, p. 345.

³³ Ivi, p. 346.

³⁴ Guillaume le Blanc ha mostrato come sia fuorviante l'idea che «la pensée Foucault» sarebbe, in quanto posizione anti-fenomenologica, anche anti-empirista; questa conclusione – l'anti-empirismo foucaultiano – rivela immediatamente la propria inadeguatezza, secondo la lettura di le Blanc, quando si riconosca, in Foucault, un «primato della pratica» in cui trova giustificazione persino l'ordine del discorso (G. le Blanc, *La pensée Foucault*, Ellipses, Paris 2006, p. 8).

4. Lo stile illuminista e la vocazione all'*Aufklärung*

Posta la questione in questi termini, certamente, una domanda – un'obiezione radicale, anzi – può esser posta. Se la fenomenologia è in fondo, segretamente, pensiero dell'uomo, antropologismo in senso forte; se essa è, in definitiva, ancora del tutto presa quello stesso reticolo a partire dal quale l'uomo si è reso visibile e nel quale esso trova uno spazio epistemico autonomo e proprio, rendendosi dicibile: *cosa resta di questa fenomenologia?* Ha ancora senso riferirsi ad essa? Il tentativo husserliano non andrebbe piuttosto semplicemente liquidato e abbandonato? In un certo senso sembrerebbe legittimata la via delle fenomenologie francesi, sia che queste si declinino nel solco di una filosofia pura della coscienza, sia che intraprendano il cammino dell'incarnazione/mondanizzazione del soggetto. Sembrerebbe, insomma, che la via intrapresa da Cavallès e che in una certa misura viene ereditata da Foucault per tramite di Canguilhem sia una via che, seppur lastricata di buone intenzioni, conduca nondimeno alla completa consunzione e al dissolvimento della stessa fenomenologia. A che *pro* dunque riferirsi ancora alla filosofia husserliana, se essa deve essere a sua volta inglobata in quella stessa configurazione del sapere di cui, già prima di Husserl, Nietzsche annunciava profeticamente la fine³⁵?

Il ritorno a Husserl deve forse essere inteso nella modalità in cui – in *Che cos'è un autore?* – si parla della possibilità del «ritorno a...». In quel testo si davano, all'interno di quelle discorsività in cui l'opera dell'instauratore si mantiene eterogenea alle sue successive trasformazioni, tre modalità in cui poteva verificarsi un «riscoperta» [*redécouverte*], una «riattualizzazione» [*réactualisation*] o un «ritorno a...» [*retour à...*] nei confronti del fondatore³⁶. Nel primo caso Foucault intende ciò che avviene quando, a partire da una figura presente del sapere, si rende visibile una figura del sapere del passato ormai scomparsa. Il secondo termine, invece, indica a quei fenomeni che costituiscono un reinserimento di elementi discorsivi all'interno di un dominio che rappresenta per loro una novità. Con «ritorno a...» si deve invece intendere un qualcosa di irriducibile a queste due altre dinamiche; esso è qualcosa che si verifica specificamente nel caso delle instaurazioni delle discorsività, in quanto queste sono

³⁵ «Sarebbe forse opportuno individuare in Nietzsche il primo sforzo in vista di questo sradicamento dell'Antropologia, cui indubbiamente è votato il pensiero contemporaneo: attraverso una critica filologica, attraverso una certa forma di biologismo, Nietzsche trovò il punto in cui uomo e Dio si appartengono a vicenda, in cui la morte del secondo è sinonimo della scomparsa del primo, e in cui la promessa del superuomo significa anzitutto l'imminenza della morte dell'uomo» (Cfr. M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., p. 368).

³⁶ M. Foucault, *Qu'est-ce qu'un auteur?*, cit., pp. 806-809.

essenzialmente e costitutivamente condotte all'oblio della propria instaurazione. In quel testo Foucault citava come esempi di questo Freud e Marx, contrapponendoli al caso di Galileo: «Il riesame del testo di Galileo può ben cambiare la conoscenza che noi abbiamo della storia della meccanica, ma non potrà mai cambiare la meccanica stessa. Al contrario, il riesame dei testi di Freud modifica la psicoanalisi stessa e quelli di Marx il marxismo»³⁷. La riscoperta di testi inediti freudiani o marxiani avrebbe, sulla psicoanalisi e sul marxismo, un effetto drasticamente diverso da quello che potrebbe avere la riscoperta di inediti di Newton o Cantor: questo perché questi ultimi non possono essere ascritti al novero degli «instauratori di discorsività». Ora, potremmo adottare questa sorta di “esperimento mentale” della scoperta dell'inedito per capire di quale tipo di autore stiamo trattando: se la scoperta (virtuale o reale) di uno o più inediti di quell'autore si rivelerebbe potenzialmente capace di modificare – anche radicalmente – il campo che si riferisce a quello stesso autore come al proprio fondatore, allora siamo dinanzi a un fondatore di discorsività; in caso contrario, probabilmente, ci troviamo dinanzi al fondatore di una scientificità³⁸. Il caso di Husserl e della fenomenologia ci pare non possa che essere inserito nella prima delle due eventualità³⁹. Quello che vogliamo proporre è, in una certa misura, la necessità di un «ritorno a Husserl», nel senso in cui lo stesso Foucault, avrebbe potuto intenderlo, ossia come un ritorno il cui scopo non sia meramente «restaurativo» ma capace di aprire a una nuova comprensione del progetto fenomenologico, in grado di superarne – forse – alcuni precisi limiti e alcune aporie. Che questo «ritorno a...» non sia semplicemente qualcosa di possibile ma di necessario è già suggerito da *Le parole e le cose*. Quando ne *Le parole e le cose* troviamo la contestatissima affermazione di continuità tra l'analisi del vissuto e il positivismo/escatologia, in realtà troviamo anche una preziosa indicazione su quale possa essere il ruolo di una fenomenologia correttamente intesa.

La vera contestazione del positivismo e dell'escatologia non è quindi un ritorno al vissuto (il quale, a dire il vero, li conferma piuttosto radicalizzandoli); ma se potesse esercitarsi, lo sarebbe a partire da una domanda che indubbiamente sembra aberrante, tanto discorda da ciò che ha

³⁷ M. Foucault, *Che cos'è un autore?* in Id. *Scritti letterari*, tr. it. a cura di C. Milanese, Feltrinelli, Milano 2004, pp. 18-19.

³⁸ M. Foucault, *Qu'est-ce qu'un auteur?*, cit., p. 806.

³⁹ In effetti, se dovesse essere necessario giustificare questa scelta con un'evidenza fattuale, basti considerare quale importanza ebbe per le differenti “curvature” che la fenomenologia subì nella seconda metà del Novecento la questione del lascito inedito del fondatore. Gli Archivi Husserl continuano a rappresentare una sorta di “miniera” alla quale gli interpreti continuano a tornare, e da cui partono, continuamente, nuove “piste” interpretative, nuove linee ermeneutiche, capaci di cambiare radicalmente il volto del progetto fenomenologico. Quando pensiamo alle «eresie fenomenologiche» bisognerebbe sempre tenere presente che forse nessun altro interprete ha mai dato tanta importanza al ritorno della “lettera” husserliana come questi «eretici senza ortodossia».

reso possibile l'intero nostro pensiero. Tale domanda consisterebbe nel chiedersi se veramente l'uomo esiste⁴⁰.

In un certo senso la fenomenologia ha ben compreso la via da seguire; quello che è stato frainteso è il punto di partenza: «la fenomenologia poteva ben introdurre, nel campo dell'analisi, il corpo, la sessualità, la morte, il mondo percepito; il Cogito restava centrale; né la razionalità delle scienze, né la specificità delle scienze della vita potevano comprometterne il ruolo fondatore»⁴¹. Quello che viene perso nella fenomenologia del *cogito* è il fatto che l'uomo non è tanto ciò che costituisce la condizione di possibilità della visibilità delle scienze ma che, al contrario, l'uomo stesso non è altro se non un fragile ed effimero “calco” della positività delle scienze, così come questa viene a determinarsi a partire dal secolo XVIII. Quel che la curvatura coscienzialista della fenomenologia perde è lo “stile” illuminista, la vocazione all'*Aufklärung* che determina il pensiero occidentale e, nello specifico, europeo da un certo momento in avanti. È interessante che Foucault usi proprio il termine tedesco «Aufklärung» e non preferisca il francese «*les lumières*». Com'è noto, infatti, la versione tedesca dell'illuminismo si è mostrata certamente meno avversa alle tematiche religiose, rispetto ai Lumi francesi e alla maggior parte dei «*philosophes*». In realtà il richiamo deve essere inteso come un riferimento alla domanda kantiana «*Was ist Aufklärung?*» e al legame tra il fine emancipativo della filosofia e la sua assunzione del compito critico. È la critica – meglio, la ripresa del progetto criticista – ciò di cui si va in cerca, il cominciamento radicale che si tenta di stabilire. È anche per questo che la rete di autori cui Foucault fa riferimento viene da lui stesso paragonata – e con buone ragioni – alla *Frankfurter Schule* e ai suoi autori: perché i due programmi sottesi a queste tradizioni affondano la propria radice nello stesso terreno. La domanda *Was ist Aufklärung?* ottiene, secondo Foucault, una particolare declinazione in Francia, una flessione che la porta ad essere compresa entro la cornice della storia delle scienze. Ed è proprio attraverso questa dialettica tra «sapere e credenza, forma scientifica della conoscenza e contenuti religiosi della rappresentazione»⁴² che la fenomenologia è penetrata in Francia «dal giorno in cui Husserl nelle *Meditazioni Cartesiane* e nella *Krisis*, ha posto la questione dei rapporti tra il progetto occidentale di un dispiegarsi universale della ragione, la positività delle scienze e la radicalità della filosofia»⁴³. L'opera di Cavaillès circa i problemi della matematica e del formalismo, quella di Canguilhem intorno alla questione delle scienze della vita e lo stesso lavoro che Foucault compie nei riguardi

⁴⁰ M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., p. 346.

⁴¹ M. Foucault, *La vita: l'esperienza, la scienza*, cit., p. 283.

⁴² *Ivi*, 274.

⁴³ *Ibidem*.

delle cosiddette «scienze umane»⁴⁴, sono un modo di spostare il terreno fondativo da cogito alla positività delle scienze e alla loro razionalità. È alla filosofia «del senso, del soggetto e del vissuto che Canguilhem ha contrapposto una filosofia dell'errore, del concetto e del vivente»⁴⁵: così Foucault definisce il ribaltamento della fenomenologia coscientzialista operato dal maestro nell'analisi della nozione di «vita». In un certo senso questo “stile” filosofico – parleremo di stile perché ci pare impossibile individuare, al momento, una compagine di nozioni definite all'interno di questa «filosofia del concetto» così aperta alle variazioni e alle flessioni⁴⁶ – questo “stile sembra costituire una sorta di radicalizzazione del motto fenomenologico fondamentale: *alle cose stesse!*

In questo ritorno alle *cose stesse* la strada da percorrere è sicuramente incerta, è una strada di confine o, meglio, *del* confine, del bordo, del limite; essa è tale proprio perché si fa strada dallo “stile illuminista”, strada della delimitazione critica, della condizione di possibilità. In questo tentativo si recupera anche la vocazione al *trascendentale*, senza per forza annegarla in una *soggettività cogitante*, tanto profonda quanto deviante. È forse a partire dalla comprensione di questo “stile illuminista” che può essere possibile, oggi, riproporre ancora il progetto fenomenologico, con la stessa determinazione critico-fondativa, con la stessa forza di richiamo alla radicalità filosofica dell'ultimo testo husserliano, dove leggiamo che: «la scienza fondata, e che va fondata, in modo universalmente apodittico risulta così, come ho già detto, la funzione necessariamente più alta dell'umanità: essa rende possibile il suo sviluppo verso un'autonomia umana personale e onnicomprensiva – l'impulso vitale dell'umanità, giunta al suo grado più alto»⁴⁷. La filosofia così – l'epistemologia – non sarà mero esercizio dello spirito, ma avrà vocazione *pratica*⁴⁸ a un certo modo del filosofo di stare nel mondo. Tale posizione

⁴⁴ Dopo l'edizione dei corsi inediti, in particolare quelli al *Collège de France*, andrebbero aggiunte anche le analisi dell'economia liberale e neoliberale.

⁴⁵ Ivi, p. 285.

⁴⁶ In effetti è lo stesso Foucault a mettere in campo la nozione di “stile”, proprio parlando della fenomenologia: «nell'Europa Occidentale, e in particolare in Francia, la fenomenologia era una sorta di stile generale di analisi». Accanto a questo stile, Foucault accosta altri due orientamenti, quello del marxismo e quello legato alla storia delle scienze (e qui si fa riferimento esplicito a Bachelard, Canguilhem, Cavallès): «potrei dire che io mi sono situato quasi al crocevia tra questi diversi orientamenti e questi diversi problemi» (M. Foucault, *Intervista di André Bertin a Michel Foucault. 7 maggio 1981*, in M. Foucault, *Mal fare, dir vero*, tr. it. a cura di V. Zini, Einaudi, Torino 2013 pp. 228-229).

⁴⁷ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (1959), tr. it. di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 2008, p. 287.

⁴⁸ Senza voler estendere retrospettivamente la posizione di Foucault anche a Canguilhem, Cavallès e a tutti coloro che possono essere coinvolti nello “stile francese”, ci pare essere corretta l'osservazione di Fabienne Brion e Bernard Harcourt sul senso della Critica e dell'*Aufklärung* in Kant e Foucault: «Mentre la critica è, per il filosofo di Königsberg, una domanda posta al sapere («sai bene fin dove sei in grado di sapere?»), l'*Aufklärung* è un appello al coraggio». Il problema di Foucault, certamente, sarà quello di capire in che maniera questa vocazione all'*Aufklärung* debba divenire qualcosa di attuale, di

– etica e politica – è quella che vede il filosofo farsi carico di qualcosa di ben più grande del proprio intimo destino, di un destino personale. «Noi siamo riusciti a comprendere, anche se soltanto nelle linee più generali, come il filosofare umano e i suoi risultati non abbiano affatto il significato puramente privato o comunque limitato di uno scopo culturale. Noi siamo dunque – e come potremmo dimenticarlo? – nel *nostro* filosofare, *funzionari dell'umanità*» e tale vocazione è al contempo responsabilità, non solo per se stessi, ma anche «per il vero essere dell'umanità»⁴⁹.

presente e, perciò stesso, di politico in una filosofia che possa continuare a pensare al di là dell'illuminismo (G. le Blanc, *La pensée Foucault*, p. 1818-182).

⁴⁹ *Ibidem*.