Contributi/1

Sapere, potere, libertà.

La funzione dell'intellettuale in Foucault

di Simona Petrillo

Articolo sottoposto a blind review. Ricevuto il 05/09/2013. Accettato il 30/09/13

The aim of this work is to enquire the theoretical instances and the conceptual frameworks around which Foucault defines the function of the Intellectual and its peculiar oscillation between specialization and universalism. So I examine the archaeological prospect of investigation on knowledge structures, the genealogical prospect of study of power relations and the relationship between regimes of truth and power relations on the background of an 'ontology of contingency'.

Scopo di questo lavoro è quello di definire le istanze teoriche e le strutture concettuali intorno alle quali Foucault viene definendo la funzione dell'intellettuale. Per questa ragione vengono prese in esame la prospettiva archeologica di indagine sui dispositivi di sapere, la prospettiva genealogica di studio delle relazioni di potere e la loro peculiare intersezione intorno ai temi del soggetto e della libertà. Inquadrata la figura foucaultiana dell'"intellettuale specifico" entro questo preciso orizzonte teorico, ne vengono discussi taluni aspetti problematici convergenti, in ultima istanza, intorno alla oscillazione della funzione dell'intellettuale tra specializzazione e universalismo. Tale discussione approda, infine, alla disamina di una 'ontologia della contingenza' sullo sfondo della quale l'intellettuale foucaultiano opera intervenendo nella relazione tra regimi di verità e rapporti di forza.

Premessa

Ritengo che una riflessione sulla funzione dell'intellettuale nei confronti della situazione politica a lui contemporanea implichi l'apertura del discorso filosofico alla correlazione tra due ambiti oggettuali: la nozione di verità e la sua relazione al mondo, da un lato, e la relazione tra sapere e potere dall'altro.

La filosofia - come suggerisce Merleau-Ponty - nella sua esigenziale tensione alla verità, «non può essere un confronto solitario del filosofo con la verità, un giudizio emesso dall'alto sulla vita, sul mondo, sulla storia come

se il filosofo *non ne facesse parte* – ed essa d'altra parte, non può subordinare la verità interiormente riconosciuta ad alcuna istanza esterna»¹.

Nell'oltrepassamento di questa alternativa si situa l'enigma della filosofia e, con esso, la peculiarità del ruolo del filosofo, sul quale cercherò di riflettere.

Nelle pagine che seguono approfondirò il tema della funzione “politica” dell'intellettuale facendo riferimento alle acute e articolate riflessioni foucaultiane su verità, sapere e potere.

La questione del soggetto. Sapere, verità, discorso. L'intellettuale 'archeologo'

La riflessione foucaultiana sulla funzione dell'intellettuale è una parte teoreticamente consistente della più ampia disamina che il filosofo fa dei nessi strutturali e costitutivi che si stabiliscono tra sapere e potere, regimi di verità-relazioni di potere-stati di dominio.

Per accostarsi alla comprensione delle analisi foucaultiane su verità, sapere e potere occorre ricostruire la peculiare intersezione tra questi tre assi teorici a partire dalla questione di quello che Foucault stesso dichiara essere il tema centrale delle sue ricerche, e cioè il soggetto, vale a dire i modi di “soggettivazione” degli esseri umani, ossia le condizioni che li trasformano in soggetti². La storia di queste condizioni chiama in causa il rapporto tra soggetto e ‘giochi di verità’, dove per ‘gioco’ Foucault intende un insieme di procedure di produzione della verità. L'analisi dei giochi del vero e del falso esibisce la costituzione storica dell'essere come *esperienza*, ossia come pratica in cui si vengono a costituire tanto il soggetto quanto l'oggetto nella loro costitutiva correlatività. Concepire il sapere come esperienza, come pratica significa riattivare le problematizzazioni attraverso le quali l'essere si dà come essere e le pratiche a partire dalle quali tali problematizzazioni si formano. In altri termini, occorre fare una storia dei modi in cui nelle società occidentali gli individui hanno compiuto delle esperienze, sono stati cioè impegnati nella conoscenza di determinati ambiti oggettivi, costituendo nel contempo se stessi come soggetti e come oggetti di sapere positivo.

Lo scavo archeologico foucaultiano ha proprio questo senso: non si tratta di fare una storia delle idee o delle scienze, ma piuttosto un'archeologia che sia in grado di portare alla luce l'a priori storico a partire dal quale conoscenze e teorie sono state possibili³. Archeologia come storia delle condizioni di possibilità delle conoscenze, dunque, ‘narrazione’ in cui appaiono le configurazioni che hanno dato luogo alle varie forme della conoscenza empirica. Ebbene, lo studio dell'*episteme* «in cui le conoscenze, considerate all'infuori di ogni criterio di riferimento al loro valore razionale o alle loro forme oggettive, affondano la loro positività»⁴ conduce Foucault a

¹ M- Merleau-Ponty, *Elogio della filosofia*, Milano 2008, p. 36.

² M. Foucault, *Il soggetto e il potere*, in H.L. Dreyfus-P. Rainbow, *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, Firenze 1989, p. 237.

³ Id., *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Milano 1988, p. 14.

⁴ *Ibid.*, p. 12.

ricostruire i passaggi che segnano la 'nascita dell'uomo' nell'epoca moderna. Seguiamo il suo ragionamento.

La grande discontinuità epistemologica fra l'età classica e l'epoca moderna consiste nel venir meno della trasparenza fra l'ordine delle cose e quello delle rappresentazioni: come emerge dalla critica kantiana, l'essere di ciò che viene rappresentato finisce per cadere fuori della rappresentazione e lo spazio dell'ordine cessa di costituire il luogo comune alle rappresentazioni e alle cose. Questa rottura epistemologica radicale coincide con la nascita di due nuove forme di pensiero: da un lato, la filosofia trascendentale, che cerca il fondamento della sintesi fra le rappresentazioni a partire da un'analisi trascendentale del soggetto, dall'altro le scienze della vita, del linguaggio, dell'economia, per le quali il fondamento dell'unità delle rappresentazioni coincide con quelle realtà fondatrici semi-trascendentali (lavoro, vita, linguaggio) con le quali l'uomo entra per la prima volta nel campo del sapere occidentale⁵. Stando alla ricostruzione foucaultiana, è solo a partire dalla fine del XVIII secolo che l'uomo è posto come oggetto e soggetto del sapere possibile: l'individuo moderno, che vive, parla e lavora secondo le leggi dell'economia, della filologia e della biologia, può conoscerle e indagarle. Sotto questo profilo la 'nascita dell'uomo' è segnata da quattro 'segmenti teorici' che costituiscono quello che Foucault chiama 'il quadrilatero antropologico'. Il primo di essi è *l'analitica della finitudine*: nella positività del sapere affiora la finitudine dell'uomo, che si scopre dominato dal linguaggio, dal lavoro, dalla vita; nello stesso tempo la finitudine dell'uomo è ciò a partire da cui tale positività può apparire, nella misura in cui il modo d'essere del linguaggio, del lavoro, della vita ci sono dati dal nostro pensiero parlante, dal nostro desiderio e dal nostro corpo. Il secondo elemento del 'quadrilatero antropologico' è costituito dalla costituzione dell'uomo quale *allotropo empirico-trascedentale*, ossia quale essere in cui viene acquisita la conoscenza delle condizioni di possibilità della conoscenza stessa. A questo proposito Foucault, lasciando emergere la chiara matrice kantiana dell'impostazione del suo ragionamento, sostiene ci si trovi in presenza di una «duplicazione empirico-critica con cui si tenta di far valere, in quanto fondamento della propria finitudine, l'uomo della natura, dello scambio e del discorso»⁶. Proprio sul fondo di questa peculiare duplicazione si staglia l'impossibilità, per l'uomo, di darsi nella pura trasparenza del *cogito*, non potendo l'uomo identificarsi né con la vita, la cui forza oltrepassa l'esperienza che egli ne fa, né con il lavoro, le cui leggi si impongono a lui come forze estranee, né con il linguaggio, la cui genesi egli non è in grado di dominare. Il pensiero moderno appare a Foucault articolato, pertanto, sull'*impensato*, terzo segmento teorico, 'zona oscura' che è «esterna e indispensabile all'uomo». Il pensiero dell'impensato implica l'ultimo dei segmenti teorici foucaultiani, ossia il *rappporto con l'origine*, il quale rinvia a dimensioni che precedono la costituzione della soggettività: nel tentativo incessante di

⁵ *Ibid.*, p. 13, 239, 259-64, 271-74.

⁶ *Ibid.*, p. 367.

tornare all'origine il pensiero scopre che l'uomo «non è contemporaneo di ciò che lo fa essere»⁷.

Il quadrilatero antropologico delimita l'a priori storico all'interno del quale sono potute emergere le scienze umane, che Foucault definisce come «analisi che si estendono tra quello che l'uomo è nella sua positività (essere che vive, lavora, parla) e quello che consente a questo essere medesimo di sapere (o cercare di sapere) ciò che è la vita, in cosa consistono l'essenza del lavoro e le sue leggi, e in che modo può parlare»⁸.

Ebbene, nello spazio che apre la possibilità di tali scienze l'uomo finisce per scomparire, scoprendosi dominato da sistemi che non può padroneggiare. L'istanza di un *Ich Zentrum*, da sempre e per sempre nel pieno possesso delle sue funzioni egologiche, viene, dunque, superata da una prospettiva che Foucault definisce 'archeologica', e che mostra come

le regole di formazione si collocano non nella 'mentalità' o nella coscienza degli individui, ma nel discorso stesso; conseguentemente, e secondo una specie di anonimato uniforme, si impongono a tutti gli individui che incominciano a parlare in quel campo discorsivo⁹.

Questa premessa teorica ha una sua immediata ripercussione sul piano metodologico: la storia delle idee, questa "folla di avvenimenti sparsi", appare a Foucault come l'effetto di una costruzione avvenuta sulla base di regole precise. Sotto questo profilo l'intellettuale è innanzitutto chiamato a problematizzare ciò che appare evidente e a mostrare come ogni teoria rinvii al campo degli avvenimenti discorsivi a partire dai quali è stata costruita.

Da qui la centralità dell'analisi del discorso con la quale, in ultima istanza, coincide l'impresa archeologica foucaultiana: si tratta, in altri termini, di descrivere «l'insieme di tutti gli enunciati effettivi (sia parlati che scritti) nella loro dispersione di avvenimenti e nell'istanza propria a ciascuna di loro»¹⁰. L'archeologia, in quanto descrizione degli eventi del discorso, differente sia dalla formalizzazione strutturalista dell'analisi della lingua, che dall'esegesi ermeneutica propria di un'analisi del pensiero, descrive il complesso di regole che, entro una data cultura, determinano la comparsa di quella sequenza di enunciati che è il discorso. La legge che presiede alla comparsa di una sequenza di enunciati e che permette di rinvenire, tra gli oggetti, i tipi di enunciazione e i concetti, una regolarità, è da Foucault definita come "formazione discorsiva", ossia come "sistema enunciativo generale" al quale appartiene un complesso di enunciati. L'analisi del discorso, ossia l'analisi «delle pratiche che formano sistematicamente gli oggetti di cui parlano»¹¹ consiste nella analisi di una pratica discorsiva coincidente con un insieme di regole anonime e storiche che, in un contesto

⁷ *Ibid.*, pp. 343-360.

⁸ *Ibid.*, p. 369.

⁹ M. Foucault, *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, Milano 1980, p.67.

¹⁰ *Ibid.*, p. 37.

¹¹ *Ibid.*, p. 67.

sociale determinato, fissano le condizioni della funzione enunciativa. L'apriori storico all'interno del quale si costituiscono tanto gli oggetti quanto i soggetti è la positività del discorso, dal quale la soggettività parlante desume le forme che assume. L'archeologia, esclusa pertanto l'istanza di un soggetto creatore che domina sovrano il campo enunciativo, intende definire le possibili funzioni e posizioni del soggetto in relazione alle diverse pratiche discorsive.

Il passaggio teorico successivo che Foucault compie è legato alla constatazione che l'analisi del discorso si imbatte in una molteplicità di relazioni non discorsive. Per esempio il discorso clinico, che Foucault studia, gli appare come un insieme di descrizioni e di ipotesi sulla vita e sulla morte, ma anche di regolamenti istituzionali e di decisioni terapeutiche. L'oggetto del discorso sempre si dà all'interno di un complesso di rapporti tra istituzioni, processi economici e sociali, decisioni tecniche e sistemi normativi.

Per questa ragione l'interrogazione sulle pratiche discorsive in cui si articola il sapere dischiude l'orizzonte della ricerca foucaultiana all'analisi del rapporto delle formazioni discorsive con le pratiche non discorsive di carattere politico. Il discorso è autonomo, ma non indipendente: infatti - chiarisce Foucault - il campo degli enunciati è «un campo pratico che è autonomo, benché dipendente e che si può descrivere al suo livello (benché lo si debba articolare in qualcosa di diverso»¹². Insomma, le formazioni discorsive vanno descritte e analizzate, ma anche studiate nel loro rapporto con le pratiche non discorsive, le quali costituiscono delle essenziali condizioni di emergenza e di funzionamento di un determinato discorso¹³. Il legame del discorso con la pratica politica non si pone nel senso che le istanze teoriche del primo siano la mera traduzione concettuale della seconda, ma nel senso che la pratica politica ha trasformato le regole, il sistema di formazione del discorso.

Relazioni di potere e produzione di sapere. L'intellettuale genealogista

L'attenzione rivolta a quelle condizioni di emergenza degli enunciati discorsivi e, dunque, di costituzione dei soggetti, che sono le pratiche non discorsive di carattere politico, spiega lo spostamento teorico e metodologico che Foucault, a partire dagli anni settanta, compie a favore degli studi genealogici sulle relazioni strutturali tra l'esercizio dei poteri e il sapere.

La critica del soggetto, centrale nell'archeologia foucaultiana delle pratiche discorsive, si interseca con l'esame delle pratiche non discorsive e la questione del potere si rivela intimamente connessa a quella del soggetto. All'analisi delle relazioni di potere Foucault si accosta a partire da una prospettiva genealogica, che studia il processo storico di formazione effettiva

¹² *Ibid.*, p. 164.

¹³ *Ibid.*, pp. 90, 141, 162, 207, 214-217.

dei discorsi e, con essi, dei soggetti. La genealogia, differenziandosi dalle astratte generalizzazioni di ogni teoria politica, si configura propriamente come un'analisi del potere, che, analizzando i meccanismi di potere, lascia emergere le dinamiche di formazione dei discorsi e di costituzione dei soggetti.

Il potere - sostiene Foucault - è

la molteplicità dei rapporti, di forze immanenti al campo in cui si esercitano e costitutivi della loro organizzazione; il gioco che attraverso lotte e scontri incessanti, li trasforma, li rafforza, li inverte; gli appoggi che questi rapporti di forza trovano gli uni negli altri, in modo da formare una catena o un sistema, o, al contrario, le contraddizioni che li isolano gli uni dagli altri; le strategie, infine, in cui si realizzano i loro effetti, e il cui disegno generale o la cui cristallizzazione istituzionale prendono corpo negli apparati statali, nella formulazione della legge, nelle egemonie sociali¹⁴.

Alla luce di questa visione tecnico-positiva del potere che Foucault fa giocare contro quella, inadeguata, giuridico-negativa, occorre, secondo il filosofo francese, elaborare una microfisica del potere capace di cogliere il campo reale dei rapporti di potere, la loro meccanica concreta nella vita quotidiana¹⁵.

Foucault tende pertanto a emancipare il potere dall'identificazione generalizzata con una forma di dominio sugli individui e a seguire i rapporti di forza per se stessi, anche là dove il potere agisce per non essere scoperto.

Questa opposizione etica che si produce sul piano politico implica lo spostamento metodologico foucaultiano da una prospettiva archeologica a una genealogica: contro l'approccio dialettico, che procede per riduzioni e totalizzazioni, l'approccio genealogico è in grado di seguire il frammento, il dettaglio entro le pratiche di dominazioni, discorsive e non discorsive, esibendo la necessaria coappartenance di sapere e potere. La genealogia disvela gli strumenti, i dispositivi, le architetture di un potere che, se è divenuto politico, non è privilegio acquisito della classe dominante, ma piuttosto una strategia, un esercizio strumentale, che agisce in modo capillare, microfisicamente, attraverso gli individui, investendo i loro corpi e cooptandoli nel suo gioco. Il potere, insomma, va considerato come una 'rete produttiva' che attraversa tutto il corpo sociale. Esso non si sovrappone alla realtà, ma la conforma dall'interno; il potere 'produce' il reale; produce campi di oggetti e rituali di verità. L'individuo e la conoscenza che possiamo assumere derivano da questa produzione¹⁶.

L'istanza, di matrice nietzscheana, del potere "creatore di forma"¹⁷, suggerisce a Foucault un radicale ripensamento dei rapporti esistenti tra

¹⁴ M. Foucault, *La volontà di sapere*, Milano 1978, p. 82

¹⁵ A. Fontana-P. Pasquino, *Intervista a Michel Foucault*, in M. Foucault, *Microfisica del potere*, a cura di A. Fontana e P. Pasquino, Torino 1977, p. 16.

¹⁶ M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino 1976, p. 212.

¹⁷ Cfr. V. Cotesta, *Linguaggio, potere, individuo. Saggio su Michel Foucault*, Bari 1979, pp. 123-26.

sapere e potere. Il potere, lungi dall'esercitarsi, come vuole la concezione freudo-marxiana, solo come repressione e divieto, produce sapere: infatti, spiega bene Foucault «sapere e potere si implicano direttamente l'un l'altro [...] non esiste relazione di potere senza correlativa costituzione di un campo di sapere, né di sapere che non supponga e non costituisca nello stesso tempo relazioni di potere»¹⁸. La reciproca inerenza tra sapere e potere significa che il sapere, costituendosi attraverso un complesso di pratiche di comunicazione, registrazione, accumulazione delle informazioni, è in se stesso attraversato da rapporti di potere e che, nello stesso tempo, nessun potere si esercita senza la produzione e la gestione di un sapere.

Dissolta ogni concezione economicistica e giuridico-negativa del potere, esso emerge come un rapporto di forza, un esercizio in un "gioco di relazioni disuguali e mobili" che determinano gli stessi termini in relazione e fa sì che la realtà sociale e, più in generale, il vivente, si delineino come configurazioni complesse di carattere prospettico e dinamico, consistenti in una "rete di relazioni", in un insieme di "azioni circolari", di "interazioni", in cui nessuna funge da sostrato ultimo incondizionato e totalizzante.

Per questa ragione Foucault preferisce parlare di "relazioni di potere":

Quando si parla di potere la gente pensa immediatamente a una struttura politica, a un governo, a una classe sociale dominante, al padrone di fronte allo schiavo, ecc. Quando parlo di relazioni di potere non penso affatto a questo. Voglio dire che nelle relazioni umane, qualunque esse siano - che si tratti di comunicare verbalmente, o di relazioni d'amore, istituzionali o economiche - il potere è sempre presente: mi riferisco alla relazione all'interno della quale uno vuole cercare di dirigere la condotta dell'altro. Sono dunque relazioni che possono essere riscontrate a livelli diversi, sotto forme diverse; le relazioni di potere sono relazioni mobili, possono cioè modificarsi e non sono date una volta per tutte¹⁹.

Studiate nella loro mobilità e modificabilità, le relazioni di potere si configurano come giochi strategici aperti tra le libertà. A differenza di quelli che Foucault definisce come "stati di dominio", in cui le pratiche di libertà non esistono o comunque sono molto limitate e le relazioni di potere risultano essere immobili e irreversibili, le relazioni di potere riposano sul presupposto della libertà delle parti coinvolte e, quindi, sulla loro capacità di resistenza e di determinazione di nuovi equilibri mediante la lotta. I processi di (auto)costituzione degli individui dipendono, dunque, da un complesso dispositivo che segnala la compresenza e la compenetrazione tra relazioni di potere e sapere.

Più in particolare, le relazioni di potere implicano, stando a Foucault, un gioco, mobile e fluido, tra una strategia interna volta a conservare e aumentare il potere e una strategia di resistenza che induce l'esercizio del potere a limitare le sue espressioni. Ogni strategia di affrontamento – spiega Foucault – sogna di diventare una relazione di potere, la quale a sua volta

¹⁸ M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 31; cfr. anche *La volontà di sapere*, cit., p. 87.

¹⁹ *Id.*, *L'etica della cura di sé come pratica di libertà*, in *Archivio Foucault III. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, Milano 1997, p. 284.

tende all'idea che sia che essa segni la sua linea di sviluppo che giunga ad urtare contro resistenze frontali, può diventare strategia vincente²⁰.

Questa estrema fluidità, questa continua possibilità di rovesciamento, questa 'interferenza' incessante tra relazioni di potere e strategie di resistenza impone alla microfisica foucaultiana, in quanto critica genealogica, una presa di distanza dalla macrofisica del potere di impostazione marxiana innanzitutto sotto il profilo della assunzione di una diversa scala di analisi e di descrizione: le strategie globali di resistenza appaiono a Foucault efficaci solo se integrano "resistenze locali". La trasformazione della meccanica dei rapporti di potere può avvenire solo attraverso una lotta 'locale' rivolta contro la concreta conformazione che quei rapporti di potere hanno nell'ordinaria quotidianità.

La microfisica del potere, in altri termini, partendo dalle discorsività locali, dai saperi assoggettati, tenta di cogliere il potere

alle sue estremità, nelle sue ultime terminazioni, là dove diventa capillare, di prendere il potere nelle sue forme ed istituzioni più regionali, più locali, soprattutto là dove, scavalcando le regole di diritto che l'organizzano e lo limitano, si prolunga al di là di esse, si investe in istituzioni, prende corpo in tecniche e si dà strumenti di interventi materiali, eventualmente anche violenti²¹.

La filosofia analitica della politica. L'intellettuale specifico

L'impresa archeologica e genealogica foucaultiana impone un ripensamento profondo del rapporto tra sapere e potere, ripensamento che pone il problema politico dell'intellettuale non più nei termini di una relazione 'scienza-ideologia', ma in quelli 'verità-potere'. Infatti, il rapporto tra sapere e potere non va inteso nei termini marxiani della critica dell'ideologia dove l'ideologia, 'visione capovolta del mondo', è un elemento negativo che mostra come la relazione del soggetto con la verità sia ostacolata e deformata da rapporti economici e sociali imposti dall'esterno al soggetto.

Nella prospettiva foucaultiana, i rapporti di potere non sono ostativi, non ostacolano, cioè, l'accesso del soggetto alla verità, ma, piuttosto, sono ciò attraverso cui si produce la verità e si formano i soggetti di conoscenza. La verità è prodotta dal potere e ha essa stessa effetti di potere in una circolarità tra verità e potere che Foucault definisce "regime della verità": «il problema non è di cambiare la 'coscienza della gente o quel che ha nella testa, ma il regime politico, economico, istituzionale di produzione della verità»²².

Questo significa che l'intellettuale porta alla luce i fattori che entrano in gioco nella costituzione dei giochi di verità e, con essi, delle forme di soggettività a partire da una problematizzazione della concreta e locale attualità. La figura dell'intellettuale si innesta, dunque, sulle lotte che, a

²⁰ Id., *Come si esercita il potere*, in H.L. Dreyfus-P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, Firenze 1989.

²¹ M. Foucault, *Microfisica del potere*, cit., p. 182-83.

²² A. Fontana-P. Pasquino, *Intervista a Michel Foucault*, cit., p. 27.

livello locale, resistono a quelle forme di potere di cui l'intellettuale stesso è oggetto e strumento.

La posizione specifica che Foucault rivendica per l'intellettuale è tale perché sempre legata al quadro generale del regime di verità in cui opera: in contrapposizione all'intellettuale 'universale', che pretende di attingere la verità ponendosi sul piano dell'universalità, l'intellettuale specifico conduce inchieste in ambiti determinati su problemi precisi; si impegna 'fisicamente' perché il potere e le lotte passano attraverso i corpi; non riconduce le questioni 'locali' ad astratti e generalizzanti quadri teorici precostituiti, ma, piuttosto, sulla scorta di un sapere strategico e genealogico, costruisce "scatole di utensili", strumenti adeguati alle tecniche di potere e alle lotte che sorgono contro di esse, a partire da una riflessione su questioni determinate.

Nel contempo proprio questa specificità, connessa all'economia del vero e alla lotta intorno alla verità, conferisce alla funzione politica dell'intellettuale un significato generale e avente effetti non solo settoriali. Scrive, infatti, Foucault:

Egli funziona o combatte a livello generale di questo regime della verità così essenziale alle strutture e al funzionamento della nostra società. C'è una lotta "per la verità" o almeno "intorno alla verità" – essendo inteso ancora una volta che per verità non voglio dire "l'insieme delle cose vere che sono da scoprire o da fare accettare", ma "l'insieme delle regole secondo le quali si separa il vero dal falso e si assegnano al vero degli effetti specifici di potere"; essendo inteso anche che non si tratta di una lotta "in favore" della verità, ma intorno allo statuto della verità e del ruolo economico-politico che esso gioca. Bisogna pensare il problema politico degli intellettuali non nei termini 'scienza/ideologia', ma in quelli 'verità/potere'. È a partire da qui che la questione della professionalizzazione dell'intellettuale, della divisione fra lavoro intellettuale e manuale, può di nuovo essere presa in considerazione²³.

Foucault, dunque, problematizzando la funzione dell'intellettuale in rapporto al regime di verità e ai suoi effetti di potere e alla lotta, rende pensabile una politicità interna dell'attività intellettuale, che assume 'universalità' e 'specializzazione' come effetti di una indeterminatezza a essa specifica, indeterminatezza che per il filosofo francese è costituita dalla stessa 'lotta intorno alla verità', simultanea agli altri livelli di specializzazione in cui l'intellettuale si colloca. In altri termini, la 'specificità' che caratterizza la figura dell'intellettuale, il suo operare entro un regime di verità già dato, è dialetticamente aperto a una 'universalità' ridefinita come messa in circolo e moltiplicazione delle parzialità delle lotte contro l'oppressione sociale e come costituzione di soggettività.

In questo senso, la posizione dell'intellettuale, pur non essendo connessa a un accesso privilegiato a un orizzonte onnicomprensivo, mantiene la possibilità, nei domini specifici della propria attività, "di reinterrogare le evidenze e i postulati, di scuotere le abitudini, i modi di fare e di pensare, di dissipare le familiarità accettate, di riprendere la misura di

²³ M. Foucault, *Microfisica del potere*, cit., pp. 26-27.

regole e istituzioni e, a partire da questa ri-problematizzazione (in cui gioca il suo mestiere specifico di intellettuale) di partecipare alla formazione di una volontà politica (in cui deve giocare il proprio ruolo di cittadino)²⁴.

Si comprende bene, sotto tale profilo, il senso della ripresa foucaultiana della nozione kantiana di *Aufklärung*, legata, come è noto, al concetto di 'minorità' intesa come incapacità dell'uomo di servirsi del proprio intelletto senza la direzione di un altro²⁵. Foucault, infatti, ritiene di poter inserire a buon diritto il proprio lavoro all'interno di quella prospettiva critica che si interroga sul campo attuale delle esperienze possibili e che il filosofo francese definisce come «l'arte di non essere governati o, se si preferisce, l'arte di non essere governati in questo modo e a questo prezzo [...] l'arte di non essere eccessivamente governati»²⁶. Di contro al processo di governamentalizzazione finalizzato all'assoggettamento degli individui attraverso tecniche di potere correlate a determinate forme di verità, la critica riconosce all'individuo il diritto di interrogarsi sulla correlazione tra verità e potere. Tale prospettiva critica assume la forma di quella che il filosofo francese definisce una 'ontologia del presente', chiamata a problematizzare ciò che siamo per verificare la possibilità di essere qualcosa di diverso.

L'originaria eterocostituzione dell'individuo da parte delle tecnologie di potere non esclude, dunque, i processi di autocostruzione dell'individuo; il rapporto che l'individuo intrattiene con sé non è solo e sempre un prodotto dei dispositivi in cui è inserito, come d'altra parte è facilmente desumibile dall'assunto, già tematizzato, per il quale non c'è potere senza resistenza, poiché, chiaramente, se l'autocostruzione fosse sempre il frutto di una eterocostituzione, non sarebbe possibile il sorgere di alcuna resistenza. Il rapporto di sé con sé appare, piuttosto, come il punto originario e finale di resistenza al potere politico, il limite che, in quanto principio di differenziazione, rende possibili i rapporti configuranti e, quindi, in ultima istanza, una condizione di libertà.

Nella lotta in cui è investito ogni pensiero critico è in gioco una liberazione, condizione per una pratica di libertà, che apre il campo per la configurazione di nuovi rapporti di potere. Nel suo pensare critico e genealogico, l'intellettuale problematizza tutti i fenomeni di dominio: egli dissolve le ipostatizzazioni su cui si basano le relazioni di dominio, mostrandone la genealogia, ossia esibendo i mutamenti e i rapporti di forza attraverso i quali essi si sono venuti costituendo²⁷. In questo modo egli fornisce un primo essenziale strumento di libertà, ossia la consapevolezza che nel futuro un cambiamento è possibile perché ciò che appare fisso e necessario è, in realtà, mobile e contingente²⁸.

²⁴ M. Foucault, *Le souci de la vérité*, in «Dits et écrits» (1984), vol. II, 1994, p. 677.

²⁵ I. Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Roma-Bari 2002, p. 45.

²⁶ M. Foucault, *Illuminismo e critica*, a cura di P. Napoli, Roma 1997, pp. 37-38.

²⁷ M. Foucault, *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, cit., pp. 274-78, 293, *infra*, pp. 235-37, 253.

²⁸ M. Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo*, in *Archivio Foucault III*, cit., p. 228-30.

Indispensabile all'intellettuale diviene allora il costante ricorso alla storia, la quale mostra come anche le cose che appaiono il prodotto di processi necessari risultano, invece, da pratiche umane contingenti e, pertanto, possono essere dissolte, trasformate, rovesciate.

La storia – sostiene Foucault –

ha la funzione di mostrare che ciò che è non è sempre stato. La storia mostra, insomma, che le cose si sono sempre formate alla confluenza di incontri casuali, lungo il filo di una storia fragile precaria [...]. Di ciò che la ragione sperimenta come proprie necessità, o piuttosto di quel che le diverse forme di razionalità indicano come qualcosa che è loro necessario, di tutto ciò è perfettamente possibile fare la storia, nonché ritrovare gli intrecci di contingenze da cui procede. Tuttavia ciò non significa che tali forme di razionalità fossero irrazionali, bensì semplicemente che esse poggiavano su uno zoccolo fatto di pratica umana e di storia umana. E poiché sono state fatte, allora – a condizione che si sappia come sono state fatte – potranno anche essere disfatte²⁹.

L'ontologia della contingenza

Appare evidente come la riflessione foucaultiana sulla funzione politica dell'intellettuale in rapporto alla verità e a rapporti di forza configuranti si collochi entro l'orizzonte di una "ontologia della contingenza". La libertà, intesa come ri-configurazione dei rapporti di forza e ri-definizione dei fenomeni di dominio, è concepibile solo nel quadro di una filosofia della contingenza.

«Ciò che scrivo – afferma il filosofo francese – non prescrive nulla, né a me, né agli altri. Tutt'al più il suo carattere è strumentale e sognatore»³⁰. Nel suo essere 'strumentale' si coglie il limite dell'intervento dell'intellettuale nella realtà politica a lui contemporanea: egli si 'limita', infatti, a mostrare la contingenza dei processi di costituzione del soggetto e dei regimi di verità storicamente determinati e, dunque, fornisce solo degli strumenti e non dei paradigmi per la libera creazione di sé. Nel suo essere "sognatore", l'intellettuale ha di mira la trasformazione profonda di ciò che è e la costruzione di qualcosa di radicalmente diverso. L'intellettuale che ha in mente Foucault, quindi, non prescrive alcun contenuto: non ci dice cosa è meglio fare, o quale modello di società e di soggettività realizzare. Quello che può apparire un eccesso di formalismo, tuttavia, contiene una indispensabile indicazione normativa: la preferibilità della libertà al dominio.

In ultima analisi, si tratta di afferrare la contingenza del divenire contro ogni relazione che, pretendendo di assumere la forma dell'essere atemporale, si configuri come dispositivo di dominio; si tratta, cioè, di lasciar emergere l'origine genealogica di quelle forme ipostatizzate dei

²⁹ M. Foucault, *Strutturalismo e post-strutturalismo* in *Il discorso, la verità, la storia. Interventi 1961-1984*, a cura di M. Bertani, Torino 2001, p. 322.

³⁰ D. Trombadori, *Colloqui con Foucault. Pensieri, opere, omissioni dell'ultimo maître-à-penser*, Roma 1999, p. 31.

rapporti di potere e del sé che sono, rispettivamente, il dominio e il soggetto inteso come sostanza.

Foucault attribuisce, pertanto, una valenza normativa a quel presupposto ontologico della sua critica che è la contingenza: si tratta, infatti, di mostrare i processi di costituzione di ciò che è e, con ciò, di evidenziare la intrinseca, essenziale possibilità del cambiamento.

Per questa ragione la contingenza, in quanto presupposto ontologico della critica, è al tempo stesso assunta da Foucault come un fatto positivo, in quanto condizione della libertà. A differenza di quella kantiana, volta alla determinazione dei limiti che la conoscenza non può superare, quella foucaultiana è «una critica pratica»³¹ che si esercita nella forma del superamento possibile e si propone di individuare, all'interno di ciò che appare universale e necessario, ciò che è contingente e dovuto a circostanze arbitrarie.

L'ontologia del presente altro non è che una ontologia di noi stessi volta a realizzare, attraverso l'analisi storica e l'azione, trasformazioni circoscritte e parziali. Il «sogno vuoto della libertà» lascia spazio al «lavoro sui nostri limiti, vale a dire un travaglio paziente che dà forma all'impazienza della libertà»³².

In uno sforzo volto a ricollocare nel presente l'efficacia euristica delle ipotesi foucaultiane sulla figura dell'intellettuale, mi sembra che ne possano essere sottolineati alcuni aspetti di validità. L'intellettuale, così come Foucault lo intende, coniuga un elemento di specializzazione, legato al fatto di non potere operare che nel quadro del suo settore, con interventi circoscritti a situazioni concrete e determinate e un elemento di universalizzazione, nella misura in cui egli, coniugando l'analisi storica e l'azione, esibisce, in ultima istanza, l'origine genealogica del presente e la sua contingenza e, con ciò, ne mostra la strutturale possibilità di modificazione e ri-configurazione. La compresenza di questi due elementi e la singolare tensione tra specializzazione e universalismo credo valgano ancora oggi come suggerimento a pensare alla funzione dell'intellettuale e al significato politico del suo intervento prendendo le distanze e dagli eccessi di un formalismo universalistico privo di contenuti e da quelli, altrettanto rischiosi, di un contenutismo prescrittivo e relativizzante.

Né ricercatore iperspecializzato asfitticamente vincolato al suo campo di competenza e completamente immerso nell'ebbrezza della sua *hybris* iperspecialistica, né detentore di una verità assoluta, universale e necessaria, l'intellettuale è chiamato a risalire al retroterra delle credenze abituali, delle ovvietà non dissolte del senso comune per farne apparire la contingenza. Proprio compiendo un'operazione di critica e di problematizzazione del presente, nella forma di un'analisi storicamente specifica, l'intellettuale guadagna infine la possibilità di accedere a una dimensione veritativa più ampia.

³¹ M. Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo?*, cit., p. 228.

³² *Ibid.*, p. 229.