

Articoli/9

Baudrillard versus Foucault

Eleonora de Conciliis

Articolo sottoposto a *peer review*. Ricevuto il 02/09/2016 Accettato il 15/11/2016

This essay tries to understand the deep reasons of the attack Jean Baudrillard stroke against Michel Foucault in the well known 1977 pamphlet, *Oublier Foucault*, forty years after the event. Only historizing critically this text – disregarded by many researchers of both philosophers, and by Italians in particular – it is possible to investigate the unspeakable and profound reflexing relationship between the two of them, their conflictual and therefore fruitful affinity.

I.

Ne *Lo scambio simbolico e la morte* (1976)¹, possiamo individuare alcune tematiche sviluppate da Baudrillard in un talora esplicito, ma non ancora polemico confronto con il pensiero foucaultiano. Baudrillard compie infatti nel suo capolavoro uno sforzo teorico idealmente analogo a quello compiuto da Foucault ne *Le parole e le cose*: cerca di fornire una mappa socio-antropologica (invece che archeologica) dell'orizzonte in cui le scienze umane (tra cui la sociologia e l'antropologia) appaiono costruite e insieme disseminate, e, con una significativa curvatura estetica e un altrettanto significativo slittamento verso il presente, prova a sostituire alla foucaultiana morte dell'Uomo la morte (o meglio l'esistenza simulata) del reale nell'iperrealtà simulacrale della società dei consumi – per cui i tre ordini di simulacri (contraffazione, produzione e simulazione) sembrano funzionare come equivalenti o corrispettivi delle tre epistemi foucaultiane (rinascimentale, classica e moderna)². In questa sorta di parallelismo vanno situate anche l'analisi baudrillardiana della produzione nell'ambito dell'economia politica moderna, intesa sia come accumulazione che spezza la reversibilità simbolica premoderna, sia come disciplina del lavoro (*Sorvegliare e punire* è del 1975) e «codice della normalità»³, e soprattutto la sua

¹ J. Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*, Paris 1976, trad. it. *Lo scambio simbolico e la morte*, a cura di G. Mancuso, Milano 2002, d'ora in poi citato con la sigla SSM seguita dal numero di pagina.

² Cfr. SSM 61.

³ Cfr. SSM 42 e sg.

comprensione dell'infanzia e della morte (profondamente connesse nell'universo simbolico primitivo) come oggetti di un partage analogo a quello ragione/sragione, normale/anormale, sano/malato, innocente/criminale⁴. Infine, sul piano più propriamente estetico, la sfida simbolica della morte alla produzione ricorda ciò che Foucault (via Blanchot e Bataille) aveva definito, negli anni '60, 'pensiero del fuori'⁵ – il quale presenta più di un'analogia con il 'poetico', inteso come forma e/o esperienza anti-economica del linguaggio che è al centro della vertiginosa disamina dello strutturalismo saussuriano compiuta da Baudrillard alla fine de *Lo scambio*⁶.

Nel dicembre del 1976 esce *La volontà di sapere*⁷, e Baudrillard vi ritrova lo sviluppo di alcuni temi che ha appena evocato nel suo libro. Dopo aver infatti proposto una rilettura nietzscheana del nesso lavoro-morte, ossia della figura hegeliana signoria-servitù, in cui il potere di lasciare in vita diventa imposizione di un debito infinito («In questa relazione simbolica, la sostanza del lavoro e dello sfruttamento è indifferente: il potere del padrone gli deriva sempre anzitutto da questa sospensione della morte. Il potere non è quindi mai, contrariamente a quanto s'immagina, quello di mettere a morte, ma proprio all'opposto quello di lasciare in vita – una vita che lo schiavo non ha il diritto di rendere»⁸), egli legge nel testo di Foucault il passaggio dal potere di sovranità a quello biopolitico (attraverso quello disciplinare): «Si potrebbe dire che al vecchio diritto di far morire o di lasciar vivere si è sostituito un potere di far vivere o di respingere nella morte»⁹.

Ora, avendo già descritto il potere dello Stato moderno¹⁰ come un potere di gestione della vita e della morte che si sostituisce, pur senza distruggerlo, a quello della Chiesa¹¹, Baudrillard sembra 'anticipare' il concetto foucaultiano di biopolitica e soprattutto quello di potere pastorale, che apparirà proprio nel '77, nel corso su *Sicurezza, territorio, popolazione*. Ma il più interessante rispecchiamento tra i due testi sta forse nel carattere radicalmente anti-economico ed anti-desiderante della loro critica linguistica alla psicoanalisi, che entrambi conducono attraverso un serrato confronto con Lacan. La denuncia dell'iscrizione del corpo e della sessualità – a cui Baudrillard aggiunge, via Barthes, l'analisi della moda – in un sistema funzionale di segni¹², appare infatti perfettamente complementare alla critica foucaultiana del dispositivo di sessualità come dispositivo di potere-sapere. E se Foucault rivela la storicità, l'artificialità e dunque il carattere

⁴ Qui il riferimento a Foucault è esplicito: cfr. SSM 138 e sg., 186 e sg.

⁵ M. Foucault, *Il pensiero del di fuori*, in Id., *Scritti letterari*, a cura di C. Milanese, Milano 1996, pp. 111-134, articolo originariamente apparso su *Critique* – rivista fondata da Bataille – nel giugno del 1966.

⁶ Cfr. SSM 208-238.

⁷ M. Foucault, *La volontà di sapere. Histoire de la sexualité I*, Paris 1976, trad. it. *La volontà di sapere*, Milano 1993, d'ora in poi citato con la sigla VS seguita dal numero di pagina.

⁸ SSM 56; cfr. anche ivi, 192-193.

⁹ VS 122.

¹⁰ Cfr. ad es. SSM 194.

¹¹ Cfr. in part. SSM 158.

¹² Cfr. in part. SSM 130-31.

derivato del desiderio contrapposto ad ogni sua naturalizzazione ideologica o contestataria (per cui l'uomo del desiderio descritto da Lacan non è che una figura fabbricata dal dispositivo di sessualità, un 'effetto di linguaggio' che, con la sua ingiunzione a trasporre il sesso in discorso, funziona nella vulgata psicoanalitica come finta liberazione dalla repressione sessuale), Baudrillard a sua volta individua nel desiderio (scritto con la D maiuscola, per parodiare il presunto carattere rivoluzionario, à la Deleuze-Guattari) il semplice specchio dell'economia, anche pulsionale, della produzione¹³. Mentre inoltre Foucault, già a partire dal corso sul potere psichiatrico del 1973-74, denuncia lo statuto confessionale della psicoanalisi e la dissimulata funzione di potere-sapere che le deriva dalla storia (anche economico-istituzionale) della psichiatria, Baudrillard usa la pulsione di morte per denunciare i limiti economico-pulsionali della teoria psicoanalitica: a suo giudizio, bisogna usare la pulsione di morte contro Freud, radicalizzarne la valenza simbolica per far crollare, o meglio abolire l'edificio teorico della psicoanalisi¹⁴. Poiché infatti la morte non si può scambiare con nulla, ma segna il limite dello stesso scambio simbolico, «il pensiero di Freud opera anch'esso, in definitiva, come pulsione di morte nell'universo teorico occidentale»¹⁵. La pulsione di morte rappresenta cioè il collasso – l'implosione – del desiderio e del soggetto, che «rende ... virtualmente inutili, supera di gran lunga tutti i punti di vista e i dispositivi precedenti: economico, energetico, topico, persino psichico»¹⁶.

Se dunque Foucault inserisce la psicoanalisi nella propria indagine genealogica sui dispositivi e sul modo in cui, attraverso le tecniche di veridizione, ciò che definirà 'potere pastorale' ha prodotto l'uomo come 'bestia da confessione', Baudrillard la decostruisce nichilisticamente a livello socio-antropologico; mentre Foucault rigetta, insieme a Deleuze e Guattari, l'economia dell'Edipo e la Legge del Padre, ma si proibisce di mitizzare tanto il desiderio quanto la pulsione di morte, Baudrillard cerca di sottrarsi all'influsso anti-edipico rivendicando (con il Bataille della *dépense*) una priorità antropologica della morte sul desiderio, che, con un violento attacco a Deleuze oltre che alla psicoanalisi¹⁷, viene detronizzato e ridotto a un riflesso dell'economico: la sua critica all'economia pulsionale viene formulata all'interno di una complessiva critica alla società dei consumi, la quale, nella sua iperrealità (diventata cioè più reale del reale ed avendo così abolito o deformato i tre registri lacaniani), si vendica sul soggetto del discorso analitico (nonché sulla Legge del Padre).

Laddove Lacan, pur riconoscendone il carattere 'paranoico' e l'immaginaria autonomia, continua a strutturare un discorso sul soggetto (sul suo desiderio e sulla sua mancanza), Baudrillard e Foucault paiono quindi assolutamente concordi nel segnalarne la dissolvenza. Alla foucaultiana scomparsa del soggetto-

¹³ Cfr. in part. SSM 151.

¹⁴ Cfr. SSM 11-12.

¹⁵ SSM 165.

¹⁶ SSM 169, corsivo mio.

¹⁷ Cfr. SSM 163.

Uomo corrisponde però, in Baudrillard, la reversibilità come trasferimento totale (irresiduale) del soggetto nell'oggetto: «tutto il destino del soggetto si trasferisce nell'oggetto», si leggerà qualche anno più tardi ne *Le strategie fatali*. Nonostante si possa considerare Lo scambio simbolico come una 'genealogia della produzione' parallela all'archeologia foucaultiana delle scienze umane, prevale in Baudrillard una forma storica di cortocircuito tra modernità e arcaico, tra simulazione e scambio simbolico, tra accumulazione e reversibilità, che funziona come piattaforma di lancio dei concetti baudrillardiani successivi al '76: la regola, la seduzione, appunto la scaltrezza dell'oggetto e la strategia fatale, la trasparenza del male, il virtuale come raddoppiamento e abolizione del reale. Mentre insomma Foucault, che pensa secondo categorie genealogiche di stratificazione e storiche di irreversibilità, non mitizza né il mondo primitivo né la morte, Baudrillard, sulla scia di Bataille, 'estetizza' e 'sociologizza' entrambi – ma lo fa confrontandosi proprio con Foucault. Quando viene pubblicato il primo volume della storia della sessualità, il confronto giunge al culmine e, insieme, al suo punto di rottura.

II.

Ne *La volontà di sapere*, Foucault mostra come la 'verità' del sesso sia stata prodotta attraverso la sua trasposizione confessionale in discorso: la soggettivazione sessuale coincide con un dispositivo linguistico. Il segreto della moderna *scientia sexualis* non sta dunque nel mito di una sessualità sana e in una bioenergetica dell'orgasmo alla Reich¹⁸, cioè in una naturalizzazione vitalistica del desiderio, bensì nel nesso tra sesso e linguaggio, che ha preparato la nascita della psicoanalisi. È a questo punto¹⁹ che Foucault fa riferimento a Lacan, il quale, indicando l'inconscio come linguaggio e il parlar d'amore come *plus de jouir*, andrebbe nella sua stessa direzione anti-energetica, comprendendo però in modo destinale l'intreccio tra Legge e desiderio. Il desiderio in Lacan non è infatti *esterno* al potere, represso dal potere (per cui se ne può promettere una liberazione: qui il messaggio è a Deleuze²⁰), ma *coestensivo* al potere della Legge: per Lacan «siete già tutti presi in trappola» dalla Legge del desiderio²¹. L'intento di Foucault non è perciò quello di fare una teoria del desiderio-potere nel medio giuridico dell'interdizione (la Legge di Lacan) o della regola (il tabù dell'incesto in Lévi-Strauss, che rimanda al dispositivo d'alleanza), né di descrivere la meccanica del divieto come limite di una supposta libertà del sesso²², bensì di fare un'analisi genealogica del potere – delle sue pratiche discorsive – che ha prodotto storicamente, nella modernità, il dispositivo di sessualità. È

¹⁸ Cfr. VS 65-66.

¹⁹ Cfr. *Posta in gioco*, in VS 72.

²⁰ Cfr. VS 74.

²¹ VS 74.

²² Cfr. VS 76-77.

il dispositivo linguistico che, saturando il corpo di desiderio²³, ad esempio in forma familiare (dacché il padre e la madre sono visti come le uniche, nonché sbarrate vie d'accesso al godimento), articola il binomio discorsivo repressione-liberazione. Se entrambe sono figlie di un desiderio borghese e ipertrofico, con la sua privilegiata «sessualità loquace», «la psicanalisi viene ad inserirsi a questo punto: contemporaneamente, teoria dell'appartenenza essenziale della legge e del desiderio e tecnica per eliminare gli effetti del divieto là dove il suo rigore lo rende patogeno»²⁴; la pulsazione psicoanalitica del dispositivo di sessualità consiste nel formulare coscientemente il desiderio – nel farlo accedere al simbolico –, ma producendolo contemporaneamente come discorso di potere-sapere. Con ciò Foucault dissolve il sesso (l'inesistente rapporto sessuale di Lacan) nel dispositivo: «il sesso non è probabilmente che un punto ideale, reso necessario dal dispositivo di sessualità e dal suo funzionamento»²⁵; punto immaginario, come lo stesso desiderio. Perciò la mitizzazione del sesso e quella del desiderio sono una cosa sola: «il desiderio del sesso – desiderio di averlo, desiderio di accedervi, di scoprirlo, di liberarlo, di articularlo in discorso, di formularlo in verità»²⁶.

Così *La volontà di sapere* smonta l'asse desiderio-repressione-liberazione: il desiderio in sé non esiste, ma viene prodotto dal potere – il che spiega la reazione negativa di Deleuze dopo la pubblicazione del libro. E se anche il potere non esistesse? In tal caso non si potrebbe pensare in termini di 'contrattacco', il quale presuppone comunque un contropotere di 'resistenza'. È precisamente qui che s'innesta la critica di Baudrillard. Quando si rende conto che Foucault sta decostruendo il desiderio e la psicanalisi in modo del tutto speculare al suo, egli decide di sottrarsi al fascino del pensiero foucaultiano *rompendo lo specchio*.

Dimenticare Foucault è una lunga recensione a *La volontà di sapere*, che Baudrillard avrebbe dovuto pubblicare originariamente su *Critique*. Si può dire che, fino a tutto il '76, egli si sia sentito *a confronto* con il filosofo di Poitiers e con la perfezione della sua scrittura – non a caso elogiata all'inizio del pamphlet; e che scrivendo a sua volta quest'ultimo con estrema eleganza stilistica, Baudrillard abbia voluto nietzschianamente 'dimenticare' di essere stato a confronto con Foucault, ma al tempo stesso radicalizzare la comparazione, trasformandola in una sfida aperta – che è anche una seduzione²⁷, perché, come vedremo, Baudrillard invita Foucault a venire sul suo terreno, che è quello della morte. Per farlo, egli lo attacca sul fronte del Potere scritto con la P maiuscola e inteso come residuo *principio di realtà*, ritenendolo solidale con il regime della produzione – un regime che però, a suo giudizio, sta scomparendo insieme alla stessa realtà,

²³ Cfr. VS 101.

²⁴ VS 113; 115.

²⁵ VS 138.

²⁶ VS 139.

²⁷ C. Thomas, *Baudrillard's seduction of Foucault*, in W. Stane e W. Chaloupka (eds.), *Jean Baudrillard. The Disappearance of Art and Politics*, London 1992, pp. 131-141.

cioè al referente reale del potere, e che appare ormai sostituito da quello della simulazione.

Se per lo stesso Foucault il potere non è mai un sostantivo con la P maiuscola, cioè un'ipostasi metafisica, bensì un verbo che ne implica la produttività plasmatrice, per Baudrillard il discorso di Foucault 'sul' Potere «è *anche* un discorso di potere»²⁸; il fatto che Foucault mostri che il sesso non viene affatto rimosso ma trasposto in discorso, non è sufficiente per assolverlo dall'accusa di *connivenza* col potere che descrive, perché, appunto, lo descrive, ne parla, quindi egli stesso lo produce e lo esercita – così come il potere produce il sesso: «In breve, il discorso di Foucault è uno specchio dei poteri che descrive»²⁹; nonostante sia ormai de-letterarizzato (rispetto allo stile di *Storia della follia*), nella sua perfezione esso richiama il procedere del mito³⁰: è un discorso mitico, e il mito seduce, affascina. Anche il Potere a sua volta seduce, ma, secondo Baudrillard, esso ormai non esiste più – ed è per questo che se ne può parlare; la sua tecnica consiste nel sottrarre, nel far implodere i regimi di verità o gli ordini di discorso: ciò che viene mitizzato lo è in quanto già morto, «già compiuto»³¹. Per esercitarsi ogni Potere, anche quello di Foucault, ha inoltre bisogno di qualcosa su cui esercitarsi: il sesso, il desiderio, l'inconscio; ma tutto ciò non esiste, dunque non esiste neppure il Potere. Questo è il suo segreto, un segreto che proprio i potenti conoscono bene³²: essi sanno che il potere non esiste – che non c'è nessun segreto da nascondere. Nella sua apparente sovranità, il potere opera come se esistesse, ma all'interno è vuoto come la torre del *Panopticon* benthamiano; non bisogna mai credere all'esistenza o alla realtà del potere, per esercitarlo – e infatti non ci crede neppure Foucault. Tuttavia la sua «analisi del potere non è portata al suo limite laddove esso si annulla, laddove non è mai stato»³³; in altri termini, pur decostruendo il sesso e il desiderio come suoi prodotti, Foucault non sarebbe pervenuto al limite della reversibilità, dell'implosione, della scomparsa del potere, che «resta, benché atomizzato, una nozione *strutturale*, polare, perfetta nella sua genealogia, inesplicabile nella sua presenza»³⁴, perché eternizzato nel suo molecolare *funzionamento*³⁵ rispetto alla sua stessa mortalità, cioè alla sua storicità. Ma, allora, non esistono neppure le 'resistenze' al potere di cui Foucault parla nella *Volontà di sapere*: «è la *fine del potere*, la fine della strategia del reale»³⁶. E ciò che mette fine al reale è la *seduzione*: «la seduzione è più forte

²⁸ J. Baudrillard, *Oublier Foucault*, Paris 1977, trad. it. di M. G. Camici, *Dimenticare Foucault*, a cura di P. Bellasi, Bologna 1977, p. 65 (nuova ed. Pgreco 2013), d'ora in poi citato con la sigla DF seguita dal numero di pagina.

²⁹ DF 66.

³⁰ DF 66: vi è qui un rinvio esplicito a Lévi-Strauss, implicito a Roland Barthes e Walter Benjamin, dai quali Baudrillard mutua l'idea che il mito sia antitetico alla storia e alla coscienza storica.

³¹ *Ibid.*

³² Cfr. DF 103.

³³ DF 88.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Cfr. DF 91.

³⁶ DF 84.

del potere»³⁷, della produzione, della sessualità e dello stesso desiderio, perché «non è dell'ordine del reale»³⁸.

L'ingresso del termine *seduzione* nel pensiero di Baudrillard segna da un lato il tentativo di uscire dall'ambito della produzione e dell'accumulazione come regime osceno di visibilità totale, quasi pornografica (poiché *pro-ducere* significa alla lettera 'portare davanti'): «produrre è materializzare a forza ciò che è di un altro ordine, dell'ordine del segreto e della seduzione»³⁹; d'altra parte, esso contribuisce a preparare lo slogan teorico del pamphlet: se «dietro il potere c'è il vuoto», anche il reale non esiste e «non ha mai interessato nessuno»⁴⁰ – quindi non può neppure essere perduto. Siamo di fronte a un ironico procedimento a sottrarre, tipico di Baudrillard: non bisogna eliminare solo l'ipotesi repressiva (come ha fatto Foucault), ma anche quella produttiva e persino linguistica (facendo fuori in colpo solo Foucault, Deleuze, Lacan e Lyotard⁴¹); bisogna eliminare *tout court* ogni oggetto di potere-sapere e di desiderio-godimento, eliminando così, di riflesso, anche il potere. È dunque inutile trasformarlo in un codice, ad esempio nel codice genetico, oppure disperderlo, miniaturizzarlo nella microfisica, o ancora ridurre il desiderio a molecola e a flusso, come se esso, *more cibernetico*, potesse di per sé essere rivoluzionario⁴²: «a questa scala microscopica gli atomi del potere e gli atomi di resistenza si confondono»⁴³. La non-esistenza del potere porta con sé la non-esistenza del desiderio – e persino dell'inconscio: non c'è nessuna energia pulsionale che 'lavora' al di sotto del soggetto, così come non c'è nessuna 'realtà' al di sotto dei simulacri.

Leggendo queste pagine, Foucault sarebbe stato d'accordo sulla demitizzazione o dissolvenza (*fading*) del desiderio operata da Baudrillard: pur considerando l'accordo di Deleuze e Foucault sulla psicoanalisi come potere confessionale e pastorale (*gli psicoanalisti sono preti*, diceva Deleuze), i due non hanno affatto in comune l'esaltazione del desiderio. Ma ciò accade – aggiunge Baudrillard – perché «*molto semplicemente [...] in Foucault il potere tiene il posto del desiderio*. Il potere è presente in lui come il desiderio negli altri: sempre già presente; [...] questa è la ragione per cui in Foucault non vi è desiderio: il posto è già preso»⁴⁴. In altre parole, Foucault la fa finita col desiderio ma non col potere e la resistenza: potere e desiderio vengono visti da Baudrillard come due facce di uno stesso dispositivo (!) teorico, economico ed energetico – Foucault avrebbe

³⁷ DF 93.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ DF 74.

⁴⁰ DF 93.

⁴¹ J.-F. Lyotard, *Economia libidinale* (1974), trad. it. Colportage, Firenze 1978. «Non si può che essere colpiti dalla coincidenza tra questa nuova versione del potere e la versione nuova del desiderio proposta da Deleuze o da Lyotard: non più la mancanza [Lacan] o la proibizione [Freud, Lévi-Strauss], ma il dispositivo, la disseminazione positiva dei flussi o delle intensità», DF 71.

⁴² Cfr. DF 85. Non bisogna dimenticare che, di lì a qualche anno (1979), Lyotard analizzerà il postmoderno come trionfo della cibernetica: cfr. Id., *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Milano 1998.

⁴³ DF 87.

⁴⁴ DF 72.

sintetizzato: biopolitico – che ha preso in carico il lavoro e la produzione; andando solo apparentemente contro Freud e Marx, ovvero contro quel freudo-marxismo che cercava di *separare* desiderio e potere, Deleuze e Foucault li avrebbero in realtà riuniti in un'unica macchina miniaturizzante: in una *microfisica*. Secondo Baudrillard, per il quale non vi è alcuna sostanziale differenza tra desiderio e piacere, Foucault dice: potere-sapere-*piacere*⁴⁵, ma in realtà intende *desiderio*. Perciò, nonostante ne *La volontà di sapere* Foucault abbia implicitamente attaccato Deleuze, Baudrillard accusa entrambi di rispecchiamento-azzeramento reciproco: «le due teorie sono profondamente simili, sincroniche»⁴⁶, equivalenti e quindi nulle. Entrambi non lo avrebbero dimenticato.

III.

Come ricordato da Lotringer⁴⁷, a metà degli anni settanta Baudrillard progetta di scrivere un libro dal titolo *Lo specchio del desiderio* (per riprendere il titolo de *Lo specchio della produzione* del 1973), ma il sottotitolo di *Oublier Foucault* avrebbe potuto essere *lo specchio del potere*, poiché potere e desiderio vi vengono accomunati: «lo specchio della produzione e quello del desiderio potranno rifrangersi all'infinito»⁴⁸.

Allora, bisogna rompere lo specchio. Contro la genealogia foucaultiana della psicoanalisi e la produttività del suo potere 'descrittivo', Baudrillard gioca la carta nichilistica della scomparsa della realtà; contro *l'ultimo grande dinosauro dell'età classica*⁴⁹, il gigantesco fossile della filosofia francese che nessuno (tranne Derrida) fino a quel momento aveva osato sfidare, egli lancia il guanto batagliano della morte simbolica: «Ogni potere è una sfida personale, una sfida a morte, cui non si può rispondere che con una contro-sfida capace di spezzare la logica del potere stesso»⁵⁰, e infatti Baudrillard 'risponde' al potere esercitato da Foucault *anche su di lui*, rompendo l'incantesimo con una risata da fanciullo eracliteo: «sfugge ... a Foucault che il potere [anche il suo] sta crepando»⁵¹. Mentre il filosofo di Poitiers, insegnando al Collège de France, appare per così dire marginalmente integrato nel sistema accademico – che è un sistema di potere –, Baudrillard resta un *outsider* che si diverte a far implodere i regimi e i dispositivi.

Dal canto suo, Foucault riconosce la storicità dei dispositivi sessuali – quello edipico-familiare, quello confessionale, analitico, e anche quello liberatorio, tipico della rivoluzione sessuale –, ma lo fa per andare indietro, cioè per scrivere una storia della sessualità che renda possibile al soggetto prodotto

⁴⁵ Cfr. DF 72-73.

⁴⁶ DF 72.

⁴⁷ S. Lotringer, *Exterminating Angel*, introduzione alla sua stessa trad. inglese di *Forget Foucault*, Los Angeles 2007, pp. 7-26 (nuova ed. 2016), con un'intervista del 1987 a Baudrillard che chiude il volume, dal significativo titolo *Forget Baudrillard*.

⁴⁸ DF 80.

⁴⁹ DF 66.

⁵⁰ DF 99.

⁵¹ DF 89.

dai dispositivi una 'vita altrimenti'; l'ultima parola de *La volontà di sapere* apre sull'estetica dell'esistenza e la cura di sé: «Contro il dispositivo di sessualità, il punto d'appoggio del contrattacco non deve essere il sesso-desiderio, ma i corpi ed i piaceri»⁵². Egli deve tuttavia postulare una sessualità *prima* del cristianesimo (l'*ars erotica* come governo dei piaceri), cioè supporre un governo non pastorale sul sesso, una «semiurgia classica del potere e del sesso»⁵³, dunque una loro paradossale, reale eternità. Nei termini di Baudrillard, invece, Foucault può fare la storia della sessualità perché questa sta scomparendo; e può ipotizzare la morte dell'Uomo (l'allotropo empirico-trascendentale) solo sulla base dell'eternità e della realtà ipostatica del Potere che lo produce – il che stride con lo stesso impianto genealogico foucaultiano; bisogna quindi ipotizzare anche la morte del Potere e, ovviamente, quella del sesso: «il sesso, come l'uomo..., non può avere che una stagione»⁵⁴. Non solo Baudrillard usa qui Foucault contro Foucault, ma ne esaspera la genealogia, curvandola verso *lo scambio simbolico e la morte*: la piega verso di sé fino a spezzarla.

La capillarità del potere diventa così reversibilità. Proprio perché transita ovunque, il potere è «qualcosa che si scambia»⁵⁵ in uno scambio simbolico, non economico – ma proprio perché viene scambiato, scompare: cessa di esistere. Nel suo elegante anti-umanesimo post-heideggeriano, che è anche uno spietato prospettivismo nietzscheano, Foucault in fondo sa che il potere – proprio come l'Uomo e Dio – è morto, ma non giunge a concepire la sua stessa teoria come un simulacro, né il suo stesso potere-sapere come un sistema simulacrale in via di sparizione⁵⁶: qualcosa di cui si sta perdendo il ricordo – come suggerisce il titolo del pamphlet baudrillardiano. Ecco perché, secondo Lotringer, la sfida di Baudrillard a Foucault è una sfida a morte – sorta di *potlach* filosofico il cui obiettivo è la morte dell'avversario e in cui la morte, che in termini batagliesi non può essere scambiata o restituita, funziona come limite ironico del potere esercitato dalla stessa filosofia.

Se la morte sfida il potere sottraendogli il suo oggetto – dacché il potere si può esercitare solo sulla vita, come lo stesso Foucault sembra teorizzare nella *Volontà di sapere* introducendo il concetto di biopolitica –, Baudrillard inscena una decostruzione nichilistica del potere grazie alla reversibilità della vita nella morte; soltanto questa, infatti, può rompere lo specchio del potere che, nella modernità, prende in carico la vita, cercando di realizzare quell'impossibile *partage* che nel suo capolavoro Baudrillard definisce 'estradiione della morte'. Se insomma la biopolitica rischia di rovesciarsi in tanatopolitica – come lo stesso Foucault illustra alla fine della *Volontà di sapere* attraverso l'esempio del nazismo – , bisogna costringere il suo pensiero a tornare nel non-luogo batagliano

⁵² VS 140.

⁵³ DF 70.

⁵⁴ DF 68.

⁵⁵ DF 92.

⁵⁶ M. Gane, *The Critique of Foucault*, in Id., *Baudrillard (RLE Social Theory). Critical and Fatal Theory*, London 1991, pp. 120-125 (nuova ed. 2015).

della morte, cioè nel 'fuori' da cui, in fondo, Foucault proviene: è da qui che, secondo Lotringer, Baudrillard lancia la sua sfida teorica – la quale non a caso si conclude con un'evocazione del binomio potere-desiderio e del fascino della morte nell'estetica del nazifascismo⁵⁷. Traducendo in termini più schiettamente nietzschiani la sua lettura del pamphlet baudrillardiano, potremmo dire che, nel '77, l'unico modo possibile di essere foucaultiano consiste per Baudrillard nel diventare *il nemico mortale* di Foucault – il quale però sembra non raccogliere la sfida e chiudersi in un silenzio sprezzante, per cui potremmo anche chiosare: Baudrillard versus Foucault, ma *non* Foucault versus Baudrillard – non è possibile alcuna reversibilità speculare, perché lo specchio è andato in frantumi.

Del resto, la comune matrice nietzschiana dei due pensatori funziona come uno specchio che li riflette entrambi, ma in forme diverse. Entrambi hanno più volte riconosciuto il proprio debito nei confronti di Nietzsche, e ne hanno utilizzato spesso il pensiero senza renderlo esplicitamente oggetto di riflessione, senza quasi mai 'citarlo', bensì trasferendone lo spirito e traducendone lo stile concettuale nei propri testi tramite una sorta di tacita appropriazione. Se nel Foucault dei primi anni sessanta la presenza di Nietzsche è, *via* Bataille, apparentemente marginale (si pensi ai luoghi nietzschiani di *Storia della follia* e *Le parole e le cose*), per diventare poi dominante ancorché implicita nel decennio successivo, dedicato, appunto, all'analisi genealogica del potere, nel Baudrillard della fine degli anni sessanta prevale la matrice post-marxiana e socio-semiologica (si pensi a *Il sistema degli oggetti*, *La società dei consumi* e *Per una critica dell'economia-politica del segno*), che lascerà il posto, a metà dei settanta, a quella che potremmo definire un'acquisizione *estetica* di Nietzsche: a partire da *Lo scambio*, il pensiero nietzschiano viene filtrato attraverso la lezione batagliana per organizzare una comparazione psico-antropologica tra la fine della produzione e il terzo ordine dei simulacri, cioè l'Occidente contemporaneo da un lato, e la regola dello scambio simbolico dall'altro – fino alla sfida della morte⁵⁸.

IV.

Ma davvero Foucault non risponde? Conosciamo le vicende della ricezione: la reazione stizzita riportata da Eribon⁵⁹, ma anche le acidissime *Precisazioni* che egli fornì sulle pagine della rivista *Aut-aut*⁶⁰, dirette, a giudizio di chi scrive, sia contro la coeva, feroce critica di Massimo Cacciari (il quale, esattamente come Baudrillard, lo associa a Deleuze, poiché a suo giudizio Foucault fa del Potere una «macchina desiderante»⁶¹), sia contro il pamphlet baudrillardiano.

⁵⁷ Cfr. DF 105-7.

⁵⁸ Cfr. SSM 148 e sg.

⁵⁹ D. Eribon, *Michel Foucault 1926-1984*, Paris 1989, p. 292: «il mio problema sarà piuttosto di ricordarmi di Baudrillard».

⁶⁰ M. Foucault, *Precisazioni sul potere. Risposta ad alcuni critici* (trad. it. di P. Pasquino), in *Aut-aut* 167-168 (settembre-dicembre 1978), Firenze 1978, pp. 3-11.

⁶¹ M. Cacciari, *Razionalità e Irrazionalità nella critica del Politico in Deleuze e Foucault*, in *Aut aut* n. 161, settembre-ottobre 1977, Firenze 1977, p. 126.

In effetti, *La volontà di sapere* è a sua volta leggibile come un pamphlet che suscita feroci repliche. Criticando l'ipotesi repressiva, Foucault ha implicitamente rotto lo specchio deleuziano del desiderio – e infatti Deleuze lo attacca, seppure in privato. Foucault entra in crisi⁶², interrompe la stesura della storia della sessualità, e prende addirittura un anno sabbatico al Collège de France. Anche Cacciari gli rivolge obiezioni durissime, ma a partire da *Sorvegliare e punire* e da un versante opposto a quello di Baudrillard, poiché la sua critica è condotta dal punto di vista del Politico⁶³ – quindi paradossalmente liquidata proprio dalla prospettiva dischiusa con *Dimenticare Foucault*, che rovescia il Politico (e il Potere) in simulazione.

A quel punto, distinguendosi dall'(ex)amico Deleuze, Foucault si difende. E a leggerle con attenzione, si scopre che le famose *Precisazioni sul potere* rispondono anche alle critiche di Baudrillard, il quale però, come del resto Cacciari, non viene mai nominato. Foucault si lamenta di essere stato messo sullo stesso piano dei *nouveau philosophes*; si scaglia contro chi gli attribuisce una concezione naturalistica del desiderio, con menzogne che sarebbero frutto di un procedimento giudiziario – perché è *Dimenticare Foucault* a svolgersi come un 'processo', ancorché ironico: in esso Baudrillard traduce la visibilità del panottico col termine 'trasparenza', sostenendo che il controllo mediante lo sguardo – la disciplina – è ormai superato dal nuovo dispositivo della simulazione. Foucault 'risponde' che bisogna essere in cattiva fede per dire che la sua è una concezione funzionalistica della 'trasparenza' del potere, e ne respinge la presunta onnipotenza e onniscienza, reclamando anzi la sua cecità e la sua impotenza (dacché, come sintetizzerà efficacemente in un'intervista rilasciata poco prima di morire, «il potere non è il male»⁶⁴); cerca soprattutto di separare le relazioni di potere da quelle marxiane di produzione, mentre Baudrillard lo ha accusato di metterle sullo stesso piano economico; e se costui gli rimprovera che il suo discorso *sul* potere è un discorso *di* potere, che come tale lo riproduce e ne rispecchia la realtà, Foucault obietta di voler ottenere una 'polemizzazione' del reale, un effetto di verità che non sia una teorica volontà di verità, ma contribuisca a decostruire la realtà storica.

⁶² D. Eribon, *Michel Foucault*, cit., pp. 292-293.

⁶³ Foucault ne fa le spese, ma il vero obiettivo di Cacciari è Deleuze (il Deleuze di *Rizomi*, scritto con Guattari e uscito in Italia nel '77), accusato di essere un romantico dadaista e positivista. Per Cacciari, quella di Foucault ha il difetto di essere una teoria *non* politica che vuole di-svelare il Potere come *deus absconditus* (M. Cacciari, *Razionalità e Irrazionalità nella critica del Politico in Deleuze e Foucault*, cit., p. 125), mentre l'errore teorico fondamentale di Deleuze consiste nella biologizzazione del desiderio (ivi, p. 130); alla metafisica del Potere di Foucault corrisponde dunque una deleuziana metafisica del Desiderio, e se il Potere foucaultiano è una sorta di macchina desiderante, Desiderio e inconscio vengono ipostatizzati da Deleuze come Natura-che-gioca (ivi, p. 132). In entrambi i casi, potere reticolare e inconscio rizomatico vengono condannati in quanto *produttivi*, opponendo l'istanza sociolinguistica, 'culturale' del Politico ad un'indebita naturalizzazione del desiderio.

⁶⁴ M. Foucault, *Letica della cura di sé come pratica della libertà* (1985), in Id., *Archivio Foucault* 3, a cura di A. Pandolfi, Milano 1998, p. 291.

Siamo ormai nel 1978: Foucault, che ha appena tenuto al Collège de France il corso su *Sicurezza, territorio, popolazione*, respinge l'accusa di aver elaborato un'ontologia del Potere, di cui rivendica invece l'eterogeneità tattico-strategica in termini di *partages* e relazioni, poiché, quasi a voler tenere conto di tali critiche, ha abbandonato l'orizzonte teorico della disciplina ed è passato a quello, assai più elastico, della *governamentalità*: la governamentalità è il perno teorico che gli permette di analizzare sia strutturalmente che genealogicamente le forme e le tendenze centrifughe del capitalismo neoliberale. In tal senso, il corso su *Nascita della biopolitica* (1978-79), con la sua connessione tra teorie del capitale umano e imprenditoria del sé, rappresenta una sorta di risposta ideale, e assolutamente indiretta, alla connessione intravista da Baudrillard (a sua volta sulla scia di Lacan, che all'inizio degli anni settanta introduce il discorso capitalista come 'perversione' di quello del padrone) tra il liberismo economico e la liberazione sessuale, ossia tra capitale e desiderio⁶⁵: l'imperativo sessuale (*goditi!*), una volta consumato e naturalizzato⁶⁶, produce una saturazione macchinica del desiderio, per cui il sesso viene inteso come capitale da investire in godimento.

Ora però, secondo Baudrillard, tutto è reversibile per saturazione. Quanto più il binomio desiderio-godimento viene mitizzato in senso barthesiano, tanto più mostra la sua storicità compromessa con il capitale, che, una volta saturato, tenderebbe a collassare. Per far crepare il capitalismo (così come sta crepando il potere), bisogna dunque accelerare le sue tendenze centrifughe 'deliranti', innescando un'implosione fredda dell'economia politica occidentale. Detto in altri termini, il '68 della rivoluzione sessuale deve morire per far trascinare con sé il suo mortale nemico, il capitale, che nel consumo ha stupidamente coniugato desiderio e godimento: dal capitalismo non si esce con la rivoluzione, ma con la morte – non a caso, l'esito politico della contestazione è il terrorismo. Alla metà degli anni settanta, nota Baudrillard, tutte le istanze che si pretendono irreversibili, e che sono eredi o surrogati della produzione come accumulazione, progresso e crescita di realtà, tendono ormai a svanire o a ripiegarsi su se stesse: i comunisti giocano ancora «alla rivoluzione lineare, mentre essa si è già curvata su se stessa per produrre il proprio simulacro»⁶⁷. In altri termini, supporre un'energia, una forza-lavoro del reale⁶⁸, vuol dire supporre una gestione del reale che possa seguire o meglio sostituire quella della produzione; dal punto di vista politico, nel '68 ciò equivaleva ad una sorta di autogestione della parola e del desiderio, o meglio ad una *liberazione gestionale del sesso*. Ma per Baudrillard il desiderio non è reale, e se le rivoluzioni concettuali del '68 hanno cercato di far risorgere il reale, ad esempio come liberazione dell'inconscio, del rimosso e soprattutto del desiderio, alla metà degli anni settanta la realtà appare iperreale, coincidendo ormai col suo simulacro.

⁶⁵ Su questo punto cfr. B. Noys, *Forget Neoliberalism? Baudrillard, Foucault, and the Fate of Political Critique*, in *International Journal of Baudrillard Studies*, vol. 9 n. 3 (2012).

⁶⁶ Cfr. DF 77.

⁶⁷ DF 97.

⁶⁸ Cfr. DF 94.

Con *Dimenticare Foucault* si esce dunque dal '68⁶⁹ e si entra, con il '77, nel deserto del riflusso, cioè nel regime della sparizione – nel non-luogo della morte. Per parafrasare il § 125 della *Gaia scienza*, Baudrillard vi recita il ruolo dell'uomo folle che annuncia la morte del capitale; pur essendo nietzscheano fino al midollo, Foucault non lo segue in quest'avventura nichilistica – perché rimane fedele alla genealogia: giunto proprio con *La volontà di sapere* alle soglie del presente, egli vi si arresta e vira, o meglio guarda verso il passato – ma senza la pietà dell'angelo benjaminiano.

Baudrillard mutua invece da Benjamin (che conosceva da germanista, così come conosceva Elias Canetti), la capacità di percepire, nella magnifica e progressiva tempesta del presente, le soglie tecniche e tecnologiche di metamorfosi dell'umano (si pensi a ciò che è stato il cinema per Benjamin, e che per lui sarà il digitale). Perciò, nel suo pamphlet, Baudrillard critica il modello genealogico proposto da Foucault per indagare la 'storia' del potere (modello teorizzato nel famoso *Nietzsche, la genealogia, la storia* del 1971), considerando un simile carotaggio inadatto all'analisi della società post-industriale – stante la non-esistenza, la *trasparenza* prospettica dell'oggetto-potere. Il modello che ha preferito elaborare per analizzare tale società è, piuttosto, quello della simulazione, che, in quanto *sparizione del reale* nella suddetta tempesta, sembra compatibile con la dimensione implosiva della morte. Al contrario, secondo Baudrillard la teoria-specchio del potere di Foucault legittima – cioè riflette – la trasparenza simulacrale del capitalismo, proprio perché la sua genealogia guarda esclusivamente al passato: come sappiamo, per Foucault non si può fare l'archeologia del presente, a cui si può soltanto rivolgere uno sguardo 'sagittale', indiretto, obliquo; ecco perché soltanto di rado il filosofo di Poitiers, in quanto 'storico allo stato puro' (secondo l'icastica definizione di Paul Veyne), è intervenuto sul contemporaneo – cosa che invece Baudrillard, da sociologo oltre che da filosofo, ha sempre fatto e voluto fare.

Tuttavia, non si può rimproverare a Foucault di essere Foucault, ma soltanto, seppur simbolicamente, *ucciderlo*, rendendogli naturalmente l'onore delle armi. Dobbiamo dunque inserire *Oublier Foucault* all'interno di un ben 'simulato' dibattito filosofico degli anni '70, e, anche alla luce della implicita ripresa di alcuni motivi foucaultiani nell'ultimo Baudrillard⁷⁰, considerarlo una superficiale presa di distanza, che, com'è accaduto per molti altri celebri scontri tra intellettuali (si pensi ai due tempi di Derrida su Lévinas), nasconderebbe una profonda, e piuttosto misconosciuta affinità teorica – se non un'inconfessabile rivalità. Se non è un caso che il libro più denso e ambizioso di Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, si possa leggere, tra l'altro, come un gigantesco corpo a corpo con Foucault sui temi del potere, del sesso, della psicoanalisi e dell'economia, e soprattutto sul tema foucaultiano per eccellenza, che rovescia dall'interno il superomismo aristocratico di Nietzsche – quello della morte

⁶⁹ Cfr. invece la pregevole introduzione di Pietro Bellasi a *Dimenticare Foucault*, dal titolo *Dimenticare il 1968 ovvero giocare Baudrillard contro Baudrillard*, DF 7-61.

⁷⁰ Cfr. sprt. J. Baudrillard, *Lagonia del potere*, Milano 2008.

dell'Uomo⁷¹ –, è solo 'dimenticando' Foucault, cioè senza il suo freddo sguardo genealogico ma con un sovrano sguardo ironico (che lo ha reso capace, come tutti i grandi filosofi, di dimenticare persino se stesso), che Baudrillard è riuscito a pensare *dopo* l'Uomo, scrivendone la «scomparsa automatica»⁷².

Eleonora de Conciliis
✉ eleonora.deconciliis@libero.it

⁷¹ Su ciò mi permetto di rinviare al mio *La persistenza dell'umano*, in *Dopo l'umano*, annuario n. 2 della rivista «Kainos», Punto Rosso, Milano 2007, pp. 99-114.

⁷² J. Baudrillard, *Il delitto perfetto*, cit., p. 130.