

La carne e l'amicizia Deleuze per Foucault

Per il tuo amico non saprai mai adornarti abbastanza;
giacchè tu devi essere per lui la freccia e il desiderio del superuomo. (*Così parlò Zarathustra*)

Non per semplice associazione diremo che il corso tenuto nel semestre 1985-'86 da Gilles Deleuze su Michel Foucault ha il suo luogo filosofico in Nietzsche. Il motivo è forse più profondo e meno colto, certo meno intuitivo di quanto il parlato trasposto in questo secondo testo dedicato all'amico possa farci ascoltare. A confronto con il precedente *Il sapere*, in cui sono trascritte le lezioni del primo trimestre, *Il potere* retrocede verso l'origine del discorso là ove Nietzsche è il vero nome di amicizia che è il testo della terza parte del corso dedicato alla soggettività.

La ragione consiste nel fatto che la parola, nell'audio accessibile sul sito web dell'Università Paris VIII, è divenuta parola scritta, per cui vale almeno la pena segnalare che l'impresa rende conto in parte dell'originale. D'altra parte nessuna amicizia sarebbe possibile per *sentito dire*: tanto più se il suo nome è filosofico. La filosofia non si chiama infatti così, né esiste l'amicizia filosofica, benché sul tema siano stati scritti libri sapienti. E non esiste non perché innominabile, ma perché l'amicizia è filosofia. Essere amici è quando pensare è comune, cioè a dire, – quando le differenze generano com-passione. Il demone meridiano è questo patire che non risparmia all'altro il desiderio, piuttosto ve lo impone.

A poco allora vale, nel caso di Foucault che patisce Deleuze, di Deleuze che vede Foucault, e dell'enunciazione di questa genealogia che a nostra volta vediamo sempre più stratificata, interpretare l'opera come estranea a questo o a quel filosofo: Spinoza invece di Heidegger, Bergson invece di...

Perché si tratta piuttosto di scavare il ritorno, di percepire la replica nella dogmatica, il molteplice nell'articolazione dei dualismi. Poi, è in superficie che l'amicizia si scopre come lotta, e si allunga nella distanza delle prese di posizione rispettive da percorrere per arrivare a toccare l'altro. "Oh amici, non c'è nessun amico!".

Qui gli amici sono tre e non bisogna risalire oltre. E' anzi al pensiero a venire che bisogna guardare – pensiero genealogico, archeologia dei saperi, problematizzazioni, zone di indiscernibilità in cui emerge la piega contemporanea dei rapporti tra sapere e potere.

Il secondo trimestre del corso di Deleuze apre l'altro bordo della soglia – il primo essendo disteso nell'esplicazione del *dispositivo*, che è composizione del *dicibile* e del *visibile*. Differenti per natura, "parlare non è vedere"; per forma, l'enunciazione è diversa dalla visione, – gli elementi

mutuano la divergenza connettiva di parola e cosa, discorso e immagine raccolte in un insieme tagliato di traverso.

A cosa è dovuta l'essenziale eterogeneità del composto? Alla genealogia. Cos'è una genealogia in Nietzsche e poi in Foucault? E' una linea di conflitto, una rottura, un evento di separazione che percorre le stratificazioni di saperi e genera la destituzione dell'*uomo della conoscenza*. Un esempio di genealogia? L'amicizia in Blanchot: "L'amicizia...passa attraverso il riconoscimento della comune estraneità che non ci permette di parlare dei nostri amici, ma soltanto di parlare loro...quella separazione fondamentale a partire da cui ciò che separa diventa rapporto" (*L'amitié*).

Il rapporto tra saperi che sono *forme* e poteri che sono *rapporti tra forze* è incommensurabile: educare, sorvegliare, punire, controllare, ordinare, curare sono pratiche, cioè modi di esplicazione delle forze che disegnano strategie che determinano volontà molteplici. Volontà che, ancora con Nietzsche, non hanno niente dell'impulso morale ad agire, e sono invece distanze tra forze che assumono i profili dello scolaro, del criminale, del folle, dell'anormale, della polizia, del genitore, dell'insegnante, dello psichiatra.

Dunque, una microfisica rende ragione della distribuzione del potere a partire da una volontà di sapere. Una microfisica sovverte la tradizionale immagine del potere adottata dalla filosofiapolitica. Quell'immagine totalizzante secondo la quale il potere è di proprietà di qualcosa o qualcuno; è localizzato negli apparati di Stato; è subordinato ad un modo di produzione; ha un'essenza che è l'attributo dei dominanti; agisce attraverso la violenza e l'ideologia.

In contrasto a tutto ciò una microfisica dei corpi e delle popolazioni annuncia la contemporaneità delle forme storiche di articolazione di potere che non hanno principi né fondamento e che sono imbrigliati in rapporti di sapere. La microfisica si dispiega nel *qui e ora* delle resistenze; è effetto di soggettivazione; è espressione di eventi singolari.

Ciò fa dire a Deleuze che Foucault "aveva una grande affinità con Heidegger e non con Sartre", anche se in altra parte del corso insiste sulla giusta distanza tra la lingua-heidegger e la pratica-foucault. Allo stesso modo per amicizia, Foucault aveva confidenza con la sociologia delle correnti di imitazione di Tarde, e non con la macrosociologia di Durkheim; era vicino all'etnologia delle alleanze di Leach e distante dai sistemi di filiazione di Levi-Strauss.

Il potere dunque si appoggia su coloro che assoggetta, "esattamente come loro stessi nella lotta contro di lui, si appoggiano a loro volta sulle prese che esso esercita su di loro." (*Sorvegliare e punire*). Il potere agisce sulle anime ma in modo diverso dall'ideologia, e quando agisce sui corpi lo fa in modo diverso dalla violenza e dalla repressione. Perché il potere è *informale* ed è l'insieme dei rapporti storici tra legge e illegalismi; è la ripartizione degli illegalismi nel campo sociale, la trasformazione della loro natura come Foucault mostra nei corsi sul potere psichiatrico e sugli "anormali".

Da *Sorvegliare e punire* alla *Volontà di sapere* cambia invece il punto di applicazione del potere: dal rapporto tra forze singole rapporto tra una forza e una molteplicità che la scompone. Perché accade questa modificazione delle forze nel passaggio dalla formazione storica classica (secoli XVI e XVII) a quella moderna (XIX secolo)?

Perché al mutare delle relazioni tra luce e linguaggio, visibilità ed enunciazione, i rapporti di potere si realizzano componendo differenti dispositivi in tre momenti: distribuzione nello spazio, ordinamento nel tempo, composizione nello spazio-tempo.

Sia che si consideri il primato del sapere sul potere (Foucault), oppure del potere sul sapere (Deleuze), comunque si tratta di dispositivi: il sapere è una questione di *archivi*, dal momento che l'archivio è audio-visivo; il potere è una *cartografia* mobile in cui i due elementi del sapere entrano in conflitto con le forze. Perché il linguaggio contiene le parole, le frasi e le proposizioni, ma non contiene

gli enunciati; la luce contiene le cose, ma non le visibilità. Nessuna forma contiene ciò di cui è forma. Ogni exteriorità proviene da un *fuori*.

Il *fuori* è l'elemento delle forze. L'emanazione dal fuori determina tre aspetti delle forze: il poter di produrre affezioni; il potere di subirle; la possibilità di resistere. Dal momento che il fuori è al di là di ogni exteriorità, il potere di resistenza precede l'affezione e l'essere affetto. In questo punto Foucault esperisce la soggettivazione delle resistenze nella distanza (il più lontano) aperta tra l'archeologia (strati di enunciazione) e la genalogia (visibilità delle derivazioni). Resistere è essere inattuali, disattivare la legge del presente nella cura. "Io non predico l'amore per il prossimo ma per il remoto" dice Zarathustra, e chi è capace di questo futuro passato sono i filosofi dell'avvenire. Gli amici.

La filosofia vive nella zona di indistinzione di passato e avvenire e il filosofo è chino sull'abisso che lo guarda e lo brama. Questo fuori è più profondo di ogni interiorità, ed è dal fondo della necessità che proviene l'alea. Il getto dei dadi è la replica dell'eguale. Ogni rilancio è "emissione di singolarità". Ad ogni rilancio la forza rilancia la forza.

Gli strati di sapere sono dunque i suoli archeologici delle formazioni antica, classica, moderna, – rotti da faglie che sono le verticali genealogiche da cui erompono eventi singolari. *Le parole e le cose* disegna questa mappa percorrendo le faglie fino in fondo la dove il linguaggio non dice e l'immagine non rappresenta.

Si giunge al nucleo igneo della terra? Si scende l'abisso degli strati fino all'indistinto di solido e liquido? Sembra piuttosto che Foucault abbia previsto la virtualità che passa dall'archeologia all'an-archeologia, alla non necessità del potere. Deleuze lo dice così: il virtuale non si oppone al reale ma all'attuale. C'è del virtuale in ogni reale. La virtualità piuttosto è inattuale e la resistenza è virtualità nei dispositivi.

Bisogna attraversare la verticale delle forze la cui composizione determina gli strati. L'età classica fino ai limiti dell'epoca barocca è quella in cui le corrispondenze assicurano la rappresentazione nella grande analogia dell'universo – ma è rotta dalla dismisura dell'infinito. E' l'epoca della forma-Dio, continua Deleuze, segnata dal movimento delle forze *nell'uomo* (e non dell'uomo) in rapporto a forze del fuori che sono forze di elevazione all'infinito. Grammatica generale, storia naturale e analisi delle ricchezze sono le composizioni di sapere di diversi infiniti (i due infiniti di Pascal, l'infinito matematico di Leibniz).

L'età moderna, a partire dalla fine del XVIII secolo, traspone le corrispondenze di micro e macrocosmo nei mondi molteplici. Dicibilità e visibilità si riarticolano nella finitudine. Sarebbe l'epoca della forma-uomo, laddove le forze nell'uomo sono in relazione con le forze di finitudine del fuori nei regimi dell'autonomia e della dispersione. Linguistica, biologia, economia politica compongono i saperi nelle discipline, abbandonando le antiche definizioni con cui la natura era nominata. Le forze di finitudine dispongono la macchina dinamica (a vapore, elettrica), la doppia articolazione del segno, e il lavoro come valore della produzione. Emerge "la vita" che animerà le scienze umane, i piani di composizione dei viventi, il riconoscimento del sistema idrogeno- carbonio.

Un kantismo senza Kant ci dice: le visibilità sono forme di ricettività, le dicibilità forme disponenti; mentre il trascendentale depurato dai neokantismi ci dice: l' "io" non è il soggetto, la soggettività è la condizione di produzione del mondo. Foucault nell' *Introduzione all' Antropologia pragmatica* di Kant evidenzia che il testo che ha accompagnato l'opera critica non è il raddoppiamento delle facoltà nel campo dell'esperienza, bensì l'esposizione della *caratteristica* come luogo specifico in cui si intrecciano sensibilità e intelletto, soggetto e mondo, dicibile e visibile. Da questa presupposizione proviene l'esperienza della disgiunzione del vedere e del parlare.

L'indice di incomprensione di questo evento è dato dalle diverse versioni che Nietzsche enuncia per irridere i "funzionari dell'umanità", i filosofi di professione di cui per lo più non rimarrà niente. Non c'è infatti niente da capire e da temere per la morte di Dio, ma invece di gioire del tramonto,

qualora si riesca a sopportare il fatto che l'uomo è stato spodestato del "posto del re" usurpato con il dominio.

Al tramonto della modernità, nell'inseguimento delle discipline da parte di una nuova tecnologia di controllo, al limite dell'autonomia dei saperi, Deleuze intravede ciò che Foucault avrebbe potuto indagare. Un'epoca incognita in cui si manifesta il presente è segnata dalla forma-superuomo, cioè da una stratificazione in cui le forze nell'uomo sarebbero in rapporto con altre forze del fuori. Queste forze provengono dall'evento già lontano nel tempo che è la morte di Dio. Ma questa ipotetica forma-superuomo è davvero una X da risolvere a partire dagli elementi noti dell'equazione moderna: la differenza tra linguaggio e letteratura; il movimento di cattura del codice genetico; l'estensione della macchina al silicio sulla formazione storica della macchina energetica.

Il movimento che corrisponde a queste superfici sono rispettivamente la piega nell'epoca moderna e la super-piega nell'ipotetico presente. Un primo piegamento avviene quando le forze nell'uomo si ripiegano sulle forze di finitudine. Un secondo avviene quando la fine della forma-uomo è annunciata dalla morte di Dio. "La morte di Dio è la morte dell'uomo".

Nell'epoca X del superuomo si apre l'infinito della vita, ha scritto Foucault. La libertà è l'essere che diviene, sottratta ai dispositivi del potere sovrano e iscritta nelle discipline del corpo e della popolazione. In questa soglia l'essere per la morte è la mortalità al fondo del vivente.

Il genio del fisiologo Bichat a cui Foucault rende omaggio la prima volta in poche meravigliose pagine di *Nascita della clinica*, e il cui pensiero correrà i rapporti tra opera e vita, indica il luogo e il momento di destituzione dell'umanesimo. In Bichat la vita è l'insieme delle funzioni che resistono alla morte. La vita organica è distinta dalla vita animale. La prima è la vita "in sé" dei vegetali, l'altra è vita "fuori di sé" garantita dalla motilità. In questa vita la morte naturale degli animali si separa dalla morte violenta dei viventi umani, – morte di cui "è responsabile la società". L'aggressione del sociale impone un ritmo continuo, scandito dal forsennato tempo del lavoro. Questo ritmo comprime la vita eliminando le morti parziali essenziali alla morte. "La morte tout court sarebbe una risultante di queste morti parziali", mentre la morte violenta destituisce la morte naturale. Il carattere plurale della morte testimonia che la morte è iscritta nel vivente, "lavorato" da una precarietà fondamentale.

Deleuze: "Foucault è riuscito a parcellizzare la propria morte".

Dunque, durante la morte dell'uomo, l'epoca del superuomo, della supermodernità, è contemporanea alla società di controllo, alla spinta ai limiti del linguaggio nella letteratura di Mallarmé, Brisset, Roussel, Artaud, Burroughs; e per Deleuze, di Peguy, Celine e Wolfson; ed è contemporanea alla cattura e alla manipolazione genetica, come alla costruzione della macchina al silicio. La revoca della storia del pensiero non comporta il ritorno alla piega umana delle cose, degli atti e delle parole, ma il suo fantasma, se Foucault scopre che "non si pensa e non si sa – ... – se non a partire da uno spazio che è già linguistico, che distribuisce tutti i saperi di una formazione storica...attraverso il dispiegamento o il ripiegamento dei saperi e allo stesso tempo impone anche la loro forma o la loro relativa figura".

L'*epistème*, l'apriori storico di un'epoca, "non è un fondamento di verità, né un terreno di sapere, ma una fondazione, un sottosuolo, una falda archeologica anteriore ad ogni differenza o opposizione tra teoria e pratica". In questo suolo l'archeologia fa delle operazioni del pensiero una forma di vita. In questa consistenza del sapere Foucault è al contempo composizione e dispersione dell'arcobaleno Nietzsche-Bataille-Klossowski-Blanchot in cui la storia della filosofia è revocata a favore di molteplici genealogie.

A favore vuol dire: contro la partizione ragione/disragione in nome degli animali deliranti; per la dissolvenza del lavoro come principio unificante dell'attività umana; per la potenza liberata nell'opera, nell' "essere grezzo della vita" dove parlare non è vedere.

Diremo allora che l'amicizia è il ritorno alla filosofia e che la filosofia può essere l'origine dell'amicizia, prima di tutto e anzi che il tutto. La prima lezione di Foucault al Collège de France che inizia il corso sulla volontà di sapere (1970-'71) condensa il pensiero nella già piena amicizia con Deleuze. Il corso sembra una sorprendente archeologia dell'opera e una genealogia dell'amicizia che lega Foucault a Daniel Défert che ne curerà gli scritti con François Ewald e Alessandro Fontana.

Archeologia dell'opera: quelle lezioni raccolgono la presa di posizione che nella conferenza inaugurale, *L'ordine del discorso*, risiede nel primo progetto foucaultiano di fare una storia dei sistemi di pensiero. Da Aristotele ai sofisti all'Edipo a Nietzsche si trattava di legare nel pensiero occidentale ciò che è detto e ciò che è scritto; di adire alla verità, nelle trascrizioni del sapere in conoscenza. Di trovare nella tradizione filosofica che vuole l'essere umano naturalmente desideroso di conoscere, la differenza costitutiva di scienza e desiderio che Nietzsche ha messo al centro del pensiero. L'amicizia prevede ed imprime la rottura attraverso cui Foucault giunge alla genealogia del soggetto e alle pratiche di veridizione, anticipando quanto accadrà tra la stesura del primo testo della *Storia della sessualità* e le ricerche degli ultimi anni di vita intorno ad un'estetica dell'esistenza.

Quella prima lezione è folgorante. Foucault considera la prima proposizione della *Metafisica* di Aristotele: "Tutti gli uomini, per natura, desiderano il sapere. Segno ne è l'amore per le sensazioni: infatti essi amano le sensazioni per se stesse, anche indipendentemente dalla loro utilità, e, più di tutte, amano la sensazione della vista...E il motivo sta nel fatto che la vista ci fa conoscere più modi di tutte le altre sensazioni e ci rende manifeste numerose differenze tra le cose".

Queste parole sono l'operatore filosofico del pensiero occidentale. La volontà è una "filia" originata dal desiderio e finalizzata alla conoscenza del vero. Da Cartesio a Spinoza a Kant a Hegel, il presupposto del pensare è l'identità co-originaria di sapere, conoscenza e verità, il cui circolo di evidenza si richiude escludendo il desiderio.

D'altra parte questa evidenza è possibile per un concetto di verità come Vero che prescinde dalle forme storiche che la verità ha assunto e dai regimi di veridizione che stabiliscono la differenza tra vero e falso.

Come Foucault dirà in uno dei passaggi cruciali del corso *Del governo dei viventi* (1979-'80) che inaugura la grande ricerca genealogica delle pratiche di soggettivazione, la coincidenza di vero e verità ha fatto sì che si potesse realizzare la storia della filosofia; e questa storia, come Nietzsche aveva riconosciuto, si è formata su un presupposto arbitrario, su una non verità. "Non è vero che la verità costringe soltanto con il vero". Riconoscere qualcosa o qualcuno come vero non significa riconoscere la verità, perché l'evidenza del vero poggia su qualcosa che non è dell'ordine del vero e del falso, ma "è piuttosto una sorta di impegno, di professione".

L' "è vero, dunque mi inchino" che ci lega alla verità non deriva logicamente dall'evidenza del vero, ma "indietreggiando un po'", da qualcosa di "più enigmatico e molto più oscuro". L'essere obbligati alla verità e inchinarsi alla verità, è scoperto come l'atto di istituzione all'interno di un regime storico di verità.

A partire dal *cogito ergo sum* si tratta piuttosto dell'accettazione di un certo regime di verità da parte di un soggetto "qualificato in una certa maniera".

Le conseguenze di questa emergenza che di colpo fa apparire il fondamento del sapere, dell'azione e del soggetto come dei fantasmi, sono decisive. Dalla disimplicazione di conoscenza e desiderio, dallo "scandalo che si genera nel far scaturire la volontà e il desiderio al di fuori della conoscenza, come hanno fatto Nietzsche e Freud", deriva la dissoluzione di un certo sapere tradizionale divenuto stucchevole senso comune secondo il quale il desiderio "naturale" da parte dell'uomo origina dalla conoscenza stessa come verità.

Inoltre, dall'emergenza della verità come l'insieme dei regimi storici di veridizione che legano il soggetto alla verità attraverso pratiche del dire-il-vero, deriva l'impossibilità dell'unità di un soggetto

conoscente. Infine, la scoperta dell'origine di una volontà di sapere che eccede la volontà individuale testimonia la differenza di sapere e conoscenza, e che questa differenza è la posta in gioco di una lotta. Ecco dunque che la genealogia dell'amicizia che consiste nel ritrovare, al fondo dell'adimensionalizzazione di volontà e conoscenza, il desiderio in nome del piacere invece che l'obbligazione in nome del potere (e del potere di conoscere), implica un'an-archeologia della volontà di sapere.

An-archeologia che, possiamo dire, corre sotterranea lungo l'ultima opera di Foucault: "E' il movimento per liberarsi del potere che deve fare da rivelatore delle trasformazioni del soggetto e del rapporto che mantiene con la verità...E' un atteggiamento che consiste anzitutto nel dirsi che nessun potere va da sé...Non c'è una legittimità intrinseca del potere...".

Dissociazione del desiderio dalla conoscenza, scoperta della falsa verità del soggetto e restituzione dell'anonimo; possibilità di un'estetica dell'esistenza a partire dalla differenza tra discorso di verità e visibilità del vero. In queste soglie la storia del pensiero e la storia dei rapporti tra soggetto e verità risultano non come ciò che imprigiona il desiderio all'interno della conoscenza, né come un apparato di potere che totalizza l'insieme delle subordinazioni storiche; tantomeno come il discorso progressista di un sapere del potere, economico o biologico o linguistico, che ne fonda la necessità.

Al contrario, possiamo intendere la conoscenza come quel gaio sapere per cui "conoscere è ridere e detestare", dal momento che "si conosce per dominare, per prevalere, non per conoscere".

In secondo luogo intenderemo il potere come l'insieme contingente e microfisico dei rapporti di forze tra differenti dispositivi, cioè dei modi in conflitto in cui si confrontano visibilità e dicibilità. Saremo dunque orientati a valutare le composizioni di potere senza ridurle ad un universale contro- potere, né ad una struttura o ad una critica che rimane interna al paradigma della costituzione di potere. Di tutto questo rende conto l'amicizia come genealogia, e forse come un certo tipo di eredità.

In una delle preziose note alla prima lezione sulla volontà di sapere, Alessandro Fontana, che insieme ad Angelo Pasquini ha fatto conoscere Foucault in Italia, scriveva: "Gilles Deleuze aveva già proposto un commento nietzscheano di questo presupposto (della conoscenza nella *Metafisica* di Aristotele, ndr) in *Difference et répétition*...Quando Nietzsche si interroga sui presupposti più generali della filosofia, dice che essi sono sostanzialmente morali, poichè solo la Morale è in grado di persuaderci che il pensiero ha una natura buona e il pensatore una buona volontà,...Dove meglio risultano le condizioni di una filosofia senza presupposti di sorta, che anzichè fondarsi sull'Immagine morale del pensiero, partisse da una critica radicale dell'Immagine e dei postulati che implica (Commento che Foucault aveva recensito in *Ariane s'est perdue* [1969] e in *Theatrum philosophicum* [1970]). Non solo questo passaggio attesta il dialogo sotterraneo che si snoda tra *Differenza e ripetizione* e questa lezione del 1970, ma il seguito del testo di Deleuze mostra anche il dialogo con *Le parole e le cose*...".