

AA.VV.

Michel Foucault

Genealogie del presente

a cura di Paolo B. Vernaglione

Intervista a Michel Foucault di Michael Bess

Intervista a Daniel Defert di Daniele Lorenzini e Orazio Irrera

**Laura Cremonesi
Daniele Lorenzini
Orazio Irrera
Martina Tazzioli
Paolo B. Vernaglione**

manifestolibri

Indice

Introduzione	7
PRIMA PARTE	
Cura di sè e askesis nell'ultimo Foucault: sulle possibilità di un'etica attuale <i>Laura Cremonesi</i>	23
Etica e politica di noi stessi. Riflessioni su un uso possibile dell'ultimo Foucault <i>Daniele Lorenzini</i>	41
Michel Foucault e la critica dell'ideologia nei Corsi al Collège de France <i>Orazio Irrera</i>	55
Interruzioni di confine e soggettivazioni agiuridiche. Michel Foucault negli spazi del presente <i>Martina Tazzioli</i>	87
La natura umana come dispositivo. Foucault e l'epoca moderna <i>Paolo B. Vernaglione</i>	115
SECONDA PARTE	
Il potere, i valori morali e l'intellettuale. Un'intervista con Michel Foucault <i>Michael Bess</i>	147
Volontà di verità e pratica militante in Michel Foucault. Intervista a Daniel Defert <i>Orazio Irrera e Daniele Lorenzini</i>	159

NOTA EDITORIALE

L'intervista di Michael Bess, al tempo dottorando al Dipartimento di Storia della University of California, Berkeley, a Michel Foucault fu rilasciata il 3 novembre 1980. Foucault si trovava a Berkeley perché, qualche giorno prima (il 20 e il 21 ottobre), aveva pronunciato le "Howison Lectures"; un paio di settimane più tardi (il 17 e 24 novembre), pronunciò due conferenze molto simili anche al Dartmouth College. Di queste conferenze è ora disponibile la traduzione italiana: M. Foucault, *Sull'origine dell'ermeneutica del sè. Due conferenze al Dartmouth College*, a cura di mf / materiali foucaultiani, Cronopio, Napoli 2012.

L'intervista è stata condotta originariamente in francese e pubblicata, in lingua inglese, su «History of the Present», n. 4 (1988), pp. 1-2, 11-13. Alcuni estratti erano già apparsi in un articolo scritto da Bess e pubblicato il 10 novembre 1980 sul «Daily Californian», il giornale degli studenti di Berkeley. La versione originale, in francese, è stata recentemente pubblicata in M. Foucault, *L'origine de l'hermèneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*, a cura di H.-P. Fruchaud e D. Lorenzini, Vrin, Paris 2013, pp. 143-155.

L'intervista a Daniel Defert, sociologo, presidente dell'associazione AIDES, compagno di Foucault e curatore dei *Dits et écrits* e dei Corsi al Collège de France è stata realizzata il 9 novembre 2011 da Orazio Irrera e Daniele Lorenzini.

RINGRAZIAMENTI

Ringrazio la redazione della rivista "Materiali Foucaultiani" per la pubblicazione dell'intervista a Foucault di Michael Bess e dell'intervista a Daniel Defert di Daniele Lorenzini e Orazio Irrera, oltre ad aver animato il seminario da cui questo libro ha preso vita.

P.B.V.

INTRODUZIONE

Paolo B. Vernaglione

L'occasione di questa pubblicazione è stato il trentennale della scomparsa di Michel Foucault. Nel 2014 in tutto il mondo convegni e libri hanno reso testimonianza dell'opera di chi, a ragione, può essere considerato tra i grandi maestri del pensiero. Ma l'occasione non ha fatto e non può fare di Foucault un "classico" della filosofia, o dell'epistemologia; tantomeno la sua vasta produzione può essere ascritta all'area accademica – benchè ormai università e centri di formazione, luoghi di produzione e condivisione del sapere e grandi editori abbiano fatto dell'autore dei Corsi al Collège de France un "classico" di successo. Segno della proliferazione di eventi intorno e su Foucault è la ormai sterminata bibliografia, in cui ogni questione dell' "attualità" è interpretata alla luce del pensiero dell'autore di *Nascita della clinica* e dei corsi sulla biopolitica e la governamentalità. Dalla congerie di studi, incontri e pubblicazioni, si è distinta la meritoria pubblicazione in Francia lo scorso anno del corso del 1973 *La società punitiva*, che, prima ancora di indicare la possibile relazione con le cose del presente, segna la distanza di idee e metodo da generiche e in molti casi fuorvianti attualizzazioni.

La figura di Foucault infatti, come accade a quei filosofi che da una posizione decentrata riscrivono categorie e forme del sapere, vive in questi anni una paradossale restituzione che somiglia alla vendetta postuma di un pensiero del fuori e di una cultura della marginalità: essere indagato a partire dalle scansioni temporali che storici e

filosofi della politica hanno assegnato ai grandi eventi e ai passaggi d'epoca, dall'antichità, all'epoca classica, alla modernità. Con Foucault infatti la pratica della storia ha aperto il pensiero, infrangendo le barriere disciplinari e gli specialismi, per catturare un'ontologia del presente di cui oggi si tenta una sbrigativa valorizzazione.

Del resto il paradosso di un archeologo non può che essere di questa portata e assumere questa immediatezza, laddove un sapere non si dà tutto intero, incorniciato nelle categorie che lo designano, ma si offre nelle discontinuità di un'emergenza sintomatica. D'altra parte produrre discorso nell'orizzonte di una critica radicale del sapere, dei rapporti di potere e delle forme di soggettivazione comporta comunque la forte reazione della stessa modernità che è stata criticata e messa in scacco con gli strumenti concettuali che le appartengono.

Da questa particolare postura, assunta nell'elaborazione di un metodo genealogico, a partire dagli scorsi anni Sessanta, si stacca la problematizzazione dello strutturalismo e della fenomenologia, e deriva quello sguardo trasversale sul sapere e la storia che ha molto in comune con il gesto sovversivo di Nietzsche nei confronti della metafisica. L'"uso" che è stato e continuerà ad essere fatto del pensiero di Foucault costituisce, non solo per questi motivi, il lascito più importante e produttivo per le generazioni a venire. Infatti movimenti di contestazione, comunità gay, teorici politici radicali, nonché quei rari filosofi che assumono l'archeologia dei saperi e del linguaggio come orizzonte complessivo di ricerca, e la genealogia come metodo analitico, hanno continuato l'opera foucauldiana, rendendo esplicito l'intreccio inestricabile di pensiero e prassi e sgombrando in via definitiva il campo sia dall'ideologia dell'intellettuale come figura separata dalla società, ideologia resistente fino a Sartre, sia dall'idea che

la militanza politica escluda la riflessione e sia l'orizzonte esclusivo dei conflitti agiti.

D'altra parte la ricerca e il dibattito intorno alla follia, all'organizzazione discorsiva dei saperi, ai dispositivi disciplinari e alle forme di soggettivazione, vive nella contraddizione che si è aperta tra ricezione del pensiero di Foucault e rilettura più o meno filologica della sua opera. Ricerca e confronto che hanno impegnato almeno tre generazioni di studiosi, militanti e ricercatori, prima di acquisire il rango di tematiche del presente, con l'inevitabile genericità che comporta l'adattamento di questioni inscritte nella carne viva di esistenze compromesse, ad un'attualità che le respinge. Così, mentre negli anni Sessanta dello scorso '900, il metodo inaugurato da *Le parole e le cose* e *L'Archeologia del sapere* si scontrava con la tradizione storicista e lo strutturalismo, risultando di difficile penetrazione anzitutto in Francia, negli anni Settanta la stagione dei conflitti operai e studenteschi produceva un controeffetto sul lavoro che Foucault sviluppava sulle istituzioni disciplinari e la microfisica del potere, annodando riflessione e pratica politica, teoria e analisi delle contraddizioni del capitalismo nel confronto con il pensiero di Marx, letto a sua volta per la prima volta fuori e contro i "marxismi".

Laddove poi la modernità assumeva l'abito e il ritmo della "modernizzazione", negli anni Ottanta, la grande riflessione di Foucault sulle pratiche di soggettivazione, la *parresia*, la cura di sé e il governo dei viventi, rendevano esplicito il rapporto essenziale tra l' "inattualità" del metodo archivistico e la registrazione del presente, dotando il pensiero di un formidabile strumento di penetrazione di una realtà considerata debole perché postideologica. Ciò che è successo dopo, con la pubblicazione progressiva dei Corsi, dell'impressionante mole dei *Dits et Ecrits* e con la

progressiva pubblicazione delle conferenze e degli interventi degli anni Ottanta, di cui abbiamo anche parziale testimonianza *on line* con le registrazioni audio e video, ha contribuito in larga misura a rendere popolare l'ascolto di Foucault, aprendo quel piano concettuale e tematico che va sotto il nome di "biopolitica". Rimane questo dunque a tutt'oggi il luogo più discusso e rielaborato del suo pensiero.

Sommersi dalla sterminata produzione di tematiche foucauldiane, nell'acquisizione in molti casi poco rispettosa della lettera del testo, sentiamo l'esigenza di ricollocare le parole di Foucault sul piano in cui sono state prodotte, evitando sia le premure di una risoluzione immediatamente pratica del suo lavoro, sia la riduzione istituzionale che un'acribia filologica malriposta esercita sul suo pensiero. Vale in tal caso la rivendicazione di radicalità del metodo genealogico, soprattutto riguardo all'analisi delle forme di potere e delle pratiche di soggettivazione, per sottrarre il pensiero di Foucault alle infide supposizioni sulle simpatie per il neoliberismo che egli avrebbe indirettamente affermato nell'indagine sulla governamentalità. E vale, nell'altro caso, la sottrazione del concetto di biopolitica all'uso generico che se ne è fatto per nominare il dominio integrale sulla vita, a prescindere dai differenti regimi di verità che il paradigma comporta.

Dislocare il pensiero e l'opera di Foucault nel campo di tensione circoscritto dai due limiti appena accennati non significa peraltro evitare il confronto con le interpretazioni che di essi si sono finora succedute; anzi, a partire dall'*acquis* dell'interrogazione sulla sovranità, sulla soggettività e sulla ricostruzione delle forme che il sapere ha assunto nella modernità occidentale, questo bisogno di ricollocazione esige una rielaborazione della molteplicità

tematica dell'opera foucauldiana. E comporta genealogicamente un compito per le attuali generazioni, compito che ha a che fare con la promessa che l'opera di Foucault reca, di essere opera dell'avvenire, di dissolvere cioè i confini temporali che la fanno appartenere al XX secolo.

Qui, in questa piega della prassi teorica e del fare critico, ove la vita diviene forma e la volontà di sapere esperienza vissuta riconosciamo l'eccezionalità, l'unicità ma anche il rigore che comporta il "dire il vero" sulla cultura, sui modi di soggettivazione e sulle modalità dell'esser governati. È quanto ci consente in scarsa misura il presente che, per contrasto, affida le proprie chances di innovazione all'annuncio omologante di un regime di valutazione, all'obbligo di essere imprenditori di sé stessi e alla promessa di benessere insita nella verità dei mercati, di cui già da tempo abbiamo sotto gli occhi gli effetti catastrofici. Solo che, a differenza dei nostalgici della regolazione delle istanze di redistribuzione, invece di strapparci i capelli e ordinare il nuovo con la vecchia propoganda del "fare", ridiamo con Nietzsche e con Foucault tentando una gaia scienza che porti a compimento la crisi che attraversiamo. Perchè sappiamo che con essa viene scritto un episodio rilevante della fine dell'Uomo.

Questa consapevolezza e questo stato d'animo di riflessiva eccitazione hanno dato luogo all'iniziativa di questo testo: tre giornate di studio al Dipartimento di Filosofia della "Sapienza", Università di Roma, animate dalla redazione della rivista "Materiali Foucaultiani".

È grazie a loro infatti che il testo si è arricchito di un'intervista a Foucault di Michael Bess, di cui rileviamo la pregnanza rispetto alle argomentazioni dei diversi saggi, e di una conversazione che Daniele Lorenzini e Orazio Irrera hanno avuto con Daniel Defert, che contribuisce a farci scoprire quanto sia estesa l'area di interesse della

ricerca foucaultiana: dall'archeologia delle formazioni discorsive, che segnano il passaggio dall'epoca classica alla modernità, ai dispositivi disciplinari e alle vicende degli uomini infami; dalle pratiche di resistenza alla genealogia delle forme di governo dei viventi; dalle grandi trasformazioni nella scrittura e del concetto di autore alla fenomenologia dell'arte; dalla funzione della filosofia in rapporto a sè stessa, alla sua storia e alla storia delle scienze umane, ai rapporti tra storia e genealogia.

L'orizzonte della ricerca foucaultiana, la cui condizione d'esistenza è data dalle relazioni segrete e persistenti tra l'insieme delle conoscenze acquisite e il fondo di "non sapere" in cui vive la superficie invisibile delle positività e delle opere, risulta disponibile quanto più ci si libera delle forme della rappresentazione del discorso, delle strutture d'identificazione con una cultura, un profilo critico, una biografia. La difficoltà nel risalire il multiforme pensiero di Foucault, che apre contraddizioni invece di proporre schemi sistematici, consiste infatti nel processo a cui si è chiamati per liberarsi dall'individuale volontà di sapere, per accedere a quella soglia di dispersione in cui le cose, non solo le parole, ci chiamano ad una sperimentazione, un uso non sistematico, un esercizio continuo di ridefisione e riarticolazione; e in quest'impresa misuriamo il limite a cui possiamo condurre pratiche di desoggettivazione.

Infatti nel leggere il pensiero di Foucault che è alla base del metodo genealogico, troviamo lo squilibrio permanente tra la volontà di sapere (in cui possono o meno articolarsi delle controcondotte) e l'esteriorità dei suoi oggetti, laddove il trascendentale si realizza e si dissolve. Ove questo si forma nel pensiero implicito di un soggetto della conoscenza (come di una sovranità politica e di una verità che coincide con l'umanesimo) e si disintegra nell'illusione dell'imputazione, quando scopriamo che l'e-

spressione si produce nel luogo vuoto dell'attività, dell'opera, della produzione. Non si tratta dunque di cambiare punto di vista, rimanendo all'interno delle coordinate in cui il linguaggio è esprimibile, la parola comunicabile e il discorso accettato. Si tratta di rilanciare la forma anonima del pensiero, di interpretare la permanenza inaccettabile di Nietzsche come ciò che eccede una volta per tutte la storia della filosofia, che fa esplodere la contraddizione che già Marx aveva indicato tra il pensiero e la prassi; di accendere la miccia nel luogo dell'"io" per far esplodere il soggetto di ogni legge.

Questo movimento, che scarta un'interpretazione dell'opera foucauldiana pronta a cogliere i nessi diretti con la realtà del capitalismo, per percorrere il perimetro delle implicazioni della forma neoliberale nelle formazioni discorsive, nei rapporti di potere e nei modi di veridizione in cui è implicata la soggettività, cerca di restituire un Foucault non schiacciato sulle necessità del presente, della sua contestazione e dell'ambito in cui può prodursi la critica della quotidianità.

Vogliamo così marcare la distanza dell'archeologia dalla teoria critica, non per contrapporvela ma per distinguere la prima, che occupa l'analisi della generalità delle stratificazioni discorsive e dei rapporti di produzione e riproduzione dell'umano, dalla seconda, che ne è parte, e che, in quanto tale, rileva l'economia politica e i rapporti di produzione nella parzialità di una sineddoche. La teoria critica costituisce per Foucault l'oggetto di analisi di cui è necessario anzitutto fare la genealogia, cioè considerare a quali condizioni e in quale costellazione storica essa si produce, quale regime della critica mette in campo e quali sono i suoi limiti.

Questo confronto si evince per esempio nelle argomentazioni esposte al convegno su Marx, Nietzsche e

Freud del 1964, nelle considerazioni sulla scuola di Francoforte nel corso *Nascita della biopolitica*, e nel confronto con Althusser, nell'esposizione critica degli "apparati ideologici di Stato" come qui rileva Orazio Irrera. In questi episodi Foucault chiarisce come, nel regime dell'interpretazione in cui Marx ha indagato il capitale, la totalizzazione del concetto di Stato che Adorno e Horkheimer hanno elaborato, non permette quell'analitica del potere capitalistico in cui il rapporto di sfruttamento si realizza effettivamente. D'altra parte, nella dirompente lettura di Marx fatta da Althusser, che provvedeva a relativizzare e a rendere, almeno fino ad un certo punto inoperosi i "marxismi", la centralità dell'ideologia nell'analisi dei processi di accumulazione riduce all'unica componente del dominio l'insieme dei rapporti di produzione. Laddove invece si tratta di riorientare la lettura del *Capitale*, Foucault intravede nel secondo libro, dedicato alla circolazione, un nuovo punto di attacco, utile, a partire dagli scorsi anni Settanta, a indagare la nuova forma del valore di scambio assunta dal capitalismo industriale. Quanto questa pista di lavoro, corroborata dalla rilettura dei "Grundrisse", sia oggi praticabile per leggere gli effetti catastrofici del "post-fordismo", è nell'evidenza del regime linguistico dell'economia finanziaria, nei modi che la distinguono dalla sua fase moderna.

Non si tratta tuttavia di opporre un capitalismo fondato su una base materiale di produzione di ricchezza ad un altro che mette al centro i processi di finanziarizzazione; bensì di rileggere Marx (hegelianamente, ma non dialetticamente?) non "come sostanza ma come soggetto"; cioè, una volta dissolte le nebbie del riformismo economicista e dei marxismi, di interpretarne l'opera come scardinamento dell'ideologia lavorista e come scoperta delle possibili e mutevoli forme di soggettivazione che la classe "prole-

taria" può assumere nelle varie epoche storiche. In questo senso la genealogia del liberalismo consente un'apertura di campo all'insieme di motivazioni teoriche, storiche e di sapere di cui sono intrisi i rapporti di produzione, senza che essi siano intesi come base strutturale del mondo della vita. Ed è proprio l'intreccio di biopolitica e liberalismo, rilevato nel corso *Sicurezza, Territorio e popolazione* e che ritorna nelle lezioni "americane" di Foucault degli anni Ottanta, alla luce di un'analitica della soggettività, che notiamo il lascito più produttivo e più ricco per tentare un'ontologia del presente. È quanto evidenzia Martina Tazzioli, che considera in particolare il concetto di "interruzione" come sintomo ed evento di quelle forme di soggettivazione, antiistituzionali, marginali e della mobilità globale, ieri delimitate dai confini dello stato-nazione e su cui si esercitano istituzioni disciplinari (il manicomio, la prigione, la scuola, la clinica), e oggi estese oltre i confini nazionali e divenute soggetto di "politica mondiale" per dirla con Benjamin; cioè soggettivazioni che sono indicatori storici di una prassi di disidentificazione, di rotture e sovversioni, rivolte e insurrezioni che disegnano un orizzonte affatto diverso rispetto a quello delle moderne rivoluzioni.

In questo passaggio, puntualmente registrato da Foucault ne *La società punitiva*, sono in gioco il diritto e i rapporti tra diritto e non diritto, in cui scopriamo il vuoto della sovranità sia come realtà che come concetto della filosofia politica, laddove lo Stato non totalizza più le funzioni del potere, ma delocalizza il monopolio della violenza in rapporti di forza in cui si organizza e si disorganizza continuamente il governo dei viventi. Se dunque la genealogia delle discontinuità storiche e delle rotture epistemologiche ci presenta un panorama dei rapporti sociali assai distante da quello proposto dalla sociologia e dalla teoria

politica “mainstream”, – ciò che troviamo al fondo delle lacerazioni e delle aberrazioni di cui è fatta la modernità, non è solo il frutto maledetto della produttività e dell’azione di apparati di cattura che operano la continua impostazione di modelli sociali su una popolazione soggetta; ma una forza “passiva” di soggettivazione che accompagna, insidia e limita il potere sovrano.

Tuttavia, a differenza del *kathècon*, evocato da Carl Schmitt quale forza storica (il cristianesimo, ma anche le masse, il popolo, la classe in una teoria politica sovranista) che contiene una potere per definizione in stato d’eccezione, per Foucault interruzioni, discontinuità e roture sono da attribuire a quel divenire soggetto in cui si intrecciano permanenza e variazione, volontà di sapere e disidentificazione, costituzione individuale e transindividuale, che ripartiscono raggruppamenti collettivi e forze di costruzione, forme di resistenza e pratiche di omologazione, regimi discorsivi e forme di organizzazione.

Come infatti ricorda qui Daniele Lorenzini essere soggetti, nel pensiero di Foucault non significa essere assegnati una volta per tutte alla subordinazione, né d’altra parte significa rivendicare l’identità individuale in cui le etiche normative riconoscono un’intenzionalità responsabile; bensì costituire, nell’instabile libertà di relazioni molteplici, piani di individuazione in cui la scelta della soggezione varia in base alla capacità di resistenza di volta in volta disponibile. Essere soggetti significa essere legati in un certo modo alla verità, accettare un certo limite all’essere governati, aderire ad un certo modo di essere pensati, in cui la prassi realizza una volontà che non è possesso dell’individuo singolo. È quanto Foucault richiama nella grande narrazione dell’etica precristiana, sia in relazione alle “tecnologie del sè” che ai successivi mutamenti della pratica paresiastica, nella confessione e nella direzione

spirituale. Come scrive Laura Cremonesi, il cambiamento delle forme di veridizione in relazione all’affermarsi del concetto moderno di “coscienza”, determina uno spostamento sostanziale dell’etica, dal luogo proprio che aveva per gli stoici e i cinici, come esercizio “spirituale” di “rafforzamento del sè”, in ordine ad una *askesis* mondana, al piano della prestazione metafisica, da cui deriveranno il “cogito”, la tradizione del soggetto come individuo e l’espressione della morale come campo effetto di interiorizzazione di valori.

Ciò che dunque va recuperato, a fronte della genealogia della morale, è la nozione di etica come “politica di sè stessi” e *tèkne tou biou*, in cui il fondo preindividuale in cui si generano i processi di individuazione, realizza il soggetto come variazione singolare, fascio di forze contingenti, esteriorità, di cui la profondità “interiore” è effetto illusorio. Il passaggio alla modernità, che ha dato luogo all’umano come “allotropo empirico-trascendentale”, autore della rappresentazione di sè e del mondo, laddove egli si dissolve nell’emergenza della linguisticità, deve dunque essere rubricata come epoca del soggetto; ma altrettanto fortemente dev’esserne dichiarata la dissoluzione in ciò che eccede, non da oggi, l’individuale.

In questa disposizione del pensiero constatiamo la distanza dalla cosiddetta attualità del presente, laddove la soggettività pronuncia sè stessa nell’unica forma dell’individuale a cui è spinta da forze che si dichiarano impersonali tanto quanto private. Un presente attuale che non cessa di vivere su stesso, senza storia, ma superstizioso e incolto, nella misura in cui le tecnologie potrebbero liberarlo dal mito dell’appartenenza e dell’identità, e per quanto le relazioni affettive potrebbero liberarlo dal lavoro per donare alle specie che verranno l’habitat dell’animale.

In questa soglia in cui poter narrare l’oltre-umano,

purtroppo ancora quasi indicibile, rileggiamo il pensiero di Foucault nell'articolazione progressiva delle tematizzazioni in cui la finitudine è illuminata dal rovescio dell'identificazione: Sade, Mallarmè, Kafka, Joyce, Bataille, Pound, Roussell, Borges, Blanchot, nel pensiero del fuori svanisce ogni comunità e, ancora con Nietzsche, si annuncia una filosofia del comune come pensiero dell'avvenire.

Le implicazioni di questa pratica del pensiero si estendono al di qua e al di là dell'asserzione della fine della storia, quando l'uomo viene superato nel Ritorno, come Kojève aveva con lucidità ipotizzato. Al di qua, perché l'animale, la fine del lavoro, l'arte e il gioco, trovano conferma nell'evoluzione; al di là, perché la figura del divenire è l'animale, che determina la soggettività non più nella separazione di ragione e sensibilità, intelletto e passioni, bensì in un'estetica dell'esistenza in cui la non azione è ludica, il rovescio dell'opera è arte, e l'umano trova soluzione: cioè in cui consiste l'apertura alla molteplicità di genere che constatiamo nel divenire donna, trans, altro...

Realizzare un'estetica dell'esistenza per Foucault significa infatti adottare la pratica zen dell'esercizio, per cogliere il tutto di una forma di vita nel distacco che è appartenenza profonda al mondo, infinitezza manifesta collocata nella finitudine. Il gesto dell'artista, come quello del filosofo, del genealogista, dell'archeologo del sapere, si realizzano nell'unicità di tratto di una postura che sfonda le continuità spazio-temporali e si sottrae alla dialettica lacerante di immanenza e trascendenza. È la postura delle arti marziali, è il tiro con l'arco, è il gesto decisivo che annulla freccia e bersaglio, compiuto nell'immediatezza in cui la realtà offre per un istante l'occasione di libertà, l'interruzione dell'obbligo, la fuoriuscita dalla norma, l'accesso all'infinito, la coincidenza di vita e forma.

In questo senso è da cogliere la differenza su cui Fou-

cault insiste, specie negli ultimi interventi, tra processi di liberazione e spazi di libertà, ove la persistenza di ciò che si conquista, si occupa, si mantiene, è più importante della via seguita per realizzarla. Perchè all'imprevedibilità di una controcondotta deve essere inerente l'esecuzione continua di una pratica, in modo che lo spazio aperto dal gesto dell'artista, del poeta, del recluso, dell'infame o del rivoltoso non si chiudano a tempo debito, cioè in un tempo del debito, della responsabilità, del lavoro e della subordinazione. In questa dinamica bisogna accettare il rischio di divenire altro: il pericolo della scrittura, del fuorilegge, del nomade, del trans, del fuori tempo di coloro che, dicendo il vero, mettono a rischio la vita. Che rischiano contro il presente, "contro il giorno", come nelle imprese di scrittura di Thomas Pinchon; o nelle apoteosi del disagio di David Foster Wallace; o nella contagiosa analitica dell'anomalo nei film di Steven Soderbergh; o nella recente serie tv *Breaking Bad*.

In questo pericolo consiste l'essere inattuale. Il presente indica nel creativo, nel tecnico, nel formatore di anime (terapeuta, docente o consulente) i profili dell'ortopedia del desiderio, laddove Foucault ha indicato nel piacere e nella genealogia del suo uso le possibilità di liberazione, cioè anzitutto di autonomia nei luoghi del controllo quotidiano. Ma in questa differenza di profili non bisogna notare la distanza tra il presente e l'"epoca di Foucault", per assolutizzarla, se, come ha ricordato Giorgio Agamben, nell'inattuale consiste il contemporaneo, cioè lo scarto tra ciò che accade e un altro tempo in cui vive il presente. In questa accezione è implicito un giudizio sul tempo attuale, ed è operante una presa di distanza dai dispositivi dell'attualità (comunicativi, informativi, direttivi).

È lo spazio di una controcondotta, nella presenza, nell'unico tempo di una vita, di temporalità non umane.

Dunque non si tratta nè di abdicare al presente vivendo “come se” esso non trascorresse, come se non sia già da sempre passato; nè di memorizzare un passato in cui si rimuove la storia singolare – ma di vivere nella naturale contemporaneità del ritorno. È in questo senso che cogliamo una possibilità di libertà, cioè di trasformazione. Nell’essere inattuali scorgiamo movimenti di sottrazione, pratiche di “antiproduzione”, soglie di anonimato; laddove scegлиamo lo sguardo dell’esteriorità, inaugurato da Foucault ne *L’archeologia del sapere*. Viviamo dunque di rotture, non di “progetti di vita”; di discontinuità non di un’esistenza svolta su un unico piano d’azione. Abbiamo relazioni e siamo affetti da una storia che opera salti e interruzioni, non progresso; vogliamo essere autori privi di identità, soggetti senza “io”, ed essere pensati in un *logos* che eccede il discorso. Perchè, in quanto moderni, siamo partecipi di un presente in cui “già da sempre” e “proprio ora” diveniamo ciò che siamo.

PRIMA PARTE

Gennaio 2015