



LA NATURA UMANA COME DISPOSITIVO. FOUCAULT E L' EPOCA MODERNA

Paolo B. Vernaglione

Almeno all'inizio, una rappresentazione è indispensabile. Perchè ha a che fare con il tempo della modernità, o con una scansione convenzionale dell'epoca moderna di cui si registra la continuità. Si tratta dell'articolazione complessiva di un tema di quest'epoca, nel luogo e nel concetto che forse più di ogni altro la definisce: la natura umana.

Ove l'accento batte sull'aggettivo, non per indicare la rilevanza dell'essere umano in quella che è stata chiamata "post-modernità"; piuttosto per la presunta necessità dell'umano nella fine, annunciata a partire dagli inizi, in occidente, dell'umanesimo, cioè di quella cultura che ha prodotto sfruttamento, devastazione, morte, quanto più viene rilanciata come valore.

Ciò che dunque anzitutto il concetto di natura umana denuncia, nella mobilitazione che di esso oggi si esercita, è il disfacimento, di cui non ci si può che rallegrare: infatti la morte dell'uomo, che per Nietzsche avviene all'acme della modernità industriale, si realizza nel divenire molteplice dei tempi e delle facoltà umane, in cui si delinea la curva del tramonto.

Se questo termine interminabile del tempo attuale corrisponde alla durata terrena che incrocia il regno messianico nella sua direzione contraria, come voleva Walter Benjamin; oppure se rappresenta l'attimo in cui l'eterno ritorno si manifesta in una pienezza inaccessibile, non pos-



siamo dirlo, nè negarlo, ancora oggi, a più di un secolo dal pensiero di Nietzsche. Ciò che è noto da tempo invece è che i “valori umani” non bastano a nascondere, all’interno del senso di quel concetto, il divenire animale dell’umano, cioè il divenire della sua “natura”. In questo processo ha luogo la rappresentazione di una continuità, che, come tutte le rappresentazioni, contiene una metafora, che ha di mira la modernità stessa, nell’esprimere un pensiero, il pensiero di un soggetto: il pensiero e il soggetto Michel Foucault.

L’epoca moderna, che ha pensato e ha prodotto la fine dell’umano come natura, come contenuto particolare di un valore, di un’essenza, di uno strato nascosto alla ragione e di un’opposizione a merci e animali non umani, scandisce nell’opera di Michel Foucault tre tempi, che Gilles Deleuze ha evidenziato nel corso a lui dedicato: il tempo dei saperi, quello dei poteri e infine quello della soggettività¹. A partire dall’enunciazione dei tre dispositivi in cui riconosciamo la modernità, la crisi della “natura umana”, dell’essere naturale dell’umano e del concetto che fino a poco tempo fa continuava a tenere in pugno l’essenziale della metafisica, appaiono e si realizzano nella scienza, nelle forme della sovranità statale e nell’identità del soggetto singolare.

Ma allora la modernità, come scandita ne *Le parole e le cose*², dalla fine del XVIII secolo, secondo questa metafora sarebbe scolpita in un’epoca dei saperi, una dei poteri e un’ultima epoca del soggetto – piuttosto che nella molteplicità di rapporti variabili tra i tre insiemi? Non diremmo. Eppure colpisce la coincidenza cronologica tra gli orizzonti successivi studiati da Foucault e l’evoluzione del concetto di natura umana. Le fasi di questa evoluzione sembrano consegnarci una certa produzione di sapere (filosofico, tecnico, scientifico, antropologico, all’incirca a partire dal





secondo dopoguerra); le progressive disfunzioni delle società di welfare; e infine l'attenzione a tratti ossessiva alla soggettività, nella caduta irreversibile delle istanze di cambiamento affidate ad un soggetto collettivo.

Al loro posto registriamo la negazione dell'identità individuale, la produttività del transgenere che disdice la centralità del soggetto, e indaghiamo l'essere flessibile in cui si trovano connesse la forma di individuazione propria del neoliberalismo e le forme di aderenza al tramonto dell'umano.

Ma questo quadro delle continuità cronologiche e la meccanica sovrapposizione ad esso dell'opera di Foucault, si rivela esercizio arbitrario oltre che convenzionale, nella ricostruzione di un presente destiante a non passare.

Bisogna invece chiedersi, esercitando la critica di sé stessi e di un pensiero che non è mai personale, cosa rimane del concetto di natura umana; cosa cioè è possibile al pensiero, una volta demoliti lo spazio concettuale delle continuità storiche, quello della figura retorica che sintetizza la gerarchica presenza dell'umano nel mondo (di cui Gunther Anders a suo tempo ha tracciato il profilo) e quello dell'identificazione di un pensiero e un'opera con l'evento, cui hanno dato fondo la fenomenologia di Husserl, il genio di Bataille³ e l'esperienza integrale di Blanchot. Una volta dissolta la totalità cui si riferiva, il pensiero rimane settoriale, non nel senso di un contenuto specifico che traccia i propri limiti nello specialismo di una cultura – confini che nel secolo appena trascorso è stato il linguaggio a stabilire; piuttosto nel senso di una riflessione su quei saperi in cui la natura umana è tematizzata: l'antropologia e le biotecnologie; la psicoanalisi e la filosofia del linguaggio; un'analitica della soggettività e una terapeutica da cui possiamo ricavare un'ontologia del presente.



In quest'articolazione della modernità incontriamo un metodo, applicato da Foucault a quella che si può chiamare un'epistemologia della soggettività. Questo metodo, in cui si direziona l'archeologia del sapere, l'insieme dei rapporti tra enunciazione, visibilità delle cose e soggettivazione, diviene un dispositivo in rapporto a certe configurazioni di potere, ad un'ideologia dell'individuo come imprenditore di sè stesso e ad un regime di veridizione in cui l'essenza dell'umano troverebbe conferma in una innata e costitutiva "mancanza".⁴ Gran parte delle critiche a Foucault, al modo della sua ricerca, risontanti come un basso continuo lungo la sua vita, consistono nell'accusa di aver dissolto nella variazione storica singolare, nella costellazione di enunciati che distinguono un'epoca, nell'insieme delle pratiche attraverso cui si afferma e circola una morale, l'invarianza di stato e di valore in cui consisterebbe la vita generica. Di aver agito una parzialità teorica, di aver distrutto il trascendentale come sostanza biologica, culturale e sociale, in una storicità senza fine, in cui l'uomo conquista una natura artificiale e articola il linguaggio come potenza contingente in un vissuto singolare.

Ma l'insistere di Foucault sulle condizioni in cui l'invarianza si dissolve nelle variazioni storiche e di specie, chiama in causa l'orizzonte trascendentale in cui dovremmo riconoscere quelle permanenze che si chiamano Ragione, Politica, Morale, – avendo egli scritto in più occasioni quanto sia indispensabile ricavare le regolarità e le persistenze, i punti di emanazione e le condizionalità dei poteri, le inerenze concettuali e le modalità trascendentali dalle variazioni che le formazioni storiche portano ad emergenza. Come ha scritto Deleuze «se è vero che le condizioni non sono più generali o costanti del condizionato, Foucault è comunque interessato alle condizioni. È per questo che afferma: ricerca storica e non lavoro di storico. La sua non



è una storia delle mentalità ma delle condizioni, in cui si manifesta tutto ciò che ha un'esistenza mentale, gli enunciati e i regimi di linguaggio»⁵.

Pensare dunque non è né innato né acquisito; è genetico, proviene da un “fuori” più lontano di qualsiasi mondo esterno e più prossimo a noi di una presunta interiorità. Dobbiamo allora rinunciare a quella rappresentazione facile, in cui l’ultima modernità coincide con la scansione temporale dell’opera foucaultiana, per testimoniare invece l’*inattualità* di Foucault, nel senso in cui per Nietzsche si qualifica un pensiero necessario. Ma questa rinuncia non è per noi dolorosa, come poteva esserlo ancora alla fine degli scorsi anni Sessanta, perché il presente approfondisce la durata della morte dell’uomo – di cui non si cercherà più, finalmente, la traccia mnestica, il portato memoriale o la ragione storica, nascoste nella continuità dell’epoca moderna. La rinuncia all’umano procura ancora sofferenza per quel bagliore che nel tempo quotidiano riflette la figura di questa soglia della modernità: la forma assunta dal valore impresso su merci e dispositivi, su affetti e abilità in un simulacro di narrazione che esprime i saperi, i poteri di governo sulla vita e l’attività permanente del soggetto come la propria realtà funzionale, nascondendone l’esteriorità.

Nello stacco del pensiero dalla base materiale di un sapere con cui dialogava in un ordine naturale, con e attraverso il linguaggio – ordine avvertito fino alla soglia umanistica della modernità – riconosciamo l’*a priori storico*⁶, base di un ordine differente. Ordine dell’architettura, del sistema, dell’artificio della cultura. Nel luogo del linguaggio, la somiglianza, paradigma di quest’ordine, è sconvolta dalla codifica scientifica dei saperi. Mentre infatti al centro della rappresentazione si trovava, fino alla metà del XVI secolo la *segnatura*⁷, quale indice sensibile di ciò che in na-



tura era invisibile in quanto essenziale, cioè la possibilità di infinite analogie, nel rovesciarsi del rapporto tra pensiero e linguaggio, laddove la linguisticità si impadronisce e manipola il pensiero nella storicità, assumendo del pensiero il comando, – in quel punto la modernità inizia a parlare, ad argomentare, a tematizzare e a giustificare le proprie conquiste. Agli inizi del XVII secolo «il pensiero cessa di muoversi nell’elemento della somiglianza. la similitudine non è più la forma del sapere, ma piuttosto l’occasione dell’errore, il pericolo cui ci si espone allorchè non si esamina il luogo mal rischiarato delle confusioni...»⁸. Così, «la ragione occidentale entra nell’età del giudizio»⁹. È il “momento cartesiano” che segna lo spartiacque filosofico tra antico e moderno, ma ne riproduce la continuità nell’epoca classica, perchè «il compito fondamentale del discorso classico è di attribuire un nome alle cose, e in questo nome di nominarne l’essere (ontologia)». ¹⁰ Il segno d’istituzione traccia la differenza tra uomo e animale, trasforma la fantasia in memoria volontaria, l’attenzione spontanea in riflessione, l’istinto in conoscenza razionale.¹¹

La rottura con l’ordine e le classificazioni risale invece, alla fine del XVIII secolo, a quella piega del pensiero che mette di fronte il razionalismo con la facoltà delle idee; ma anche in quel punto cruciale della modernità si avverte il passaggio più che la frattura tra oggettivazione del mondo e produzione di sapere da parte della coscienza. Gli è che ciò che fino a Kant viveva della spinta “in alto” dell’intelletto, nelle condizioni di possibilità dei concetti, e nell’isolamento delle idee fino al limite delle antinomie, ora, dal momento in cui un ordine linguistico si è impadronito del pensiero, sono le idee e i giudizi ad iscriversi nell’ordine della ragione, a storizzarsi nella coscienza singola, a radicarsi come condizionati nell’esperienza.

Il linguaggio infatti, esperito come texture del mon-





do, continuità dei contesti, fondo vibrante del mondo, può questa trasformazione. L'astrazione non stacca più il pensiero dal linguaggio in una distanza assoluta, bensì, pronunciata dal linguaggio, comprende sè stessa come opera della coscienza singola, lavoro del concetto. E tuttavia gli esiti raggiunti da Hegel nel pensare lo Spirito, cioè il vero non come sostanza ma «...altrettanto decisamente come soggetto»¹² erano presupposti da Kant, che nell'*Antropologia Pragmatica* pensa il Geist come principio vivificante «durch Ideen», per mezzo delle idee¹³. Possiamo riconoscere quanto sia degna di considerazione questa elaborazione del soggetto delle Idee nella materia dell'empirico, nella centralità che assume il Discorso agli inizi del XX secolo. È ad opera di un pensiero linguistico che, come ha scritto Agamben, esiste oggi un compito per la filosofia, a partire dal quale rovesciare la marginalità in cui è costretta: vedere ed esporre i limiti del linguaggio: «Un'antica tradizione di pensiero enuncia questa possibilità come una teoria delle idee...L'idea è interamente compresa nel gioco tra anonimia e omonimia del linguaggio...L'idea non è una parola e nemmeno visione di un oggetto fuori del linguaggio ma visione del linguaggio stesso.».¹⁴ Perchè il linguaggio in quanto mediazione immediata è *archè anypothetos*, principio non presupposto che è il compimento e il fine del logos.¹⁵

La visione del linguaggio è esperienza dei suoi limiti, della sua fine. Come Foucault rileva, questi limiti sono sia la lingua dei calcoli e dell'analisi combinatoria che la lingua di Sade, in cui si trova il mormorio priomordiale che attraversa il desiderio.¹⁶ Ciò perchè «Il linguaggio esiste in quanto al di sotto delle identità e delle differenze vi è il fondo delle continuità, delle somiglianze, delle ripetizioni, degli incroci naturali».¹⁷

Questo movimento di un pensiero possibile, la visione



del linguaggio, e l'opera creata nel tramonto annunciato da Nietzsche e ribadito da Walter Benjamin,¹⁸ sono il programma in cui deve spegnersi l'Umanesimo che compie l'eterno ritorno della modernità, come testimonia l'archeologia delle scienze umane che Foucault ha inaugurato. Da *Le parole e le cose* all' "Introduzione" all'*Antropologia* di Kant, all'incontro televisivo nel 1971 ad Eindhoven tra Foucault e Noam Chomsky, la parabola del tramonto della natura umana è tracciata nel pensiero e ripetuta nella scrittura, per sancire nel successo, nella diffusione e nella critica delle scienze umane, il destino del sapere sull'uomo che è "invenzione recente".¹⁹

La trasformazione radicale dell'epoca moderna è indicata da Foucault nel passaggio dalla storia naturale come storia della natura, all'antropologia come scienza dell'uomo. Per questo all'uomo sono preclusi i divenire possibili dell'umano (animale, particella, donna, invisibile, nella esemplare fenomenologia dell'alterità che sarà indicata da Deleuze e Guattari²⁰), mentre nella trasformazione dell'*episteme* del mondo antico, connotata dalla conoscenza integrale della natura, si avverte la separazione della matematica e della logica dalle scienze naturali. Questa partizione attaraversa il campo del sapere assegnando all'empirico la possibilità delle differenze, ma richiudendolo al contempo nella necessità dell'induzione; e facendo del trascendentale la condizione di possibilità sia del soggetto che degli oggetti, di cui tuttavia non può operarsi la sintesi. In questo senso l'*Antropologia Pragmatica* è il tentativo dell'intelletto di ricostituire quella *mathesis universalis* che si era dispiegata da Cartesio a Leibniz, fino al limite del progetto razionalista. Laddove infatti era sancita l'impossibilità per il trascendentale di operare la sintesi dell'empirico in una filosofia critica, Kant assume la pragmatica come ricerca dell'intreccio di sintesi passive²¹ e sintesi oggettive; in que-



sto senso l'*Antropologia* è il tessuto connettivo sia dell'opera precritica di Kant che delle Critiche, perchè nella domanda “Che cos’è l’uomo?”, tesa fino al punto di rottura del nuovo campo di sapere che essa inaugura, è impresso il segno del movimento della ragione. Ma qui la ragione non è, come nell’impresa critica, la facoltà che produce i giudizi, una volta che l’intelletto ha operato la sintesi del molteplice; bensì, al di sotto di esso, è quel modo dello Spirito che anima con le idee le continuità di sensibile e intelligibile, natura e conoscenza, realtà e possibilità. Inteso diversamente che in Leibniz, per il quale «nella profondità dello spirito si integra una rete di relazioni logiche che in un certo senso costituisce l’inconscio razionale della coscienza»,²² lo spazio possibile di un’antropologia è delimitato da un lato dal trascorrere del sensibile nella facoltà che lo unifica; dall’altro dal regredire della ragione verso la sua origine organica.

Ciò che allora si legge in controluce negli argomenti dell’incontro di Eindhoven, è l’effetto archeologico delle scienze nel passaggio dall’epoca classica alla modernità, effetto possibile perchè la sentenza nietzscheana della morte di Dio «è la morte dell’uomo»²³. Nell’archeologia filosofica della natura umana scopriamo l’identità del concetto con ciò che è innato. Nella genealogia del soggetto moderno scopriamo «l’origine di uno spirito ripiegato nell’intimità di sè»²⁴, di derivazione cristiana: “il filone agostiniano” che inaugura l’intera tradizione della coscienza e dell’interiorità, il primato dell’organico sull’inorganico e quello della *res cogitans*, come essenza esclusivamente umana, sulla corporeità animale.

La prima questione, la natura come fonte di rappresentazione e come sede di ciò che è innato, è trattata da Foucault in *Le parole e le cose*, in cui è dispiegato uno spazio storico di coincidenza tra innato, invarianza e natura



umana, quando, alla fine del XVIII secolo, si sviluppa un sapere sull'uomo che è l'effetto della separazione di parole e cose. Il dissolversi della rappresentazione classica segna la fine della storia naturale, che situava la minuziosa classificazione delle caratteristiche degli organismi sul fondo indistinto dell'organico e dell'inorganico; e lascia il posto alla biologia che, stralciando l'uomo dall'ordine della natura, sovrappone nel concetto di vita ciò che è organico con la permanenza di una forza oscura.

La seconda questione, propriamente metafisica, consiste niente di meno che nella definizione di ciò che è Spirito: questo concetto in cui si coglie l'essenza della filosofia nella sua esistenza storica, assume nella classicità un significato diverso da quello teologico e dottrinario che aveva fino alla Riforma protestante. Un significato metafisico che deriva dalla rottura dell'identità con l'idea di anima e dalla conseguente problematizzazione del concetto. Se infatti lo Spirito è, da Platone a Hegel a Bergson, quel sapere di cui l'anima individuale è partecipe in quanto sostanza non materiale che vivendo si oppone al corpo; se essa configghe con il corpo mentre lo dirige "come il nocchiere della nave", l'anima non può che trovarsi nella profondità di una coscienza consapevole di sé. Per Cartesio è la mente come *res cogitans* che, avendo qualità "spirituali", per natura è innata, inspiegabile, ma conosciuta quale prova dell'esistenza di Dio. Gli schemi della mente sono conosciuti come essenza differente dalla *res extensa*, allo stesso modo in cui il male è conosciuto come assenza di bene e Dio come negazione delle qualità imperfette.

Ma c'è un'altra interpretazione dello Spirito che differisce da questa, pur correndo all'interno della tradizione metafisica e che Foucault rileva nel *Geist* dell'*Antropologia Pragmatica*. Il *Geist* è infatti principio vivificante di cui il *Gemut*, l'animo, è il movimento tramite le idee, «movi-



mento che non pretende di essere conoscenza della *Seele* (anima)».²⁵

Quanto in Kant sia decisiva, nell'individuare la natura umana, la differenza tra *Seele* e *Gemut* e quale sostanziale spostamento questa differenza di senso produca nel modo di considerare il movimento dello Spirito, Foucault evidenzia osservando che in questa differenza si apre il campo antropologico. Nel momento in cui la tradizione metafisica procede all'identità della «rappresentazione semplice dell'io, priva di qualunque contenuto» con l'anima, ne esclude la particolarità, di cui invece rende conto il *Gemut*, che è “oggetto particolare” all'incrocio di psichico e fisico, delle sintesi passive e del “principio vivificatore”. D'altra parte, questo nuovo campo del sapere è segnato fin dall'inizio dalla quasi indistinzione di animo, “Io penso” e senso interno, che avvicinerebbe il *Gemut* come esperienza concretamente operante, e non come Spirito incarnato che muove l'anima, alla sfera di sapere della psicologia razionale.²⁶ Tuttavia recuperando la nozione di animo di cui il *Geist* è principio, Kant assegna all'antropologia il luogo dell' *a priori storico*. L' *a priori* infatti nelle tre Critiche decide delle possibilità e dei limiti della conoscenza, che una psicologia empirica non può pensare; la funzione dell' *a priori* nell'antropologia consiste allora nel dare forma e limite al trascendentale rispetto ai contenuti psicologici del senso interno.

L'acquis dell'*Antropologia* rispetto alle Critiche consiste dunque nella nozione di animo che è spazio di costituzione dell'organico e che, precedendo l'operazione dello spirito nella corporeità, produce l'esperienza. Questo movimento delimita il sapere antropologico come campo della storicità, campo che origina dalla sensibilità, senza confondersi con l'oggetto di una psicologia razionale.

L'antropologia proprio perchè pragmatica è quel sa-



pere che si trova nella zona di indistinzione di ragione ed esperienza in cui è situato il *Gemut*. Esso è il “quasi trascendentale”, poichè «è e non è *Geist*».²⁷ Il *Gemut* infatti è la misura del *Geist*. In questa interpretazione dell'animo non c'è più separazione di psiche e corpo, ma osservazione nell'organico di una tessitura della materia in cui si costituisce la dinamica del movimento, la forma della vita. Qui lo Spirito non è legge né regola, e il *Gemut* non è l'essenza spirituale che dall'esterno del corpo ne regola il comportamento e l'apprendimento; ma non è neanche l'astrazione che prescrive all'organico i limiti di potenza nella passività della fisiologia. Esso è il principio immanente alla vita, in cui l'intelletto e le sintesi passive compiono il trascendentale. Il sapere antropologico assume la forma liminare di una conoscenza di ciò che non si sa, con la finalità di giustificare il rapporto tra soggetto e oggetto senza ricorrere alla facoltà di rappresentazione.

Nel *Gemut* il *Geist*, condizione del possibile infinito dell'idea, si tramuta in vita empirica, sciogliendola dal dato “per procedere oltre”. Un'antropologia è dunque possibile a condizione che il *Geist* sia compreso nel permanere di una libera autoproduzione. «È il *Geist* che apre al *Gemut* la libertà del possibile, lo strappa alle sue determinazioni e gli dona un avvenire che deve solo a sè stesso».²⁸ Un'antropologia del *Geist* si configura dunque come possibile, e forse per Kant come unica scienza possibile dell'uomo, perchè è «alla radice della possibilità di sapere», – il *Geist* essendo «...questo ritrarsi, questa invisibile e “visibile riserva” nell'inaccessibile distanza a partire dalla quale il conoscere prende posto e positività. Il suo essere è di non essere presente, delineando, con ciò stesso, il luogo della verità».²⁹ Lo Spirito si trova dunque al limite delle possibilità della natura umana che esso fonda, laddove iniziano a dissolversi le differenze categoriali, ma non empiriche,





di Ragione e Sensibilità; laddove il pensiero è espressione dell'intelletto; e infine ove si perde l' "illusione inevitabile" della rappresentazione semplice dell' "io" come anima, e quella di un'identità interiore in cui rimane confinata la mondanità di Narciso. Al contrario «la tematica dell'Antropologia...fa sì che la ricerca nella dimensione del Gemut non apra solamente a una conoscenza interiore di sé, ma che essa, spontaneamente, ecceda sé stessa...in direzione di una conoscenza dell'umano nelle forme esteriori che lo manifestano».³⁰

Il conflitto tra la tradizione metafisica dell'io, della coscienza e dell'innata autocostituzione del soggetto, e la prova di un'esteriorità eccedente la volontà individuale di sapere, si rinviene nel confronto tra Foucault e Chomsky ad Eindhoven. Laddove infatti per Chomsky siamo in presenza di «schemi altamente organizzati e molto restrittivi di cui (il bambino) dispone...che gli consente di padroneggiare conoscenze altamente organizzate...»,³¹ per Foucault questa considerazione della mente come una struttura chiusa in grado di implementarsi è effetto di un sapere, cioè di un modo di conoscere in cui l'astrazione diviene la procedura della ragione moderna. Per Chomsky questo sistema di conoscenze si chiama "linguaggio innato" o "conoscenze istintive", e la natura umana consisterebbe in una conoscenza istintiva, segnata «da quell'insieme di schemi innati che ci dà la possibilità di ricavare una conoscenza complessa e intricata a partire da dati estremamente limitati».³² Per Foucault invece è da rilevare come «all'interno della storia della conoscenza il concetto di natura umana abbia svolto essenzialmente la funzione dell'indicatore epistemologico, per definire alcuni tipi di discorso in relazione o in contrapposizione alla teologia, alla biologia o alla storia»³³; così come il concetto di vita dagli inizi del XIX secolo segna la nascita della biologia senza esserne



l'origine. Siamo di fronte alla variante moderna del problema mente-corpo, la cui indecidibilità rappresenta per Chomsky il limite della biologia. Limite che, a suo parere, potrebbe essere superato dall'elaborazione di una teoria matematica della mente, una "teoria astratta"³⁴ che abbia un riscontro empirico. Nella concreta esperienza infatti troviamo il nesso tra quel limitato numero di regole in cui per Chomsky si produce l'innata facoltà di linguaggio, e gli infiniti atti di parola.³⁵ Quel nesso ha nome creatività, che è sia il luogo di intersezione di fisico e psichico, sia la linea di differenziazione, nell'organico, tra animale ed umano. La creatività è per Chomsky questione di differenza tra l'abilità linguistica (il saper parlare del bambino), che è innata, e la struttura del mondo fisico, che, non essendo interna alla mente,³⁶ compare come mondo oggettivo nella distanza che essa assegna alla realtà esterna. Una mente individuale preesiste sia al soggetto che al mondo da essa mediato, mondo che diviene conoscenza acquisita. Da cui il progresso delle scienze, che anticipa e comprende roture e regressioni, nella costituzione lineare della razionalità e della civiltà.

In tal modo Chomsky reagisce alla linguistica strutturale e al comportamentismo, affermando l'immediatezza della mente innata, e tuttavia per far ciò deve ipotizzare un'oggettività che, a differenza della psicologia comportamentista, rimane inerte, a disposizione della creatività individuale. È quanto Foucault contesta: «Il punto sul quale non sono assolutamente d'accordo con Chomsky è quando colloca l'origine di queste regolarità...all'interno della mente o della natura umana.»,³⁷ perchè ciò presuppone una corrispondenza, una quasi simmetria tra la realtà e la struttura della mente; che insomma la natura sia confezionata per la natura umana; che il mondo stia là per essere scoperto e che le scienze si formino nell'accumulo di sapere.





La vicenda dello Spirito, nella modernità dopo Hegel, è la Storia universale che nella versione postkantiana è prodotta dall’ “animo” umano; mentre Kant non ha affatto determinato lo Spirito come l’assoluto che muove il mondo. In realtà il concetto di natura umana come invarianza nell’individuo singolo, autore di piccole e grandi scoperte, deriva dal trascinamento all’interno della mente dell’insieme di regole di costruzione degli enunciati che sono invece effetti di un’esteriorità collettiva in cui “già da sempre” e “proprio ora” sono situati soggetti e saperi.³⁸

La diatriba, scaturita dalle polemiche sull’evoluzionismo, che ha tenuto banco nella psicologia e nella sociobiologia nella prima metà dello scorso secolo, conosce qui gli effetti di un cambio di paradigma: il confronto con Chomsky lascia infatti traccia di quella rivoluzione del sapere che secondo Kuhn ha informato, intorno alla metà degli anni Sessanta, il metodo sperimentale.³⁹ Nella successiva accelerazione delle scienze della mente, soprattutto per la spinta impressa dal cognitivismo alla definizione di strutture innate della psiche, la questione delle facoltà specifiche della specie umana ha portato ad elaborare la teoria del rapporto tra vincoli interni ed esterni.⁴⁰ Il punto è che tali questioni rimangono ancora interne al campo antropologico. Il pensiero umanistico, ampliando i confini stenta ad accettare una spiegazione non filosofica dei processi cognitivi. Per questo devono essere esaminati in modalità archeologica, – se, con Foucault, – ciò che è spiegabile e conoscibile, almeno fino ad un certo punto, lo è «...al di fuori della mente umana, nelle forze sociali, nei rapporti di produzione, nello scontro di classe e così via».⁴¹

Dunque non si tratta di prendere posizione per l’innatismo della mente individuale o per il comportamentismo dei rapporti storici e sociali; bensì di considerare in quali modi e a quali condizioni la mente si serve di regole lingui-



stiche e strutture conoscitive. Tanto è vero che Chomsky in accordo con Foucault asserisce che «ogni atto di creatività scientifica dipende da due fattori: uno è rappresentato da un certo insieme di strutture costitutive della mente umana; l'altro è formato da alcune condizioni sociali e intellettuali.»⁴²

Si tratta infatti di considerare, come dimostra *L'Archeologia del sapere*, che in luogo di scienze preformate in cui la conoscenza è organizzata in strutture coerenti, formalizzate nell'accademia, abbiamo a che fare con piani di dispersione in cui l'*èpisteme*, cioè l'insieme delle conoscenze diffuse, di elementi di sapere ed elementi di senso comune, nonché di pratiche e di strumenti tecnici, si dislocano in forme di veridizione e tecniche di governo. Inoltre, per una improrogabile “spinta dal basso”, la storia non è mera successione di grandi eventi, al culmine di movimenti sotterranei e invisibili; bensì l'azione dirompente di temporalità molteplici, di forze divergenti, uomini infami, reclusi, rivoltosi, emarginati, di cui seguiamo i tentativi di liberazione e i conflitti con le forze di repressione. E i rapporti tra saperi e soggetti, tra formazioni discorsive e formazioni storiche, lungo la giuntura tra visibile e dicibile, al contrario di quanto supposto dal positivismo storicistico, non determinano un accumulo di esperienza; né lo sviluppo infinito delle civiltà, bensì roture e disfunzioni, movimenti retrogradi e devoluzioni, esodo e dismissione – laddove la forza di costrizione si esercita all'interno dei piani di libertà. Dunque, la rottura del paradigma scientifico della conoscenza possibile, ha dato luogo a quella sovversione più o meno silenziosa dei saperi e a quelle trasformazioni microfisiche dei poteri in cui si dissolve la rappresentazione della natura umana come esteriorità inaccessibile, creativa e produttiva. Con essa si dissolve l'opposizione precostituita di innato e acquisito nell'urgenza del trascendentale.





D'ora in avanti, e almeno fino alla soglia del nostro presente, la questione delle condizioni di possibilità del sapere e della scienza, della storia e del soggetto, della verità e del discorso, sono formulate sul piano dell'esperienza, in cui coesistono invarianza e variazione, unicità della differenza e singolarità della replica. E lo sono nella misura in cui riconosciamo la natura umana non come l'evento che identifica la specie per caratteri essenziali; bensì come quel dispositivo in cui sono dislocati contenuti di sapere, rapporti di potere e pratiche di soggettivazione, in cui si danno le condizioni di possibilità della verità e della storicità; condizioni che presiedono ai processi di valorizzazione.

Ciò che allora emerge ad uno sguardo retrospettivo dall'incontro di Eindhoven, non è tanto il contrasto tra la determinazione empirica della natura umana e l'innato schematismo di una mente individuale che produce conoscenza a partire da un numero limitato di regole; ma, come si evince dalle risposte di Foucault, il confronto ha per tema la questione del trascendentale, delle condizioni di esistenza di caratteri e facoltà di specie come effetti dei rapporti tra ciò che è permanente nella biografia e ciò che la modifica nell'esperienza del soggetto; e, sul piano delle scienze, tra genetica e storia, produzione e riproduzione dell'organico, *bios* e *zoè*.

La proposta "in negativo" di Foucault e quella "produttiva" e "generativa" di Chomsky non sono sullo stesso piano. Foucault, interrogandosi sulle condizioni di possibilità dell'innato che si manifesta nell'esperienza, si colloca lungo la giuntura nella quale divergono razionalismo ed empirismo; Chomsky invece, denunciando il comportamentismo, a favore di una «scienza dell'uomo, secondo le modalità utilizzate per qualsiasi altra scienza», attende all'eliminazione totale del «comportamentismo e dell'intera tradizione empirista che si trova alle sue spalle»⁴³, evi-



tando però di interrogare i modi storici di costituzione di quel campo, aperto dalla biologia agli inizi del XIX secolo.

Il piano su cui si colloca Foucault, al livello dell'archeologia della cultura, è asimmetrico rispetto a quello di Chomsky, interno alla storia del razionalismo, nella variante generativa che, nella lotta contro l'empirismo ha dimenticato gli *a priori* e con ciò la giustificazione di ciò che è innato.⁴⁴

Nel considerare invece l'*a priori storico* di una certa formazione discorsiva, di una costellazione di enunciati, di certe forme di veridizione, Foucault evidenzia, al di qua della definizione di una libertà e di una creatività attribuite ad una struttura innata o ad abitudine, come tali prese di posizione derivino dalla storia dei rispettivi conflitti che entrambe le teorie hanno sostenuto nelle diverse fasi della modernità. Foucault inoltre indica come il metodo archeologico porti ad emergenza, nell'orizzonte del trascendentale, una critica alla natura nel luogo della sua estinzione. È infatti la determinazione dell'*a priori storico* che ci consente di disporci oltre il dualismo di innato e appreso, natura e cultura; e di intraprendere una critica della modernità: «credo che in una società come la nostra il vero compito politico sia quello di criticare il funzionamento di istituzioni apparentemente neutre e indipendenti; di criticarle e attaccarle in modo tale che l'evidenza politica che, in modo sotterraneo, in esse si esercita venga smascherata e si possa combatterle.»⁴⁵

Un'archeologia delle scienze ci consente la genealogia del concetto di natura umana, in cui invariante e variazioni, permanenza e contingenza risultano effetti di una determinata formazione storica. Ed è quanto cogliamo dell'attuale costellazione neoliberale, studiata di recente da Pierre Dardot e Christian Laval nell'intreccio di razionalità e tecniche di governo in cui vivono soggetti e istitu-





zioni.⁴⁶ Infatti, a differenza che nel recente passato, oggi il piano nascosto della produzione di sapere e di ricchezza e della riproduzione dell’umano emergono in superficie e alimentano il regime di valorizzazione nella consistenza della variabilità, con la richiesta incessante di una generica flessibilità in cui l’essere “imprenditore di sè stesso” serve a sfruttare un “capitale umano” sempre disponibile.

La critica come modo genealogico, oltre le condizioni e il condizionato, risale la soggettività nella produzione di sapere, individuando i punti di attivazione e le forme con le quali si esercita il potere. Perchè le attuali forme di dominio sulla soggettività non sono semplicemente l’espressione politica dello sfruttamento economico, ma allo stesso tempo sono mezzo e condizione di possibilità della riproduzione della vita.⁴⁷ Una critica genealogica, situata al di là delle opposizioni in cui l’umano è stato conosciuto e interpretato, deve in primo luogo esercitarsi contro l’umano come essenza o solo naturale o solo macchinica; cioè occupare il luogo della morte dell’uomo. Esercitandosi come critica, la genealogia porta a compimento il ciclo dell’uomo e ritrova le condizioni di possibilità della sua esistenza preindividuale e della sua sorte; cioè chiude l’impresa archeologica ristabilendone da capo la validità, nel dissolvere l’illusione del progresso, la superstizione del futuro, per sperimentare, con Nietzsche, il pensiero dell’avvenire.

Ma questo movimento non lascia inalterato il “prima” e il “dopo”, le permanenze e le rotture; sovverte invece i valori, opera una trasvalutazione che revoca l’assoluto della morale: le idee di giustizia, pace, bene, che derivano dai rapporti di potere a cui uomini e donne sono assoggettati e per cui sono soggetti. «In una società priva di classi, non sono certo che si debba ancora ricorrere al concetto di giustizia»⁴⁸ dice Foucault nel prosieguo del confronto con Chomsky, che risponde: «Penso che esiste una base as-



soluta in cui fondare una nozione “autentica” di giustizia, che in fin dei conti corrisponde ad alcune qualità umane fondamentali», anche se «non sono in grado di parlarne in modo più preciso».⁴⁹ Ma ciò accade perché Chomsky presuppone dei valori a fondamento della natura umana, invece che una natura che produce l’assoluto dei valori. L’inversione è sintomo del processo di astrazione per cui la forma delle scienze e le scienze sociali sussistono come strumenti di potere; e la cui versione “critica” si è limitata a capovolgere la natura in storia e l’assoluto in contingenza. Invece, con Nietzsche «...ho l’impressione che l’idea di giustizia, in diversi tipi di società, sia stata inventata e fatta funzionare come lo strumento di una certa forma di potere politico ed economico, oppure come un’arma contro questo potere»⁵⁰. Ed è risalendo la genealogia della separazione di valori e storia che, nel luogo di indistinzione di natura e idea che “già da sempre” anima la variazione storica, il “proprio ora” delle tecnologie di governo vive nella destituzione della legge, nell’esodo dalla produzione e dalla costituzione.

Assumendo la natura umana come dispositivo, come esteriorità, ci disponiamo oltre l’antropologia. Ma, a partire dalla tematica kantiana, e in qualche modo riprendendone il progetto, riconosciamo l’uomo come tramonto, nella posterità e nella ripresa «di quella struttura ternaria...che caratterizza l’*Inbegriff des Daseins*: fonte, ambito, limite»⁵¹ in cui il trascendentale trova conferma nell’empirico.⁵²

E in cui l’essere umano si conferma come “allotropo empirico-trascendentale”.⁵³ La sua misura non è più l’uomo in sè, né il mondo in sè, bensì «quella struttura fondamentale del suo *Inbegriff* nell’esistenza come tutto, in cui le tre nozioni dell’impresa critica raggiungono «il livello del fondamentale».⁵⁴ «Vediamo così che il mondo non è





semplicemente fonte per una “facoltà” sensibile, ma è lo sfondo di una correlazione trascendentale passività-spontaneità; che il mondo non è ambito semplicemente per un intelletto sintetico, ma è lo sfondo di una correlazione trascendentale necessità-libertà; che il mondo non è limite semplicemente per l’uso delle Idee, ma è lo sfondo di una correlazione trascendentale ragione-spirito (Vernunft-Geist). E in questo modo, in questo sistema di correlazioni si fonda la trascendenza reciproca della verità e della libertà».⁵⁵

La mossa che sentiamo di dover proporre in un pensiero “dopo l’antropologia” consiste, a partire dalla considerazione ontologica del presente, nel dislocare la domanda sull’Uomo dal livello del fondamentale, in cui per Kant sono racchiuse le domande sull’essere, al livello dell’apparenza, laddove l’essere umano si agita sulla scena del mondo e dischiude un campo di desoggettivazione in cui divenire altro; in cui dissolve l’ “io”; in cui fa deflagrare l’identità e rompe lo specchio di Narciso che riflette il desiderio in una Legge. Perchè nel momento in cui riconosciamo la nostra felicità nel desiderio subordinato alla legge, decidiamo per il contrario della legge: per l’oltre umano. Tentiamo l’accesso a quella “notte salva” in cui per Benjamin sarebbe consistito il tutto dell’esistenza.

Che quest’epoca del tramonto, non vissuto come soglia di un presente che differisce dal passato per il declino delle essenze nelle discontinuità storiche, ma come progetto soggettivo, come volontà di potenza, in grado di far appello alle sintesi passive elevandole al rango di condizioni di possibilità della prassi. Che il tramonto avvenga non come un annuncio, né come una rivoluzione, ma come quell’evento proprio della finitudine, dipende dalla presa di posizione per l’oltreuomo: «Se la scoperta del Ritorno segna la fine della filosofia, la fine dell’uomo invece segna



il ritorno dell'inizio della filosofia. Oggi possiamo pensare soltanto entro il vuoto dell'uomo scomparso. Questo vuoto infatti non costituisce una mancanza; non prescrive una lacuna da colmare. Non è ne più ne meno che l'apertura di uno spazio in cui finalmente è di nuovo possibile pensare. L'Antropologia costituisce la disposizione fondamentale che ha governato e diretto il pensiero filosofico da Kant fino a noi. Tale disposizione è essenziale...essa tuttavia sta dissociandosi sotto i nostri occhi dal momento che cominciamo a...denunciarvi in forma critica, l'oblio dell'apertura che la rese possibile e...l'ostacolo cieco che ostinatamente si oppone a un pensiero futuro. A tutti coloro che vogliono ancora parlare dell'uomo, del suo regno, della sua liberazione...a tutte queste forme maldestre e alterate, non possiamo che contrapporre un riso filosofico, cioè, in parte, silenzioso.»⁵⁶ Da questa posizione, occupata da un soggetto allo stesso tempo privilegiato e marginale, nella misura in cui la soggettivazione del vero assume il senso della verità per l'animale dotato di linguaggio; nell'assumere questa posizione, filosofica in quanto etica, il pensiero e l'opera di Foucault ci riguardano in un senso più cogente di qualsiasi altra presa di posizione. Perchè, più o meno consapevoli che ne siamo, è il tramontare la prassi dell'esistenza, prassi in cui l'organico non si separa dal sostrato materiale della vita per formare il pensiero, ma rileva, nel presente del fenomeno, la storicità della natura e la naturale animalità dell'umano.

A partire da questa posizione, in cui risultano indistinguibili nichilismo passivo e attivo, in cui l'empirico diviene storico nella permanenza di un sapere che eccede l'essere umano, nel divenire infinito della finitudine, avvertiamo la grande lezione di Foucault.

Certo, è il soggetto che assumerà il compito di tramontare. Il singolo individuo sarà investito dalla volontà di tra-





montare; ma ciò dovrà accadere nella permanenza dell'anonimo, nelle possibilità di desoggettivazione, nel divenire altro, in cui sono comprese le *τεχναι του βιου*, la cura di sé, la pratica del dire il vero.

Ed è dunque a partire da chi viene dopo Zarathustra, dal meriggio della storia, che emerge l'archeologia del tempo presente in cui e per cui si compie la genealogia della modernità. Da questo luogo e assumendo questo punto di osservazione, bisogna prender parte all'emergere del fondo naturalmente storico, prediscorsivo e preindividuale del divenire, in cui si costituiscono le temporalità e l'organico, le fome del sapere e le forme di vita. Il soggetto è sia l'effetto di quelle formazioni discorsive in cui abita il sapere disperso di culture e tradizioni, riti ed eredità; sia le origini dei rapporti di potere e di quei "giochi di verità" in cui riconosciamo il governo di sé e degli altri, le successioni e le regressioni del dominio, ma anche l'appropriazione e l'uso della libertà nella dimensione del *comune*. È nell'emergenza di quel fondo preindividuale, a partire da una rottura dell'identità, che il pensiero è possibile. Poco importa definire questa permanenza come piano di intersezione di produzione di sapere e produzione di soggettività; e definire l'identità del soggetto come naturale o storica; o ancora, isolandone una regione, definire lo spazio del non sapere come luogo dell'inconscio o della sensibilità; ciò che importa è costatarne l'evento, coglierne il fenomeno, che non è da sempre intenzionale, ma che assume la permanenza di una forma nell'abbandono al divenire.

Alla domanda dell'antropologia "Che cos'è l'uomo?" rispondiamo con un'altra domanda che ne inverte il senso nel movimento del presente: "Che ne è del soggetto?

Quanto più infatti l'individuo si affanna a valorizzare la soggettività tanto più questa appare nella curva del tramonto. In questo movimento attribuiamo un senso al pun-



to del tempo in cui ci troviamo ma ci accorgiamo subito di quanto, come aveva asserito Spinoza, la “potenza della natura” eccede le forze umane. È in questa congiuntura, in cui la trascendenza diviene segnatura dell’immanenza, che ci riconosciamo oltreumani, destinati all’anonimato quanto più ci affanniamo a divenire soggetti, a mettere in campo l’”io” per continuare ad assumere “il posto del re” nella scacchiera in cui si gioca la competizione permanente per la vita. Negando invece la nostra potenza e affermandone la destituzione, che è la debole forza narrata da Benjamin, disattiviamo la legge nell’epoca della sua produzione. Realizziamo un sapere nel tempo della dispersione. In questa situazione Foucault è il profilo del presente che annuncia la filosofia dell’avvenire.

Note

¹ Cfr., Gilles Deleuze, *Il sapere. Corso su Michel Foucault* (1985-1986) / 1, trad.it., Ombre Corte, Verona, 2014.

² Cfr., Michel Foucault, *Le parole e le cose. Un’archeologia delle cienze umane*, trad.it., BUR, Milano, 1998.

³ Una delle testimonianze più dirette di un pensiero che si fa vita in Bataille è lo scritto su Nietzsche. Cfr., *Su Nietzsche*, trad.it., SE, Milano, 2006.

⁴ Tematizzata da Jacques Lacan, nel cui argomento troviamo ripetuta la qualificazione della natura umana proposta dall’antropologia filosofica nella prima metà del ‘900, se è vero che la psicoanalisi “avanza per scavalcare la rappresentazione, per su-





perarla dal lato della finitudine...Il desiderio non è ciò che rimane perennemente impensato nell'intimo del pensiero? E quella Legge-Linguaggio...che la psicoanalisi si sforza di far parlare, non è forse ciò in cui ogni significato acquista un'origine più remota di sé medesimo, ma anche ciò il cui ritorno è promesso nell'atto stesso dell'analisi?" (*Le parole le cose*, cit. pp. 400-401). Ma anche la distanza da quel paradigma dell'*anthropos* nell'intuizione della struttura linguistica della sua essenza: "...Attraverso un cammino assai più lungo e imprevisto siamo ricondotti nel posto indicato da Nietzsche e da Mallarmè, allorchè il primo aveva chiesto "Chi parla?" e l'altro aveva veduto scintillare la risposta nella Parola stessa». (cit., p. 409).

⁵ G. Deleuze, cit., p. 154.

⁶ Cfr., *Le parole e le cose*, p. 13.

⁷ *Id.*, cfr., p. 49 e sgg. Giorgio Agamben ha delucidato il concetto di segnatura come indice epistemologico in *Segnatura Rerum*, Bollati Boringhieri, Torino, 2008.

⁸ *Id.*, cit., p. 66

⁹ *Id.*, p. 77.

¹⁰ *Id.*, p., 139.

¹¹ *Id.*, cfr, p. 79.

¹² G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, trad.it., la Nuova Italia, Firenze, 1996, cit., "Prefazione", p.10.

¹³ Emmanuel Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico. Introduzione e note di Michel Foucault*, trad.it., PBE Einaudi, Torino, 2010; cfr, "Introduzione", p. 42. Una sintesi dell'Introduzione ad opera di Stefano Catucci è nel n1/2004 di "Forme di vita", *La "natura" della natura umana in Michel Foucault*, pp.74-85.

¹⁴ G. Agamben, *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza Editore, Vicenza, 2010. Cit. "L'idea del linguaggio", p. 35.

¹⁵ *Id.*, cit. p. 35.

¹⁶ *Le parole e le cose*, cfr., p. 137.



¹⁷ *Id.*, p. 138.

¹⁸ Cfr., Jacob Taubes, "Walter Benjamin - Un marcionita moderno", in *Il prezzo del messianesimo*, trad.it., Quodlibet, Macerata, 2000, p. 63.

¹⁹ A questo destino potrebbe sfuggire un'etnologia psicanalitica delle collettività, indicata nel capitolo X de *Le parole e le cose* come alternativa all'accentuata individualizzazione delle scienze umane.

²⁰ Cfr., G. Deleuze, F. Guattari, *Come farsi un corpo senza organi. Millepiani. Capitalismo e schizofrenia. Sez II*, trad.it., Castelvecchi Editore, Roma, 1996, p. 140 e sgg.

²¹ Ma che cosa sono le sintesi passive? In riferimento a Kant, nell'interpretazione della filosofia critica fatta da Deleuze sono le dimensioni della sensibilità che possono o meno raccogliersi nell'immaginazione, e che permangono nell'apprezzazione. Deleuze mutua tale significato dal senso analitico che Husserl aveva attribuito agli effetti di percezione nel tentativo di fondare nelle *Lezioni sulla sintesi passiva*, (trad.it, Guerini e Associati, Milano, 1993) una fenomenologia della percezione.

²² *Le parole e le cose*, cit. p. 21.

²³ *Id*, cit. p. 21

²⁴ *Id*, cit. p. 21

²⁵ E. Kant, *Antropologia*, "Introduzione", cit. pag. 40.

²⁶ *Id.*, cfr. p. 41.

²⁷ *Id.*, cit. p. 45.

²⁸ *Id.*, cit. p. 45.

²⁹ *Id.*, cit. p. 47.

³⁰ *Id.*, cit., p. 51.

³¹ Noam Chomsky, Michel Foucault, *Della natura umana. Invariante biologico e potere politico*, trad. it., DeriveApprodi Editore, Roma, 2005

³² *Id.*, cit. p. 10.

³³ *Id.*, cit. p. 13.

³⁴ *Id.*, cfr. p. 20.





³⁵*Id.*, cit. p. 32: «...se il bambino non avesse nella propria mente un concetto molto preciso di lingua, il salto induttivo dai dati empirici alla conoscenza di una lingua sarebbe altrettanto impossibile».

³⁶ *Id.*, cfr. p. 31.

³⁷ *Id.*, cit. p. 37

³⁸ Nei suoi lavori Paolo Virno ha messo in evidenza tale doppio processo, nell'intreccio della dimensione preindividuale e dell'individuazione, ove emerge la qualità della natura umana nella soglia del presente: cioè ove filosofia del linguaggio e biologia, analisi dello psichico e dell'organico si situano in una zona di intersezione che è fonte di un nuovo pensiero e una nuova ontologia del soggetto e delle relazioni. La forma della temporalità attuale, il “già da sempre” e il “proprio ora” in cui coesistono invarianza “biologica” e variazione “storica”, è qualificata da Virno come nesso significativo del capitalismo contemporaneo, laddove la generica facoltà di linguaggio è valorizzata nei singoli atti di parola in cui si esprime la prassi affettiva, lavorativa, di relazione. Non si tratta quindi di definire una potenza soggettiva e costituente che determina l'insieme delle relazioni sociali date e le possibili forme di contrasto al capitalismo; quanto di individuare, nella naturale artificialità dell'intreccio di invarianza e variazione, i modi e i luoghi in cui la facoltà di linguaggio è attivata, e quali procedure di disattivazione sono possibili.

³⁹ Thomas Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, trad. it., Einaudi Editore, Torino, 2009.

⁴⁰ Cfr., Massimo Piattelli Palmarini, Jerry Fodor, *Gli errori di Darwin*, trad. it., Feltrinelli Editore, Milano, 2012, p. 30 e sgg.

⁴¹ *Della natura umana*, cit. p. 37.

⁴² *Id.*, cit. p. 40.

⁴³ *Id.*, cit. p. 45.

⁴⁴ In quella storia della verità che Foucault ha insistito perché fosse realizzata.

⁴⁵ *Id.*, cit. p. 51.



⁴⁶ Cfr., C. Laval, P. Dardot, *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, trad.it., DeriveApprodi Editore, Roma, 2013.

⁴⁷ *Della natura umana*, cit. p. 51.

⁴⁸ *Id.*, cit. p. 67.

⁴⁹ *Id.*, cit. p. 67.

⁵⁰ *Id.*, cit. p. 67.

⁵¹ *Antropologia*, “Introduzione”, cit. p. 61.

⁵² Il “momento kantiano” dell’antropologia è stato disdetto dall’antropologia filosofica che invece di interrogare, in accordo con la storia naturale, il “principio vivificante” lo ha disdetto in favore della “mancanza”, di cui da tempo cogliamo il limite nel prescrivere una Legge al desiderio.

⁵³ *Le parole e le cose*, cit. p. 343.

⁵⁴ *Antropologia*, “Introduzione”, cit. p. 63.

⁵⁵ *Id.*, cit. p. 63.

⁵⁶ *Le parole e le cose*, cit. p. 368.

Bibliografia

Giorgio Agamben, *Segnatura Rerum*, Bollati Boringhieri, Torino, 2008

G. Agamben, *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza Editore, Vicenza, 2010

Georges Bataille, *Su Nietzsche*, trad.it., SE, Milano, 2006

Stefano Catucci, *La “natura” della natura umana in Michel Foucault*, “Forme di vita”, 1/2004, DeriveApprodi editore, Roma, 2004

Noam Chomsky, Michel Foucault, *Della natura umana. Invariante biologico e potere politico*, trad. it., DeriveApprodi Editore, Roma, 2005



Gilles Deleuze, *Il sapere. Corso su Michel Foucault (1985-1986)*
/ 1, trad.it., Ombre Corte, Verona, 2014

G. Deleuze, F. Guattari, *Come farsi un corpo senza organi. Millepiani. Capitalismo e schizofrenia. Sez II*, trad.it., Castelvecchi Editore, Roma, 1996

Michel Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle cienze umane*, trad.it., BUR, Milano, 1998

G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, trad.it., la Nuova Italia, Firenze, 1996

Christian Laval, Pierre Dardot, *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, trad.it., DeriveApprodi Editore, Roma, 2013

Massimo Piattelli Palmarini, Jerry Fodor, *Gli errori di Darwin*, trad. it., Feltrinelli Editore, Milano, 2012

Jacob Taubes, "Walter Benjamin - Un marcionita moderno", in *Il prezzo del messianesimo*, trad.it., Quodlibet, Macerata, 2000

Emmanuel Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico. Introduzione e note di Michel Foucault*, trad.it., PBE Einaudi, Torino, 2010

Thomas Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, trad. it., Einaudi Editore, Torino, 2009

Sul web:

[Dibattito Chomsky-Foucault](https://www.youtube.com/watch?v=3wfNl2LOGf8) <https://www.youtube.com/watch?v=3wfNl2LOGf8>

[Discorso e verità](http://ubu.com/sound/foucault.html) <http://ubu.com/sound/foucault.html>

[Foucault News](http://foucaultnews.com/) <http://foucaultnews.com/>

[Foucault.info](http://foucault.info/) <http://foucault.info/>

[Howison Lectures](http://www.lib.berkeley.edu/MRC/foucault/) <http://www.lib.berkeley.edu/MRC/foucault/>



bowison.html

Le Corps Lieu d' Utopies <https://www.youtube.com/watch?v=NSNkxvGlUNY>

Le parole e le cose <https://www.youtube.com/watch?v=bem1er1VJUQ>

Mal faire dir vrai Michel Foucault à l'Université Catholique de Louvain en 1981 <https://www.youtube.com/watch?v=132QZC3ovs>

Materiali Foucaultiani <http://www.materialifoucaultiani.org/>

Portal M.F. <http://michel-foucault-archives.org/>

Sorvegliare e punire <https://www.youtube.com/watch?v=9Bm3dd0D4KA> <https://www.youtube.com/watch?v=JB49i2qazTY>

The lost interview <https://www.youtube.com/watch?v=qzoOhhh4aJg>

Grandes Pensadores del siglo XX https://www.youtube.com/watch?v=NYU0_LpvYtQ

Michel Foucault - Entrevista Alain Badiou (1-2-3) - Filosofía y Psicología (Psicoanálisis) <https://www.youtube.com/watch?v=1e8Rynio0B8>

Michel Foucault por sí mismo (2003) https://www.youtube.com/watch?v=_wEsYlr5DQM

