

1. *Le metamorfosi della città di Dio*

Secondo Étienne Gilson, rispetto all'originario paradigma agostiniano si può ricostruire una storia delle "metamorfosi" della città di Dio attraverso la individuazione di una tendenza duplice e complementare, che attraversa il pensiero medioevale e moderno: da un lato dimenticando la dimensione escatologica della *civitas Dei*, dall'altro identificando la figura religiosa della *civitas terrena* con la città temporale e politica¹. Uno snodo cruciale in questo processo di progressiva "laicizzazione" dell'antitesi agostiniana fra le due *civitates* può essere colto, in epoca moderna, nel passaggio dal leibniziano *Reich der Gnade* al kantiano *Reich der Zwecke*, in cui si manifesta il consumarsi di una compiuta riduzione secolaristica di quell'antitesi, quando il primato dell'*amor*, con la sua ambivalente intenzionalità egocentrica o teocentrica, è riassorbito e trascritto entro la trama analitica della razionalità trascendentale.

Una ricostruzione rigorosa delle fonti che alimentano questo segmento cruciale dell'illuminismo tedesco, da Thomasius e Wolff fino a Kant, la dobbiamo proprio agli studi di Raffaele Ciafardone, al quale è dedicato questo volume, cui mi associo ben volentieri, in segno di gratitudine, con il presente contributo. Il mio intento è suggerire una linea esplorativa che s'interroghi intorno agli esiti dell'analitica trascendentale, ripensata in una prospettiva di massima distanza dal paradigma kantiano, comunque riconosciuto nella sua centralità imprescindibile per tutto il pensiero moderno e contemporaneo. Esemplare in proposito appare l'opera di Foucault, alla quale si vorrebbe qui riservare un'attenzione specifica, per la sua riduzione dell'*a priori* dal piano trascendentale al piano storico, che si accompagna a una radicale decostruzione della dinamica intersoggettiva, spingendo quindi la storia di queste metamorfosi – e persino dello statuto antropologico, che ne è il presupposto implicito – alla sua ultima dissoluzione.

Con Kant l'eredità della nozione agostiniana di *civitas* conosce una riscrittura in chiave trascendentale: grazie a tale prospettiva, egli può riconfigurare la dottrina leibniziana del "Regno della grazia", depurandola da qualsiasi ombra eteronoma e trasformandone in radice la struttura costitutiva d'unione sistematica, assunta come ideale regolativo nella dinamica interna della sua attuazione². Rispetto al "Regno della grazia", che Leibniz distingue dal "Regno della natura" in quanto «vi si bada soltanto agli esseri ragionevoli e al loro rapporto secondo le leggi morali, sotto il governo di un

¹ Cfr. É. GILSON, *La città di Dio e i suoi problemi*, trad. di L. Derla, Vita e Pensiero, Milano 1959; nuova ed., *Le metamorfosi della città di Dio*, a cura di M. Borghesi, Cantagalli, Siena, 2010. Sull'attenzione del pensiero contemporaneo alle implicazioni politiche dell'opera agostiniana, cfr. L. ALICI, A. PIERETTI, R. PICCOLOMINI (a cura di), *Storia e politica. Agostino nella filosofia del Novecento/4*, Città Nuova, Roma 2004

² Su questo aspetto mi permetto di rinviare al mio saggio "Regno della grazia" e "Regno dei fini": da Leibniz a Kant, in A. RIGOBELLO (a cura di), *Il "Regno dei fini" in Kant*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 1996, pp. 53-83.

sommo bene»³, nel kantiano *Reich der Zwecke* l'«unione sistematica» perde il suo statuto epistemologico-metafisico, trasformandosi nell'orizzonte delle condizioni di possibilità della vita morale.

Dietro le tecnicità speculative con le quali i due filosofi rielaborano la nozione agostiniana di *civitas caelestis* (e quindi, sia pure indirettamente, di *civitas terrena*), emerge comunque uno spostamento decisivo: l'unità vivente e organica dell'universo leibniziano si scinde dinanzi alla differenza irriducibile fra causalità naturale e volontà libera, che sottrae il soggetto morale a qualsiasi soggezione eteronoma al piano fenomenico, vincolandolo solo al dovere incondizionato di una legge formalmente pura che egli stesso si dà. L'attività sintetica *a priori*, in virtù della quale si è legislatori e insieme sottoposti alla legge morale, è ormai l'unica eredità possibile, in termini trascendentali, dell'armonia prestabilita: alla perdita dell'unità a livello metafisico corrisponde il guadagno dell'autonomia a livello morale.

Rispetto alla singolare *Gemeinschaft mit Gott* teorizzata da Leibniz, per Kant questa «unione sistematica di esseri ragionevoli mediante leggi oggettive comuni [...] è null'altro che un ideale»⁴: essa istituisce sul piano del dover essere un mondo morale in cui la purezza della legge e l'assolutezza dell'imperativo categorico postulano una libertà che attinge il nucleo noumenico più profondo della persona umana. L'autolimitazione della ragione pura, a questo punto, conferisce alla ragione pratica un «abnorme compito di supplenza teoretica»⁵, com'è stato osservato, chiamandola a misurarsi con un conflitto insanabile dell'uomo moderno con se stesso, che il pensiero romantico cercherà di conciliare, inseguendo una nuova sintesi fra natura e libertà.

La tensione che Kant si trova a fronteggiare sembra nascere da uno spostamento decisivo nel modo di tematizzare la categoria della relazione, riscontrabile nel passaggio da una relazione intesa come mero apparato categoriale di collegamento tra concetti a una forma di relazione come condizione di reciprocità interpersonale. Articolando, nella *Critica della ragion pura*, una «tavola delle categorie», Kant aveva collocato la reciprocità fra tre diverse forme di relazione (dopo inerenza e sussistenza, e dopo causalità e dipendenza), per indicare l'«azione reciproca fra agente e paziente», considerata come sinonimo di comunità (*Gemeinschaft*), quindi come una forma di «comunanza», che si esprime appunto nell'«aver qualcosa in comune»⁶, differenziandosi quindi sia dalla coincidenza sia dalla disgiunzione. Più avanti, Kant precisa di usare *Gemeinschaft*, nel senso di *commercium*, più che in quello di *communio*, quindi come «comunione dinamica», come «un reciproco influsso, cioè una reciprocità (*commercium*) reale fra le sostanze», senza la quale non si potrebbe fare esperienza della simultaneità⁷.

³ I. KANT, *Critica della ragion pura*, trad. di G. Gentile, G. Lombardo-Radice, riv. da V. Mathieu, Laterza, Bari 1969³, p. 617.

⁴ I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, in ID., *Critica della ragion pratica e altri scritti morali*, trad. di P. Chiodi, Utet, Torino 1995, p. 92.

⁵ A. RIGOBELLO, *Kant. Che cosa posso sperare*, Studium, Roma 1983, p. 47.

⁶ I. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., p. 114 nota 1.

⁷ Cfr. Ivi, pp. 220-221.

In un contesto rigorosamente analitico, la reciprocità sembra appartenere quindi unicamente alla forma del conoscere; quando invece il discorso si sposta sul piano etico, Kant introduce l'idea di un coordinamento reciproco entro una comunità ideale, che avrà appunto il suo sviluppo più esplicito nella dottrina del "Regno dei fini", strettamente connessa al riconoscimento che «la natura ragionevole esiste come fine in se stesso»⁸. Nasce da qui l'imperativo che comanda di «trattare l'umanità, sia nella tua persona sia in quella di ogni altro, sempre anche come fine e mai semplicemente come mezzo»⁹; l'«unione sistematica» di questi esseri ragionevoli mediante leggi comuni disegna, infatti, secondo Kant, «un mondo di esseri ragionevoli (*mundus intelligibilis*) come un regno dei fini, fondato sulla legislazione di tutte le persone che ne sono membri»¹⁰.

Prendendo atto di uno scarto tra la forma del conoscere e l'avvertimento dell'incondizionato, che si traduce nella categoricità dell'imperativo etico, Kant si spinge molto avanti nel riconoscere il carattere paradossale della reciprocità, ponendolo in relazione alla dignità incommensurabile della persona umana, che non può essere sottomessa ad alcun calcolo di equivalenza, tipico delle cose che hanno un prezzo; nel "regno dei fini", infatti, ognuno può essere membro, «se in esso ha il ruolo di legislatore universale e insieme è sottoposto alle leggi di esso», e capo, «se, in quanto legislatore, non è sottoposto al volere di nessun altro membro»¹¹.

Quando abbiamo a che fare con un mondo morale di persone, insomma, totalità e autonomia non soltanto non entrano in rotta di collisione, ma, oltre l'ideale analitico della "determinazione completa", s'intravede un orizzonte di trascendenza, come unica soluzione possibile del paradosso: «La fondazione di un popolo morale di Dio – si legge nella *Religione nei limiti della semplice ragione* – è un'impresa che non può essere compiuta dagli uomini, ma soltanto da Dio. Dal che non segue per l'uomo – Kant si affretta a precisare – l'autorizzazione a restare inattivo in questa impresa, lasciando fare alla provvidenza [...] L'uomo deve invece comportarsi come se gli incombesse l'onere di tutto, e solo a questo patto gli è lecito sperare che una saggezza superiore coronerà i suoi sforzi sorretti dalla buona intenzione»¹².

2. Tra analitica e dialettica

Il richiamo alle *gemeinschaftliche Gesetze*, che in Kant accompagna la definizione del "Regno dei fini", accentua dunque il senso di una condivisione comunitaria di valori fondamentali e giustifica una tensione irriducibile tra il piano di un "ideale regolativo" e quello di una "struttura trascendentale", in una reciproca integrazione, autorizzata dallo

⁸ I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., p. 87.

⁹ Ivi, p. 88.

¹⁰ Ivi, p. 97. In proposito, si può ricordare, tra l'altro, oltre all'opera già citata *Il "Regno dei fini" in Kant*, anche A. RIGOBELLO (a cura di), *Ricerche sul "Regno dei fini" kantiano*, Bulzoni, Roma 1975, e A. PIRNI, *Il "regno dei fini" in Kant. Morale, religione, politica in collegamento sistematico*, Il melangolo, Genova 2000.

¹¹ I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., p. 93.

¹² ID., *La religione nei limiti della semplice ragione*, in ID., *Critica della ragione pratica e altri scritti morali*, cit., p. 426.

stesso Kant¹³; come scrive Rigobello, «la regolatività appare costitutività [...] non per confusione di ambiti ma per l'accentuarsi di una proiezione utopica o religiosa in cui la frattura tipica dell'antropologia kantiana tende a ridursi progressivamente in un orizzonte intenzionale»¹⁴.

La tensione kantiana sembra nascere, dunque, proprio sul terreno dell'estensione dello statuto trascendentale, che – com'è noto – di per sé Kant non identifica con l'*a priori*¹⁵. Nel passaggio dal piano delle condizioni universali e necessarie del conoscere al mondo delle relazioni interpersonali (e, prima ancora, alla relazione *intrapersonale* tra il riconoscersi legislatore e insieme sottoposto alla legge), appare il limite intrinseco dell'analitica dinanzi all'irriducibile dignità della persona umana, partecipe di un mondo di relazioni interpersonali che rende «una metafisica dei costumi [...] assolutamente necessaria»¹⁶. Rispetto a tale limite, si può valutare il senso complessivo della svolta hegeliana, che si configura come un recupero dialettico della differenza tra l'uno e i molti, l'unico capace di misurarsi finalmente con il negativo.

Hegel prenderà quindi le distanze dall'ideale kantiano di una comunità della ragione, giudicando troppo astratto lo statuto trascendentale dell'intersoggettività: «Questa – scriverà a proposito di Kant – è una perfetta filosofia dell'intelletto, che rinuncia alla ragione; e se essa ha acquistato tanti amici, lo deve al fatto negativo di essersi liberata una buona volta dall'antica metafisica»¹⁷. Siamo dunque in presenza di una «buona introduzione alla filosofia», alla quale, però, «manca il negativo, il superamento del dover essere, che non è concepito»¹⁸; un superamento che Hegel cercherà di affidare a una dialettica del concreto, storicamente disvelata da una ragione capace di una sintesi kantianamente impensabile. Nel passaggio dall'analitica alla dialettica trascendentale, l'*Aufhebung* della differenza va ben oltre gli armonici equilibri della leibniziana “città di Dio”, sprigionando dentro la storia una irresistibile potenza fusionale. È grazie al riconoscimento operato dagli spiriti finiti che il *Geist* raggiunge l'autoconsapevolezza; «ma nel riconoscere che questa è la struttura delle cose – osserva

¹³ «Quando si tratta del punto di vista pratico, un principio regolativo [...] è nel tempo stesso costitutivo, vale a dire praticamente determinante» (I. KANT, *Critica del giudizio*, trad. di A. Gargiulo, riv. da V. Verra, Laterza, Roma - Bari 1992⁶, p. 273). Sottolinea questo aspetto anche A. PIRNI, *op. cit.*, p. 80.

¹⁴ A. RIGOBELLO, *Persona e comunità di persone in Kant*, in A. FABRIS, L. BACCELLI, *A partire da Kant. L'eredità della “Critica della ragion pratica”*, Franco Angeli, Milano 1989, p. 45.

¹⁵ Come sottolinea opportunamente Ciafardone, secondo Kant il trascendentale «designa l'indagine sulla ragione pura la quale scopre *che* essa possiede forme *a priori* e *come* tali forme vengono applicate o sono possibili *a priori*» (R. CIAFARDONE, *Critica della ragion pura. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2000, p. 71).

¹⁶ I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., p. 46.

¹⁷ G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, III,2, trad. di E. Codignola, G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1985, p. 339.

¹⁸ *Ivi*, p. 340.

Taylor –, al tempo stesso spostiamo il centro di gravità della nostra identità. Scopriamo che la nostra vera e fondamentale natura è di essere veicoli del *Geist*»¹⁹.

In questo modo il soggetto umano non si considera più come opposto a una natura estranea, in quanto «esso è insieme identico e opposto alla sua incarnazione»²⁰. Di conseguenza, i destini dei singoli «restano al di sotto del maestoso incedere circolare della necessità; rientrano nel dominio di quell'accidentalità interstiziale – è ancora Taylor – la cui esistenza è necessaria»²¹. Il legame intersoggettivo, che in Kant appariva sottodeterminato, riceve in Hegel una sovradeterminazione speculativa e il risultato sembra andare ben oltre gli armonici equilibri della città leibniziana, in qualche modo aperti alla trascendenza. Si pone così una seria ipoteca su ogni libero dinamismo interpersonale e si consuma una doppia riduzione: la logica hegeliana dell'*Aufhebung* azzerava non solo il dislivello kantiano fra il trascendentale e lo storico, ma anche ogni residuo di un ordine personale e interpersonale. Il medio della reciprocità diventa talmente esigente e inclusivo, fino al punto da togliersi come medio, sprigionando nella dialettica storica una irresistibile potenza fusionale, da cui non poche ideologie politiche si lasceranno tentare.

Uno dei termini fondamentali della polemica di Kierkegaard nei confronti di Hegel sarà proprio questo: la relazione logica non può assorbire e risolvere in sé la sporgenza esistenziale. La grande ambizione di Hegel è stata invece precisamente quella di far prendere alla logica il posto della metafisica, legittimando l'assimilazione dell'esistente nell'essenza, come Hegel stesso, del resto, ammette in modo esplicito: «La logica prende piuttosto il posto della *metafisica* di una volta, come di quella che era l'edificio scientifico sopra il mondo, da innalzarsi solo per mezzo di *pensieri*»²². Riconoscendo alle «forme pure del pensiero» la possibilità di penetrare la realtà nel suo complesso e quindi anche i «substrati particolari» della rappresentazione, finalmente «la logica considera queste forme libere da quei substrati, i *soggetti* della *rappresentazione*; considera la natura loro e il loro valore in sé e per sé»²³.

Gli esiti cui conduce un'articolazione trascendentale della dinamica intersoggettiva secondo il paradigma analitico di Kant o quella dialettico di Hegel restano in ogni caso irriducibilmente diversi. Il tratto che più sembra distanziarli riguarda soprattutto lo statuto personale, che conferisce alla dottrina kantiana del *Reich der Zwecke* il carattere di una singolare “anomalia epistemologica”, capace di resistere ad una compiuta rappresentazione analitica; l'orizzonte di una dignità senza prezzo eccede non solo l'ambito strumentale e “impuro” della fattualità empirica, ma anche l'unidimensionalità formale dell'*a priori*.

¹⁹ Ch. TAYLOR, *Hegel e la società moderna*, trad. di A. La Porta, Il Mulino, Bologna 1984, p. 46.

²⁰ Ivi, p. 39.

²¹ Ivi, p. 78. Cfr. in proposito anche F. CHEREGHIN, *Totalità sistematica in Kant e in Hegel*, in ID., F.L. MARCOLUNGO (a cura di), *Metafisica e modernità. Studi in onore di Pietro Faggiotto*, Antenore, Padova 1993, pp. 167-188.

²² G. W. F. HEGEL, *Scienza della logica*, trad. di A. Moni, riv. da C. Cesa, Laterza, Roma - Bari 1988³, vol. I, p. 47.

²³ Ivi, p. 48.

Un tratto, nonostante tutto, sembra però accomunare le due vie, accentuando ulteriormente le distanze dall'interpretazione agostiniana della "doppia cittadinanza": il tentativo di affidare il compito di una deduzione trascendentale della intersoggettività – analiticamente o dialetticamente intesa – a una razionalità articolata secondo il paradigma moderno della soggettività trascendentale²⁴. Nello spostamento da un'antropologia della reciprocità, che riconosce la persona umana come ontologicamente costituita dalla relazione con l'altro, a un'epistemologia della soggettività, che cerca di rappresentare la trama delle condizioni universali e necessarie di possibilità della relazione espandendo in senso intersoggettivo il paradigma cartesiano, si può cogliere il consolidarsi di una deriva impersonale, che l'abbandono dell'ottica trascendentale porterà alle estreme conseguenze.

3. *Le avventure del trascendentale*

Nel complesso fenomeno del "congedo" dalla modernità, per il quale si evoca spesso, non a torto, il tema della "crisi della ragione", l'aporia dell'intersoggettività e la crisi del trascendentale sembrano andare di pari passo, a riprova della natura irriducibile di tale nesso e della sua irrisolta problematicità. Per una sorta di continua erosione interna, si disegna il complesso percorso delle "avventure del trascendentale"²⁵, attraverso cui tale nozione è sempre meno collegata all'idea di un supremo tribunale del conoscere, per ridursi a un *a priori* debole ed esposto ad un facile autodissolvimento.

Potrebbe sembrare una forzatura addebitare tale esito a una prospettiva teoretica che si accredita come fonte intrinseca di intelligibilità; in realtà, è legittimo interrogarsi intorno a quel "percorso all'indietro" che il trascendentale, grazie alla sua applicabilità esclusivamente *a priori* e ad una considerazione genetica delle strutture conoscitive, promette di far risalire fino ad una radice originaria di senso, quando appare chiaro che tale percorso deve arrestarsi dinanzi ad una intrascendibile autoposizione. Anche Rigobello si chiede «quali conseguenze discendano da questo sguardo all'indietro, verso la fonte se questo sguardo non ha i caratteri di un supporto ontologico-metafisico»; nella purezza della forma tutta l'attività trascendentale appare come sospesa nel vuoto: «Sulla sua solida costruzione critica, al riparo del soggettivismo relativistico, si stende l'ombra del nichilismo»²⁶.

Sarebbe interessante tentare una verifica di questi esiti – certamente ardua e complessa, ma non del tutto arbitraria – nell'ambito del pensiero postmoderno (o comunque tardomoderno), sia lungo il versante della dialettica che lungo quello

²⁴ Nascono da qui, secondo Olivetti, «le difficoltà a cui va incontro il tentativo di teorizzare l'intersoggettività a partire dalla filosofia moderna della soggettività [...] Il problema del rapporto fra monade e monade delle monadi, soggetto empirico e soggetto trascendentale, coscienza empirica e coscienza trascendentale, ecc. è in realtà – egli conclude – il problema stesso di una insoddisfacente deduzione dell'intersoggettività» (M.M. OLIVETTI, *Etica comunicativa e asimmetria della comunicazione*, "Archivio di filosofia", 52 (1984), pp. 603-604).

²⁵ Cfr., fra l'altro, A. RIGOBELLO (a cura di), *Le avventure del trascendentale*, Rosenberg & Sellier, Torino 2001.

²⁶ A. RIGOBELLO, *Oltre il trascendentale*, Fondazione Ugo Spirito, Roma 1994, p. 29.

dell'analitica. Per il primo percorso si potrebbe segnalare la *Critica della ragione dialettica* di Jean-Paul Sartre, un'opera che meriterebbe da parte degli studiosi un interesse almeno pari alla straordinaria profusione di energie che il filosofo francese vi ha dedicato e soprattutto alla rilevanza dei temi che in essa sono affrontati; per il secondo percorso può essere istruttivo confrontarsi con la rilettura kantiana del trascendentale ad opera di Michel Foucault, segnata in profondità dal radicalismo di Nietzsche e quindi incamminata verso la tematizzazione – kantianamente inconcepibile – di un “*a priori* storico”. Non è possibile ovviamente in questa sede far avanzare il discorso in entrambe le direzioni; dovrò quindi accontentarmi, dopo aver segnalato l'interesse di tale confronto, di suggerire qualche approfondimento nella seconda direzione.

Per quanto riguarda l'approccio sartiano, basterà ricordare che esso fa capo ad una “ragione dialettica” che situa lo “studio dei collettivi” in una prospettiva di totalizzazione, arrestandosi dinanzi al riconoscimento di una *praxis* irriducibilmente conflittuale: «i conflitti – all'interno d'una persona o di un gruppo – sono il motore della Storia»²⁷, poiché «tutto si rivela nel *bisogno*»²⁸. La stessa dimensione della reciprocità è intimamente attraversata da un insuperabile antagonismo, che ha la sua condizione materiale nella “penuria”, frutto di una sproporzione strutturale tra bisogni e risorse, di cui l'uomo sarebbe il prodotto storico. Poiché l'urto con l'altro incide nel profondo dell'esistenza, la reciprocità torna ad essere «una struttura permanente di ogni soggetto», senza però che l'insieme di queste relazioni possa essere ricondotto alla trama ideale di una comunità d'amore o di “una città dei fini”: «non può trattarsi né di un rapporto universale e astratto – come la “carità” dei cristiani – né di una volontà *a priori* di trattare la persona in me stesso e nell'Altro come fine assoluto»²⁹. Lo impedisce, secondo Sartre, l'irriducibile materialità dell'esistere, che pone ogni incontro sotto il segno di un «furto reciproco»: «Così ognuno, limitandomi, costituisce il limite dell'Altro, a lui come a me ruba un aspetto oggettivo del mondo»³⁰.

Sulle relazioni tra gli uomini, conseguenza dialettica della loro attività, pesa dunque la vischiosità insuperabile del “pratico inerte”, rispetto alla quale anche la travolgente esperienza del gruppo-in-fusione si risolve in un instabile e raro momento di grazia, sospeso tra la zavorra della serialità e l'alienazione di ritorno della “fraternità-terrore”. È la crisi più profonda del trascendentale, che lascia dietro di sé terra bruciata, impedendo di sognare qualsiasi riparo nella clausura autoreferenziale del soggetto. L'edificio della reciprocità crolla addosso alla ragione («né la Ragione analitica [...] né la Ragione dialettica [...] possono dare ai corpi organizzati il minimo statuto d'intelligibilità»³¹), ma nello stesso tempo trascina con sé anche ogni illusione

²⁷ J.-P. SARTRE, *Critica della ragione dialettica*, trad. di P. Caruso, vol. I, Il Saggiatore, Milano 1963, p. 143.

²⁸ Ivi, p. 206.

²⁹ Ivi, p. 234.

³⁰ Ivi, p. 229.

³¹ Ivi, p. 216. Il problema viene affrontato soprattutto nel secondo tomo dell'opera, apparso postumo, dedicato all'intelligibilità nella storia e di conseguenza alla difficile ricerca di una intelligibilità della lotta: «Si l'on voulait faire de la lutte une structure

individualistica; essendo interiormente costituiti dalla lotta, gli individui non hanno più alcun riparo, né ontologico né politico: più che una pluralità di soggetti, si può parlare di una «pluralità di solitudini»³². In un certo senso, il modello agostiniano della *civitas terrena* trova qui la sua dissoluzione estrema e impietosa: la passione di assolutezza insegue un regno della libertà che ha nella storia la sua unica dimora. Unica e insieme invivibile³³.

4. Analitica della finitudine

È nota la distanza tra Sartre e Foucault, che si è tradotta in una polemica alimentata da motivazioni complesse, riconducibili a una profonda diversità di impianto speculativo. Foucault rivendica per la sua ricerca un approccio epistemologico che, pur volendo distanziarsi da ogni forma di rudimentale positivismo, risponde essenzialmente all'obiettivo di «affrancare la storia del pensiero dalla soggezione trascendentale»³⁴, anzi di «spogiarla di ogni narcisismo trascendentale»³⁵, prendendo atto di una crisi che investe proprio «quella riflessione trascendentale con cui dopo Kant si è identificata la filosofia» ed un «pensiero antropologico che subordini tutte queste domande al problema dell'essere dell'uomo, e permetta di evitare l'analisi della pratica»³⁶.

Un documento fondamentale dell'incontro di Foucault con Kant risale ai primi anni della sua formazione, quando nel 1961 egli ottiene la libera docenza: accanto alla tesi principale (la *Storia della follia*, che sarà pubblicata nello stesso anno), Foucault presenterà come tesi complementare un'accurata edizione dell'opera di Kant *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, frutto di una ricerca condotta fra il 1959 e il 1960 ad Amburgo, dove egli dirigeva l'Institut Française. L'introduzione, recentemente ripubblicata e tradotta in lingua italiana³⁷, consente di cogliere un punto di snodo cruciale per la linea di ricerca del pensatore francese: a partire dai primi anni Cinquanta, egli rilegge Kant attraverso Nietzsche e Heidegger, incominciando a concepire la doppia fisionomia, epistemologica e tematica, di quello slittamento dall'età

universelle des histoires, il faudrait prouver que le seul rapport originel des organismes pratiques avec le milieu extérieur qui les nourrit et qui les porte doit être la rareté. Tout ce que nous pouvons dire, c'est que cette démonstration n'est pas aujourd'hui possible» (ID., *Critique de la raison dialectique*, a cura di A. Elkaïm-Sartre, t. II, Gallimard, Paris 1985, p. 23).

³² ID., *Critica della ragione dialettica*, cit., p. 384.

³³ Un confronto interessante fra l'apocalisse del "gruppo in fusione" e la nozione agostiniana di *civitas Dei* è sviluppato da A. RIGOBELLO, *L'impegno ontologico. Prospettive attuali in Francia e riflessi nella filosofia italiana*, Armando, Roma 1977, pp. 38-50.

³⁴ M. FOUCAULT, *L'archeologia del sapere*, trad. di G. Bogliolo, Rizzoli, Milano 1980, p. 264.

³⁵ Ivi, p. 265.

³⁶ Ivi, pp. 266-267.

³⁷ Cfr. I. KANT, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, précédé de M. Foucault, *Introduction à l'Anthropologie*, prés. par D. Defert, Fr. Ewald, F. Gros, Vrin, Paris 2008; trad. di M. Bertani, G. Garelli, Einaudi, Torino 2010.

della rappresentazione all'età dell'antropologia, che sarà al centro dell'opera *Les mots et les choses*, concepita appunto come *Une archéologie des sciences humaines*.

La scelta dell'opera kantiana non è casuale: com'è noto, l'*Antropologia*, pubblicata da Kant solo nel 1798, presenta il risultato di corsi tenuti, nei semestri invernali, per circa trent'anni. A differenza della sua filosofia critica (che non fu mai direttamente oggetto d'insegnamento), Kant tratta nell'antropologia pragmatica dell'uomo inteso come "cittadino del mondo", inserito in un processo storico di civilizzazione, plasmato entro una trama concreta di relazioni sociali. Foucault sottolinea in modo attento questo doppio scarto nell'approccio kantiano: sia rispetto all'impianto trascendentale della critica, sia rispetto a ogni tentativo di risolvere l'antropologia in una psicologia empirica, o comunque in una conoscenza dello spirito interamente risolta al livello della natura.

Tuttavia, secondo Foucault, nell'*Antropologia* il rapporto tra l'*a priori* e il dato si capovolge rispetto alla *Critica*: nel passaggio dal piano trascendentale a quello pragmatico, la molteplicità concreta appare originariamente costituita, «già raggruppata e organizzata, avendo ricevuto le figure provvisorie o stabili della sintesi»³⁸; in altri termini, «alla *Critica*, che rappresenta l'indagine su quel che c'è di condizionante nell'attività fondatrice, l'*Antropologia* risponde con l'inventario di ciò che può essere di non-fondato nel condizionato»³⁹. Secondo Kant, «un'antropologia trattata da un punto di vista pragmatico» può essere «progettata sistematicamente e tuttavia popolare»⁴⁰; in questo modo, commenta Foucault, si ribadisce l'intenzione di cogliere una trama radicalmente determinante, inscrivendola però nella dispersione temporale: «L'originario non è il *realmente* primitivo, è il *veramente* temporale»⁴¹. L'importante è non proiettare le strutture dell'*a priori* nell'orizzonte di un cominciamento assoluto; ecco la lezione di Kant: «Ripetere l'*a priori* della *Critica* nell'originario, vale a dire in una dimensione veramente temporale»⁴².

Tematizzando il rapporto tra dispersione temporale e universalità del linguaggio, l'*Antropologia* kantiana identifica la questione dell'originario con la problematica di un mondo già dato, ponendo le premesse per quella «mescolanza impura» tra i «privilegi dell'*a priori* e il senso del fondamentale, il carattere preliminare della critica e la forma compiuta della filosofia trascendentale»⁴³. Il fatto che Kant abbia «raddoppiato lo sforzo di una riflessione trascendentale con una costante accumulazione di conoscenze empiriche sull'uomo»⁴⁴, che attesta esplicitamente l'assenza di Dio, sviluppandosi anzi «nel vuoto lasciato da questo infinito»⁴⁵, illumina la struttura stessa del problema kantiano, cioè «in che modo pensare, analizzare, giustificare e fondare la finitudine, in

³⁸ M. FOUCAULT, *Introduzione all'«Antropologia» di Kant*, in I. KANT, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, cit., p. 49.

³⁹ Ivi, p. 50.

⁴⁰ I. KANT, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, cit., p. 102.

⁴¹ M. FOUCAULT, *Introduzione all'«Antropologia» di Kant*, cit., p. 69.

⁴² Ibidem.

⁴³ Ivi, p. 80.

⁴⁴ Ivi, p. 91.

⁴⁵ Ivi, p. 90.

una riflessione che non passa per un'ontologia dell'infinito»⁴⁶. In questo dispiegarsi «indifferentemente dalla problematica del necessario a quella dell'esistenza», che confonde «l'analisi delle condizioni e l'interrogazione sulla finitudine»⁴⁷, Foucault coglie quindi la premessa per ogni futura decostruzione del campo filosofico: «Un giorno si dovrà pure considerare l'intera storia della filosofia postkantiana e contemporanea dal punto di vista di questa confusione costante»⁴⁸.

D'ora in avanti, «ogni apertura sulla regione del fondamentale – secondo Foucault – non poteva, a partire da lì, condurre a ciò che avrebbe dovuto essere la sua giustificazione e il suo senso»; di conseguenza «la problematica della *Welt* e dell'*In-der-Welt* non poteva sfuggire all'ipoteca dell'empiricità»⁴⁹. Nietzsche occuperà un posto centrale in questo sviluppo: «Quale forma di accecamento ci ha impedito di vedere che l'articolazione autentica del *Philosophieren* era di nuovo presente, e sotto una forma ben più vincolante, in un pensiero che non aveva forse esso stesso sottolineato opportunamente quel che manteneva in termini di filiazione e di fedeltà nei confronti del vecchio “cinese di Königsberg”?»⁵⁰. In fondo, nel modo stesso in cui Nietzsche teorizza un “filosofare a colpi di martello” si può cogliere, secondo Foucault, «la ripetizione autentica, in un mondo che è il nostro, di quello che costituiva, per una cultura già lontana, la riflessione sull'*a priori*, l'originario e la finitudine»; è proprio «in quel pensiero che pensava la fine della filosofia, che risiedono la possibilità di filosofare ancora, e l'ingiunzione di una nuova austerità»⁵¹.

Qui Foucault lascia intravedere chiaramente il futuro orientamento della propria ricerca, che imprimerà alla nozione kantiana di *a priori* una curvatura storica, liberandola da qualsiasi rigorizzazione trascendentale in nome dell'orizzonte intrascendibile della finitudine. Tutte le sue indagini successive, infatti, al di là delle diverse esplorazioni tematiche, saranno puntualmente suffragate da un'istanza epistemica, capace di recepire e tradurre in una nuova forma di radicalismo sistematico ogni ambigua intersezione tra domanda dell'originario e intrascendibilità della finitudine, costantemente in bilico tra Kant e Nietzsche. Ciò che impedirà alle minuziose ricognizioni di Foucault intorno alla storia della follia, della sessualità o della biopolitica di polverizzarsi in un inventario disorganico di ricerche d'archivio sarà

⁴⁶ Ivi, p. 91.

⁴⁷ Ivi, p. 80.

⁴⁸ Ivi, p. 80. In questo contesto, Foucault rileva che «Tetens aveva visto giustamente» che il rapporto tra il corpo e l'anima «poteva essere circoscritto, nell'Antropologia, solo dal punto di vista della *Physis*» (Ivi, p. 86), riconoscendo l'importanza di un autore che il lettore italiano può finalmente conoscere grazie alla preziosa edizione di Ciafardone: cfr. J.N. TETENS, *Saggi filosofici sulla natura umana e sul suo sviluppo*, a cura di R. Ciafardone, Bompiani, Milano 2008.

⁴⁹ M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 81.

⁵⁰ *Ibidem*. Il riferimento è al giudizio di Nietzsche, che nell'apofteuismo 210 dice di Kant: «anche il grande cinese di Königsberg era soltanto un grande critico» (F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, trad. di F. Masini, Adelphi, Milano 1976, p. 119).

⁵¹ M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 81.

precisamente la fedeltà a un'istanza sistematica, che rinuncia ai "privilegi dell'*a priori*", recuperandoli però entro un'analitica capace di tenere insieme l'originario e lo storico.

5. *Dalla genesi del senso alla genesi del non senso*

Non è possibile in questa sede analizzare il progressivo consolidarsi di tale impianto; può essere sufficiente, nell'economia di questo breve contributo, che intende individuare un percorso di lettura e segnalarne le implicazioni speculative, suggerire alcuni luoghi della produzione più matura di Foucault, che ne confermano la linea interpretativa di fondo. Infatti, al di là dell'aspetto più propriamente tematico, è soprattutto l'impianto epistemologico dell'indagine foucaultiana a rivelare quest'attenzione a Kant, che è nello stesso tempo una filiazione e una forzatura.

La centralità e insieme l'ambiguità di tale rilettura è attestata in modo particolare dalla nozione di *a priori* storico (o concreto), che compare già nella sua *Introduzione all'Antropologia* kantiana e che egli stesso riconosce di aver mutuato proprio da Kant, il quale vi avrebbe visto «la storia di ciò che rende necessaria una certa forma di pensiero»⁵². Come sottolinea puntualmente Sorrentino⁵³, la matrice kantiana della ricerca di Foucault si manifesta quindi proprio nel trasformare in senso storico-archeologico l'*a priori*, identificato sin dalle prime opere con le condizioni di possibilità di un sapere: dalla *Storia della follia* a *Malattia mentale e psicologia*, fino a *Nascita della clinica*, ad esempio, l'analisi è rivolta alla individuazione dell'«*a priori* concreto» dell'esperienza medica moderna, ossia delle «condizioni che definiscono, colla sua possibilità storica, il dominio della sua esperienza e la struttura della sua razionalità»⁵⁴.

Nell'opera *Le parole e le cose*, tale approccio è ormai pienamente delineato; il confronto con Kant aiuta ad esplicitare la frattura profonda che segna la nascita dell'età moderna: nel venir meno di ogni trasparenza tra l'ordine delle cose e quello delle rappresentazioni si determina una divaricazione tra filosofia trascendentale e scienze della vita, mentre si sviluppa una coscienza epistemologica dell'uomo come tale, posto nello stesso tempo come oggetto e soggetto di un sapere possibile⁵⁵. Proprio a partire dal pensiero di Kant, quindi, da quando cioè l'infinito non è più dato, sorge l'*analytique de la finitude* e l'uomo assurge ad una sorta di *doublet empirico-transcendental*, in una

⁵² M. FOUCAULT, *Les monstruosités de la critique*, in ID., *Dits et écrits*, a cura di D. Defert. F. Ewald, vol. II, Gallimard, Paris 1994, p. 221. Debbo questa annotazione a V. SORRENTINO, *Il pensiero politico di Foucault*, Meltemi, Roma 2008, p. 34, che ricostruisce attentamente questi aspetto (cfr. pp. 31-38).

⁵³ Cfr. Ivi, pp. 34-35.

⁵⁴ M. FOUCAULT, *Nascita della clinica*, a cura di A. Fontana, Einaudi, Torino 1969, p. 10.

⁵⁵ «Probabilmente – scrive Foucault – non è possibile conferire valore trascendentale ai contenuti empirici, o spostarli verso una soggettività costituente, senza dar luogo, almeno silenziosamente, a un'antropologia, cioè a un modo di pensiero in cui i limiti di diritto della conoscenza (e quindi di ogni sapere empirico) sono al tempo stesso le forme concrete dell'esistenza, così come vengono offerte proprio in questo sapere empirico medesimo» (M. FOUCAULT, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, trad. di E. Panaitescu, Rizzoli, Milano 1967, p. 269).

«duplicazione empirico-critica con cui si tenta di far valere, in quanto fondamento della propria finitudine, l'uomo della natura, dello scambio e del discorso»⁵⁶.

Riemerge quindi, in modo ancora più esplicito, il tentativo di addebitare allo stesso Kant una equivoca sovrapposizione fra il piano empirico e quello trascendentale. L'interrogativo della *Logica* («Che cosa è l'uomo?»⁵⁷), che richiama e integra le tre note domande formulate da Kant nella prima *Critica*⁵⁸, già ricordato da Foucault⁵⁹, ora è ulteriormente richiamato come esempio di tale sovrapposizione; nonostante l'intento kantiano di separare l'empirico e il trascendentale, egli «effettua, di nascosto e anticipatamente»⁶⁰, una commistione fra i due piani. Ed anche se «l'Antropologia costituisce forse la disposizione fondamentale che ha governato e diretto il pensiero filosofico da Kant fino a noi»⁶¹, si può individuare già in Nietzsche il primo sforzo di sradicamento dall'antropologia; uno sradicamento che Foucault intende ribadire e radicalizzare, opponendo un «riso filosofico, cioè, in parte, silenzioso» a tutte quelle «forme di riflessione maldestre e alterate» che pretendono ancora di «parlare dell'uomo, del suo regno, e della sua liberazione»⁶².

Infatti, nell'analisi della finitudine l'uomo «è uno strano allotropo empirico-trascendentale, dal momento che è un essere tale che in esso verrà acquistata conoscenza di ciò che rende possibile ogni conoscenza»⁶³. Nel costituirsi di questo strano oggetto-soggetto sulla soglia della modernità, Foucault non vede però uno statuto antropologico che dischiude uno scenario metafisico, ma semplicemente il luogo di una duplicazione empirico-trascendentale, in cui i contenuti empirici della conoscenza rimandano in se stessi, attraverso una via “archeologica”, alle condizioni che li rendono possibili. Nasce da qui un doppio percorso d'analisi: l'uno, che si situa nello spazio del corpo e si sviluppa «come una sorta d'estetica trascendentale», consente di elaborare una natura della conoscenza umana; l'altro, invece, attraverso lo studio delle illusioni consente di elaborare una storia della conoscenza umana e può dunque funzionare «come una sorta di dialettica trascendentale»⁶⁴. Oscillando tra Comte e Marx, tra riduzione positivista e tensione escatologica, il pensiero moderno avrebbe quindi cercato ingenuamente di elaborare un discorso «la cui tensione mantenesse separati l'empirico e il trascendentale, consentendo tuttavia di mirare all'uno e all'altro contemporaneamente», essendo i due approcci «archeologicamente indissociabili»⁶⁵.

⁵⁶ Ivi, p. 367.

⁵⁷ Cfr. I. KANT, *Logica*, a cura di L. Amoroso, Laterza, Roma - Bari 1990, p. 19

⁵⁸ Cfr. ID., *Critica della ragion pura*, A 805, B 833, trad. di G. Gentile, G. Lombardo-Radice, riv. da V. Mathieu, vol. II, Laterza, Bari 1969³, p. 612.

⁵⁹ Cfr. M. FOUCAULT, *Introduzione all'«Antropologia» di Kant*, pp. 55 ss. Sul rapporto tra Foucault e Kant, e in particolare su questo aspetto, cfr. B. HAN, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, Millon, Grenoble 1998, pp. 10-13 e 31-79

⁶⁰ M. FOUCAULT, *Le parole e le cose* cit., p. 366.

⁶¹ Ivi, p. 368.

⁶² Ibidem.

⁶³ Ivi, p. 343.

⁶⁴ Ivi, pp. 343-344.

⁶⁵ Ivi, p. 345.

Secondo Foucault, tuttavia, una vera alternativa non è offerta nemmeno dall'analisi del vissuto, sviluppatasi come un tentativo «di restaurare la dimensione dimenticata del trascendentale», scongiurando «il discorso ingenuo d'una verità ridotta all'empirico, e il discorso profetico che promette ingenuamente, da ultimo, l'avvento, entro il campo dell'esperienza, di un uomo»; neppure in questo caso, infatti, si eviterebbe l'ambiguità di «un discorso di natura mista», cercando di «far valere, nell'uomo, l'empirico come trascendentale». La «vera contestazione», secondo Foucault, che qui scopre finalmente le proprie carte, nasce da una domanda «aberrante», che «consisterebbe nel chiedersi se veramente l'uomo esiste»⁶⁶. Siamo, infatti, «a tal punto accecati dalla recente evidenza dell'uomo, da non aver nemmeno più serbato nel nostro ricordo il tempo tuttavia poco remoto in cui esistevano il mondo, il suo ordine, gli esseri umani, ma non l'uomo»⁶⁷. D'altro canto, proprio Nietzsche ci avrebbe insegnato che l'uomo era ormai scomparso da tempo «e che il nostro pensiero moderno sull'uomo, la nostra sollecitudine per lui, il nostro umanesimo dormivano serenamente sulla sua rombante inesistenza»⁶⁸. Non resta, allora, che aprire gli occhi sulla fragilità di un'illusione: «Noi che ci crediamo legati ad una finitudine che appartiene solo a noi e che ci apre, attraverso il conoscere, la verità del mondo, non dovremmo forse ricordarci che siamo legati al dorso d'una tigre?»⁶⁹.

Siamo ancora una volta posti dinanzi a una singolare forma di «kantismo senza soggetto trascendentale»⁷⁰, secondo la definizione che Ricoeur dà dello strutturalismo e che, in questo caso, può essere estesa pure a Foucault; anche secondo Viola, egli «non si chiede chi noi siamo, ma come possiamo conoscere ciò che in effetti siamo»⁷¹. Assistiamo così a uno spostamento decisivo della domanda trascendentale, che si sviluppa e si differenzia in rapporto non più a una scienza della natura, bensì a un'esistenza muta, eppure sempre pronta a parlare, in cui l'uomo è «il soggetto d'un linguaggio che da millenni si è formato senza di lui, il cui sistema gli sfugge, il cui

⁶⁶ Ivi, p. 346. Lo stesso Foucault ha riconosciuto il «cambiamento notevole» che si è registrato in Francia nella riflessione teorica, tra gli anni Cinquanta e Settanta, quando «un'importanza sempre meno rilevante è stata attribuita all'esperienza immediata, vissuta, intima degli individui; in compenso, una crescente importanza è stata accordata ai rapporti tra le cose, alle culture diverse dalle nostre, ai fenomeni storici, ai fenomeni economici» (ID., *Il potere, una bestia magnifica*, in *Biopolitica e liberalismo*, trad. di O. Marzocca, Medusa, Milano 2001, p. 76); cita quindi al riguardo le opere di Lévi-Strauss e Lacan, collocando in questa linea anche le proprie ricerche: «anziché fare l'introspezione, l'analisi di me stesso, l'analisi della mia esperienza vissuta, mi sono gettato a capofitto nella polvere degli archivi» (Ivi, p. 77).

⁶⁷ ID., *Le parole e le cose*, cit., pp. 346-347.

⁶⁸ Ivi, p. 347.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, trad. di R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, Jaca Book, Milano 1977, p. 66.

⁷¹ F. VIOLA, *Natura umana e biopolitica*, in M. SIGNORE (a cura di), *Natura ed Etica*, Pensa MultiMedia, Lecce 2010, p. 80.

senso dorme d'un sonno quasi invincibile entro le parole che, per un istante, egli stesso fa scintillare col suo discorso»⁷².

Ne *L'Archeologia del sapere*, dove prevalgono questioni di metodo, non a caso un intero capitolo è dedicato alla nozione di “*a priori* storico”, connessa a quella di “archivio”. Foucault ammette l'«effetto un po' stridente» che nasce dalla giustapposizione fra i due termini, precisando di voler designare con tale espressione un «*a priori* che non sia condizione di validità per dei giudizi, ma condizione di realtà per degli enunciati». L'uso di «questo termine un po' barbaro» serve quindi per «spiegare gli enunciati nella loro dispersione, in tutte le faglie aperte dalla loro non coerenza, nel loro reciproco sovrapporsi e sostituirsi, nella loro simultaneità che non è unificabile e nella loro successione che non è deducibile»⁷³. In tal senso, «questo *a priori* non sfugge alla storicità: non costituisce una struttura intemporale al di sopra degli avvenimenti», ma si definisce come «l'insieme delle regole che caratterizzano una pratica discorsiva»; insomma un sistema delle discorsività, che «non è soltanto il sistema di una dispersione temporale», ma «esso stesso un insieme trasformabile»⁷⁴.

Nel passaggio dal discorso come “documento”, vale a dire come segno che rimanda al segreto dell'origine, al discorso come “monumento”, cioè come insieme di pratiche non ulteriormente riducibili nella loro pura dispersione storica, l'analisi dell'archivio rappresenta pur sempre «una regione privilegiata», anche se ormai in senso capovolto: non più per cogliere un'identità originaria, ma per riconoscere un'insuperabile dispersione. Tale analisi, infatti, «ci distacca dalle nostre continuità; dissipa quella identità temporale in cui amiamo contemplarci per scongiurare le fratture della storia; spezza il filo delle teleologie trascendentali; e laddove il pensiero antropologico interrogava l'essere dell'uomo o la sua soggettività, essa fa brillare l'altro e l'esterno»⁷⁵. Stabilisce in questo modo «che noi siamo differenza, che la nostra ragione è la differenza dai discorsi, la nostra storia la differenza dei tempi, il nostro io la differenza delle maschere»⁷⁶.

Sarebbe interessante cercare di esplorare il senso di questa linea interpretativa negli ultimi sviluppi della ricerca di Foucault, dove l'impianto epistemologico postkantiano è sempre meno esplicitato, ma puntualmente confermato nei suoi risultati applicativi. Kant continua ad essere ricordato come il filosofo che ha insegnato «all'uomo che non può conoscere la totalità del mondo»⁷⁷, si legge nel celebre corso intorno alla *Nascita della biopolitica*, tenuto al “Collège de France” nel 1978/79. Foucault porta ormai questa tesi fino alle estreme conseguenze, dichiarando di voler assumere l'eredità

⁷² M. FOUCAULT, *Le parole e le cose*, cit., p. 348.

⁷³ ID., *L'archeologia del sapere*, cit., p. 170.

⁷⁴ Ivi, p. 171. Com'è noto, Foucault dà a questo sistema di enunciati il nome di “archivio”, intendendo l'archivio come «*il sistema generale della formazione e della trasformazione degli enunciati*» (Ivi, p. 174).

⁷⁵ Ivi, p. 175.

⁷⁶ Ivi, pp. 175-176.

⁷⁷ M. FOUCAULT, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, trad. di M. Bertani, V. Zini, Feltrinelli, Milano 2007², p. 232.

kantiana in senso storicista e nietzschiano⁷⁸. Tale eredità appare chiaramente sottoposta a una doppia riduzione: sia trascrivendo in senso storico l'*a priori*, sia destrutturando in senso archeologico ogni tentativo di legittimare il primato del soggetto, a livello empirico o trascendentale. Ormai l'interesse del filosofo è volto «al sapere concepito come *esperienza*, ossia come pratica in cui si vengono a costituire tanto il soggetto quanto l'oggetto»⁷⁹.

Un'esemplificazione interessante ci è offerta da un altro passaggio tratto da questo corso, quando Foucault riconosce all'economia politica, e al paradigma dell'*homo œconomicus* in cui s'incarna, la funzione di «critica della ragione di governo», dove il termine “critica” va assunto «nel suo senso specifico e filosofico». Subito dopo, Foucault aggiunge: «Anche Kant [...] avrebbe detto all'uomo che non può conoscere la totalità del mondo. Ma qualche decennio prima, l'economia politica aveva detto al sovrano: neppure tu puoi conoscere, neppure tu sei in grado di conoscere la totalità del processo economico»⁸⁰. Come dire: anche l'*homo œconomicus* agisce, in una rete di relazioni di potere, come una sorta di *a priori*, capace cioè di sgomberare il campo da una sovranità eteronoma, generando un proprio ambito applicativo, sul quale esercitare la propria “tecnologia governamentale” (in questo caso la società civile, come in altri ambiti di ricerca la follia, il crimine o la sessualità...). Certamente, tutto questo ormai non avviene più in un cielo rarefatto di conoscenze pure, ma entro una dinamica concreta di pratiche storiche; tuttavia, dissolvendo il rimando ad un potere superiore, come pure a qualsiasi positività naturale, l'emergere dell'*homo œconomicus* è semplicemente un'altra tappa di quell'“analitica della finitudine” in cui si dissolve la promessa di un innalzamento a un orizzonte di secondo livello – genetico o archeologico – del trascendentale rispetto all'apriorico.

In questo senso, dunque, l'eredità kantiana continua a pesare sul pensiero di Foucault: impedendo, come ho già detto, il disperdersi delle sue ricerche in una congerie di dati informi e inutilmente eruditi, ma soprattutto imprimendo alla ricostruzione storica un sigillo di radicalità epistemica e un carattere ultimativo di perentorietà. Il confronto con Kant e Nietzsche (accanto ad altri autori, a cominciare da Heidegger) giustifica in Foucault il “valore aggiunto” dell'analitica rispetto alla mera analisi; paradossalmente, lo spostamento dell'*a priori* dal trascendentale allo storico non indebolisce l'intento speculativo dell'autore, ma al contrario lo estremizza in negativo. Se Kant, per Foucault, è soprattutto colui che, grazie al trascendentale, ha liberato il campo epistemico da qualsiasi ontologia dell'infinito, ponendo in modo irreversibile le premesse per un'analitica della finitudine, la rielaborazione in senso

⁷⁸ Foucault si considera «molto più storicista e nietzschiano» di Habermas, il cui problema principale sarebbe «di trovare un modo trascendentale di pensiero che si opponga ad ogni forma di storicismo» (ID., *Spazio, sapere e potere*, in *Biopolitica e liberalismo*, cit., p. 185). Pur condividendo la preoccupazione habermasiana, che mette in guardia contro il rischio di cadere nell'irrazionalità, secondo Foucault è però «altrettanto pericoloso affermare che ogni discussione critica di questa razionalità ci esponga al rischio di scivolare nell'irrazionalità» (Ivi, p. 183).

⁷⁹ V. SORRENTINO, *op. cit.*, p. 22.

⁸⁰ M. FOUCAULT, *Nascita della biopolitica*, p. 232.

storico-archeologico dell'*a priori* ad opera di Foucault azzera ogni dislivello fra trascendentalità e storia, spingendo tale analitica verso esiti radicalmente impersonali e nichilistici.

Assumendo la linguistica a paradigma epistemologico della propria ricerca, Lévi-Strauss ha potuto affermare che «dietro ad ogni senso si dà un non senso»⁸¹, in quanto il senso «proviene sempre dalla combinazione di elementi che non sono essi stessi significanti»⁸². In Foucault questo esito sembra confermato, assumendo – se possibile – un carattere speculativamente ancora più esigente e radicale. Secondo Kant, si può chiamare «filosofia trascendentale», come ci ricorda Ciafardone, «il sistema di tutte le conoscenze pure *a priori* che scaturisce dalla critica della ragione condotta con metodo trascendentale». Di questa scienza, continua Ciafardone, «la critica concepisce il piano *architettonico*, cioè l'unità sistematica»; in quanto è in grado di evidenziare le condizioni di possibilità della conoscenza *a priori*, tale idea di una filosofia trascendentale potrebbe anche essere considerata come «un conoscere *a priori* intorno alla conoscenza *a priori*»⁸³. In Foucault, l'*a priori* appare dichiaratamente liberato da questa possibilità di lettura trascendentale alla “seconda potenza”; tuttavia l'esclusione programmatica di tale rimando (come pure l'azzeramento di qualsiasi implicazione di ordine valutativo o normativo) conferisce comunque all'*a priori* una funzione di catalizzatore di senso, che l'ancoraggio storico accredita in senso antimetafisico e insieme antinaturalistico: oltre la follia, il crimine, la sessualità o la società civile non sta un senso originario, e nemmeno uno strato naturale dell'esistere, ma una rete anonima di pratiche e di tecniche di potere che generano il proprio oggetto.

La funzione kantiana del trascendentale viene quindi come trasferita all'*a priori*, che, dopo aver consumato ogni residuo di ordine personale, alla fine rischia di consumare persino la differenza tra fenomeno e noumeno! In questo senso l'*a priori* storico (come unica pratica filosofica possibile) spinge la sua carica di totalizzazione metastorica ad un esito insuperabilmente nichilistico: le verità ultime restano «le tecniche di potere orientate verso gli individui e destinate a guidarli in modo continuo e permanente»⁸⁴. Se ogni epoca ha il suo archivio anonimo in un *a priori*, è legittimo chiedersi se qui non sia tacitamente all'opera una sorta di *a priori* di tutti gli *a priori*, che iscrive l'analitica della finitudine, con la sua trama visibile di pratiche storiche, in un insuperabile orizzonte ultimo di precomprensione, che assegna lo stesso compito a tutte le ricerche: «risalire a processi ben più remoti se si vuole capire come ci siamo lasciati prendere nella trappola della nostra stessa storia»⁸⁵.

Fra le “avventure” del trascendentale, si può dunque annoverare, oltre alla sua “esistenzializzazione”, cioè alla ricerca di un contatto ravvicinato con la sfera del vissuto, anche una sua “storicizzazione”, cioè il trasformarsi in una fonte di senso culturale, sullo sfondo di un non senso metaculturale. Uno scarto al quale non sembra

⁸¹ C. LÉVI-STRAUSS, *Strutturalismo e filosofia del senso*, in P. RICOEUR, *La sfida semiologica*, a cura di M. Cristaldi, Armando, Roma 1964, p. 325.

⁸² Ivi, p. 324.

⁸³ R. CIAFARDONE, *Critica della ragion pura*, cit., p. 72.

⁸⁴ M. FOUCAULT, *Omnes et singulatim*, in *Biopolitica e liberalismo*, cit., p. 111.

⁸⁵ *Ibidem*.

estraneo il progressivo prevalere di un'ottica impersonale: la relazione tra le persone (come la relazione tra le parole e le cose) diventa una variabile storica di un gioco inarrestabile di composizione e scomposizione, entro una trama analitica di istituzioni e di pratiche, attraverso le quali si disegna la epocalità dell'episteme.

A questo punto il non senso, almeno in quanto si presenta come la verità ultima di ogni senso storicamente definito, sembra insediarsi entro la storia con le ambizioni di un hegelismo rovesciato, che annuncia lo smascheramento definitivo di ogni illusione trascendentale. Attraverso una strada opposta a quella di Sartre, in quanto cerca di raggiungere per via "archeologica" l'origine vuota e impersonale del senso, l'esito alla fine appare straordinariamente simile: dopo la eliminazione della città di Dio, anche per Foucault, come in Sartre, non esiste propriamente nemmeno la città degli uomini!

Lo spazio della finitudine lasciato vuoto da Kant diventa, in un certo senso, ancora più vuoto: in Kant la filosofia trascendentale libera il campo della ricerca del fondamento da qualsiasi ontologia dell'infinito, in Foucault l'ambigua declinazione dell'*a priori* storico libera il campo dell'*episteme* da qualsiasi residualità trascendentale. Dopo aver svolto egregiamente il proprio compito in funzione antimetafisica e antinaturalistica, il trascendentale cede il passo allo storico, ma quest'ultimo atto è solo apparentemente indolore: dopo aver requisito per sé l'unica competenza possibile intorno alla genesi del senso, l'estinzione del trascendentale porta con sé la stessa estinzione del senso, riproponendo quindi in negativo il suo primato; ma questa volta non può scendere in campo nemmeno l'etica per una qualche forma di supplenza speculativa, né ci si può appellare alla dignità senza prezzo della persona umana, per poter alzare lo sguardo oltre il recinto insuperabilmente finito della storia, verso un *mundus intelligibilis*, e meno che mai verso una qualsiasi forma di *respublica noumenon*.