

Quodlibet Studio

Lavoro critico 24

Diego Donna

Dispersione Ordine Distanza

L'Illuminismo di Foucault Luhmann Blumenberg

Quodlibet

Prima edizione: ottobre 2020

© 2020 Quodlibet srl

Via Giuseppe e Bartolomeo Mozzi, 23 - 62100 Macerata

www.quodlibet.it

Stampa a cura di NW srl presso lo stabilimento di Legodigit srl - Lavis (TN)

ISBN 978-88-229-0523-9 | e-ISBN 978-88-229-1134-6

La collana «Quodlibet Studio. Lavoro critico» è a cura di **Ciro Tarantino**.

I testi della collana sono sottoposti a un sistema di valutazione anonima e paritaria.

Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Filosofia e Comunicazione, Alma Mater Studiorum - Università di Bologna.

Indice

7	Introduzione
	I. Non essere più governati
18	1. L'Antropologia pragmatica di Kant
30	2. Dispersione dei sistemi, nascita e morte dell'uomo
41	3. Guerra e contratto
57	4. Foucault con Marx?
69	5. Non essere più governati
86	6. Un'ontologia storica di noi stessi. <i>Aufklärung</i> e critica
	II. Potere funzione complessità
102	1. Illuminismo sociologico. Per farla finita con il pensiero vetero-europeo
119	2. Né cause né effetti. Causalità ontologica <i>versus</i> equivalenza funzionale
128	3. Decisione, diritto, sovranità
141	4. Impotenza del potere. La democrazia fra amministrazione e protesta
161	5. I paradossi del sistema educativo
176	6. Dall'analitica della finitudine all'autoreferenza sistemica
	III. Ragione e mito
186	1. Autoaffermazione e naufragio
199	2. <i>Creatio e conservatio</i>
204	3. Autoconservazione, inerzia, <i>conatus</i>
208	4. Ermeneutica dell'Illuminismo e leggibilità del mondo
225	5. Fabbisogno di tempo, storia, infelicità
239	6. Assolutismo della realtà e riattivazione del mito
251	Bibliografia

Introduzione

L'Illuminismo porta a compimento l'estraneazione¹

Sapere aude!, «abbi il coraggio di servirti della tua intelligenza»². Rispondendo alla domanda *Che cos'è l'Illuminismo?*, Immanuel Kant sintetizza nel 1784 la normatività speculativo-pratica di un intero secolo: l'Illuminismo è quel periodo della storia che nel principio dell'uso pubblico della ragione riconosce la propria unicità rispetto al passato. Appaiono lontani i tempi in cui Ernst Cassirer, nei suoi celebri studi su *Filosofia dell'Illuminismo*, pretendeva di raccogliere i progetti e le tensioni di questo movimento «partendo da un unico centro» per «farne apparire il vero significato storico»³. Segnato da periodizzazioni controverse e da confini geografici plurali, l'Illuminismo europeo genera fra Sei e Settecento una proliferazione di modelli teorici e dottrine filosofiche che interrogano, da prospettive diverse e spesso in conflitto, lo statuto della conoscenza e dei suoi limiti, la relazione fra Stato e religione, l'origine del potere e del linguaggio, assumendo varie fisionomie a seconda dei contesti che ne semantizzano il termine⁴.

Sul piano filosofico gli interpreti del Novecento si dividono fra chi legge l'Illuminismo come un periodo chiuso della storia, chi come

¹ G.W.F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito* (1807), trad. it. a cura di G. Garelli, Torino, Einaudi, 2008, p. 324.

² I. Kant, *Che cos'è l'Illuminismo?* (1784), trad. it. di G. Solari e G. Vidari, in N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu (a cura di), *Scritti Politici*, Torino, Utet 1998, p. 541.

³ Cfr. E. Cassirer, *La filosofia dell'Illuminismo*, trad. it. di E. Pocar, Firenze, La Nuova Italia, 1944, p. 8.

⁴ Per la nascita degli "Illuminismi nazionali" si veda C. Borghero, *Interpretazioni, categorie, finzioni. Narrare la storia della filosofia*, Firenze, Le Lettere, 2017, pp. 1-40, 277-438.

un progetto incompiuto, chi ancora come una categoria eterna del pensiero. Che cosa resta della funzione architettonica della ragione invocata da Kant? Che cos'è l'Illuminismo: epoca del trionfo della ragione o risposta a quell'età di crisi che Charles Baudelaire porrà sotto la cifra del transitorio e del contingente?⁵ Martin Heidegger condanna l'essenza della ragione negli effetti del dominio tecnico sulla terra, divenuta a sua volta fondo di sfruttamento⁶. Max Horkheimer e Theodor W. Adorno si interrogano sugli esiti irrazionali della civiltà moderna assumendo l'Illuminismo come paradigma della condizione antinomica o dialettica dell'intera ragione occidentale⁷. Le contraddizioni della ragione sono sia epistemologiche (l'obiettivo di penetrare la natura dei fenomeni e l'astrattezza dei modelli scientifici) che etiche (la tensione a una soggettività libera e consapevole e la deriva del razionalismo strumentale). Pensiero calcolante e dominio tecnico-scientifico sono i "miti" cui l'uomo moderno si sacrifica, come anticamente si sacrificava al fato: il totalitarismo è l'antiragione che nasce dalla ragione stessa, la degradazione della natura come effetto disumanizzante dello scientismo positivista. Sullo sfondo, la sostanziale svalutazione dell'Illuminismo: le sue teorie della conoscenza ridotte a «intellettualismo astratto»⁸, le diverse sensibilità culturali appiattite sulle due uniche matrici dello scientismo e del positivismo.

⁵ Cfr. Ch. Baudelaire, *Il pittore della vita moderna*, § IV: *La modernità* (1859), in Id. *Scritti sull'arte*, trad. it. di G. Guglielmi, E. Raimondi, Torino, Einaudi, 1992, p. 288. Sulla scorta delle riflessioni di Baudelaire, le immancabili interpretazioni di Walter Benjamin e Georg Simmel. Cfr. D. Frisby, *Frammenti di modernità: Simmel, Kracauer, Benjamin* (1985), trad. it. di V. Livini, Bologna, il Mulino, 1992. Per un'analisi delle diverse varianti ermetiche dell'Illuminismo come età di crisi si veda il recente contributo di: S. Veca, *Pensare l'Illuminismo*, in M. Mori, S. Veca (a cura di), *Illuminismo. Storia di un'idea plurale*, Roma, Carocci, 2019, pp. 239-260. Sullo statuto ambivalente dell'idea di progresso nell'età dei Lumi, fra trionfo e crisi della ragione: M. Spallanzani, *Le triomphe de la raison s'approche. L'Encyclopédie et les révolutions de l'esprit humain*, in O. Bloch (a cura di), *L'idée de révolution: quelle place lui faire au XXI^e siècle?*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2009, pp. 43-63.

⁶ Cfr. M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik* (1953), in *Vorträge Und Aufsätze, Gesamtausgabe*, 7, Frankfurt am Main, Klostermann, 1975, pp. 15-21 sgg. Per la critica di Heidegger alla tecnica si veda il recente lavoro di G. Imbriano, *Il lavoro e le cose. Saggio su Heidegger e l'economia*, Macerata, Quodlibet, 2019.

⁷ Cfr. M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (1947); trad. it. di R. Solmi, *Dialettica dell'Illuminismo*, Torino, Einaudi, 1963.

⁸ Nel commento di J. Hyppolite (*Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Aubier, 1946, p. 418), la pura inteliezione è «cette puissance du négatif qui anime la conscience de soi».

Già Hegel, del resto, ben prima dei teorici della “fine delle grandi narrazioni” o del “tramonto dell’Occidente”, inscriveva la sensibilità illuministica nel più generale processo di estraneazione della cultura, culminante nella pura intellesione (*reine Einsicht*): «occupata in queste faccende negative, la pura intelligenza realizza nel contempo se stessa e produce l’oggetto suo proprio: *l’essenza assoluta* incooscibile e *l’utile*»⁹. L’intelletto finito dà a se stesso la propria legge restando ancorato all’esperienza; la ragione speculativa è identità di razionale e reale, risoluzione dialettica delle opposizioni (fenomeno-noumeno, sensibile-sovrasensibile, finito-infinito) che il criticismo kantiano lascia irrisolte. La fede che i *Philosophes* contestano si è intanto tradotta in una «scienza di Dio», in tutto analoga al razionalismo astratto che vorrebbe criticarla. Rivolta contro la fede e il «regno dell’essenza», l’intelligenza estraneata è «coscienza della quiete uguale a se stessa»¹⁰. Il pensiero critico andrà risolto nel pensiero dialettico come storia cosciente dell’umanità e conquista del sapere assoluto:

Quella leggerezza in campo etico e religioso, e poi quella superficialità e banalità nel campo del sapere che si chiamava Illuminismo (*Aufklärung*), hanno francamente riconosciuto la loro impotenza e riposta la loro ambizione nel mettere radicalmente in dimenticanza gli interessi più alti; da ultimo, la cosiddetta filosofia critica ha fornito una buona coscienza a questo non-sapere l’eterno e il divino [...]. Non sapere il vero e conoscere soltanto il manifestarsi di ciò che è temporale e contingente – conoscere soltanto ciò che è *vano*, questa *vanità* è quella che si è diffusa nella filosofia¹¹.

Tre fra i massimi studiosi novecenteschi delle strutture concettuali della modernità – Michel Foucault, Niklas Luhmann, Hans Blu-

⁹ G.W.F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, cit., pp. 324-325.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (1830), trad. it. di V. Cicero, Milano, Bompiani, 2015, p. 447. Nelle parole di T. Pinkard [*La filosofia tedesca 1760-1860. L’eredità dell’Idealismo* (2002), trad. it. di M. Farina, Torino, Einaudi, 2014, p. 288], Hegel a stento nasconde il proprio disprezzo verso la «linea linea post-kantiana che sfocia in un tale auto-assorbimento individualistico». Sulla contrapposizione fra illuminismo e anti-illuminismo alla luce delle due eredità – kantiana e hegeliana – si veda M. Mori, *L’illuminismo e la Germania contemporanea. Hegel versus Kant*, in L. Cataldi Madonna, P. Rumore (a cura di), *Kant und die Aufklärung. Akten der Kant-Tagung in Sulmona* (24-28 März 2010), Hildesheim, Zürich, New York, Olms, 2011, pp. 21-33.

menberg – tentano di superare le posizioni principali del dibattito sull'eredità dell'Illuminismo smontando l'impianto umanistico che ha dominato il sapere filosofico, antropologico, storico, e proponendo metodi d'analisi che superino le declinazioni postilluministe della critica alla modernità. Senza cedere alle seduzioni irrazionalistiche del pensiero debole o postmoderno¹², i tre autori rifiutano anche il ritorno ai valori umanistici cui si ispira la razionalità del discorso pubblico caldeggiato da Jürgen Habermas¹³.

Ragionando sul rapporto fra temporalità storica e critica filosofica, Michel Foucault ritiene che la domanda «che cos'è l'*Aufklärung*» racchiuda non tanto il senso di un'epoca – quella che generalmente si fa corrispondere alla nascita del mondo borghese e della scienza moderna, con i suoi apparati tecnici – quanto le premesse teoriche della modernità stessa, intesa come facoltà di domandare in «qualsiasi momento» quale sia il rapporto fra «potere, verità e soggetto»¹⁴. La questione inaugurata da Kant rinvia alla modernità come problema filosofico: moderno è il luogo di una riflessione critica permanente sul modo di essere, di pensare e di agire che dà senso all'adesso in cui siamo tutti coinvolti. Nel suo commento a *Che cos'è l'Illuminismo?* il filosofo francese assume il *Sapere aude!* come archetipo di una decisione da prendere su noi stessi. Nel 1984, a distanza di due

¹² Si pensi alla Francia, con J.-F. Lyotard [*Il postmoderno spiegato ai bambini* (1986), trad. it. di A. Serra, Milano, Feltrinelli, 1987], o all'Italia con G. Vattimo, *Etica dell'interpretazione*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1989; *La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura post-moderna*, Milano, Garzanti, 1985. Cfr. anche il volume curato da G. Mari, *Moderno, post-moderno. Soggetto, tempo, sapere, nella società attuale*, Milano, Feltrinelli, 1987, il quale comprende, fra gli altri, i contributi di B. Accarino, R. Bodei, S. Givone e G. Vattimo. Per il riferimento al cosiddetto «pensiero debole» ci limitiamo a segnalare i contributi di A. Dal Lago, P.A. Rovatti, *Elogio del pudore. Per un pensiero debole*, Milano, Feltrinelli, 1990. Per la critica alla sensibilità «post-moderna»: C.A. Viano, *Va' pensiero. Debolezza e indeterminazione nel pensiero debole*, «Rivista di filosofia», LXXXVI, 1, 1984, ora in *Va' pensiero. Il carattere della filosofia italiana contemporanea*, Torino, Einaudi, 1985; P. Rossi, *Paragone degli ingegni moderni e post-moderni*, Bologna, il Mulino, 2009, p. 164.

¹³ Cfr. J. Habermas, *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985, pp. 4-5; trad. it. di E. Agazzi, *Il discorso filosofico della modernità*, Roma-Bari, Laterza, 1988, pp. 3-4.

¹⁴ M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung*, Conférence prononcée par Michel Foucault le 27 mai 1978, devant la Société Française de Philosophie, «Bulletin de la Société française de Philosophie», 84, 2, 1990, pp. 35-63; trad. it. a cura di P. Napoli, *Illuminismo e critica*, Roma, Donzelli, 1997, p. 51.

secoli esatti dal monito kantiano, Foucault definisce moderno quel modo d'essere storico che si dà per differenza dal proprio passato e si interroga sulla problematicità di tale congedo¹⁵. L'*Aufklärung* diventa l'emblema di un ripiegamento attivo su di sé, un *souci de soi*, culminante nella decisione di «non essere governati», o nell'*art de n'être pas tellement gouvernés*¹⁶. Tale decisione non termina in un «Soggetto» della conoscenza e della storia: le pratiche discorsive e i sistemi di potere non sono in relazione dialettica con alcuna essenza dell'uomo¹⁷, al punto che Alex Honneth leggerà il progetto foucaultiano nei termini di una «dissoluzione teorico-sistemica» della *Dialettica dell'Illuminismo* di Max Horkheimer e Theodor W. Adorno¹⁸.

Una netta distanza dal pensiero negativo della Scuola di Francoforte contraddistingue anche la riflessione filosofica e politica del giurista e sociologo tedesco Niklas Luhmann, il quale elabora una *Sociologia dell'Illuminismo* interamente giocata sulla nozione di razionalità sistemica. Come per Foucault, anche per Luhmann la razionalità dei Lumi non si riduce a un'epoca storica determinata, coincidendo piuttosto con lo sforzo dell'intera scienza occidentale per ridurre la complessità del mondo. L'attualità del presente, tematizzata da Michel Foucault come esercizio critico da compiere su se stessi, diventa nella logica dei sistemi il risultato di prestazioni selettive. Il «tempo nuovo» (*Neuzeit*) dell'Illuminismo si condensa in una «legittimazione mediante procedure», ovvero l'insieme di prestazioni

¹⁵ Cfr. M. Foucault, *What is Enlightenment?*, in P. Rabinow (a cura di), *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, pp. 32-50, in *Dits et écrits. 1954-1988*, Edition établie sous la direction de D. Defert et F. Éwald, 4 voll., Paris, Gallimard, 1994 [DÉ], IV, pp. 562-578. Si veda anche *Qu'est-ce que les Lumières?* (Extrait du cours du 5 janvier 1983, au Collège de France), «Magazine littéraire», 207, mai, 1984, pp. 35-39; DÉ, IV, pp. 679-688; entrambi gli interventi sono raccolti con il titolo *Che cos'è l'Illuminismo?*, trad. it. di S. Loriga, in A. Pandolfi (a cura di), *Archivio Foucault*, 3, 1978-1985, *Estetica dell'esistenza, etica, politica*, Milano, Feltrinelli, 1998, pp. 217-232, 253-261.

¹⁶ Cfr. M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique?*, cit., pp. 37-38.

¹⁷ M. Foucault, *Foucault étudie la raison d'État*, entretien avec M. Dillon, trad. fr. di F. Durand-Bogaert, «Campus Report», 12° année, 6, 1979, pp. 5-6; DÉ, III, p. 803: «Entre la violence et la rationalité il n'y a pas d'incompatibilité. Mon problème n'est pas de faire le procès de la raison, mais de déterminer la nature de cette rationalité qui est si compatible avec la violence. Ce n'est pas la raison en général que je combats. Je ne pourrais pas combattre la raison».

¹⁸ A. Honneth, *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985; trad. it. di M.T. Sciacca, *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, Bari, Dedalo, 2002, pp. 219-224.

funzionali che decide la conservazione del sistema sociale. La costruzione di senso e di verità è legittimata da procedure selettive, unico strumento di riduzione della complessità.

La complessità non va intesa come mero aggregato di parti, né come un sistema astratto di relazioni, ma come l'insieme di azioni che stabilizzano il flusso temporale degli eventi entro un sistema: il «senso» risulta da un processo selettivo, inscritto in una rete di rimandi; è la «complessità temporalizzata»¹⁹ da ciascun sistema nell'atto di elaborare la differenza dal proprio ambiente. Evento e temporalizzazione sono così due facce della stessa medaglia in un «mondo» che non è la totalità delle cose (*universitas rerum*), ma il punto cieco o la condizione inosservabile della «possibilità stessa di osservazione, ovvero di ogni distinzione di distinzioni»²⁰. Il mondo non è un aggregato, ma il correlato dell'insieme di relazioni che in esso hanno luogo: il «mondo è il correlato dell'unità di ciascuna forma; oppure ciò che, come *unmarked space*, viene tagliato da una cesura», vale a dire da una distinzione²¹. Non diversamente Foucault, sulla scorta di Nietzsche, inserisce l'evento in una pratica genealogica o di *événementialisation*²². Praticare un'«ontologia dell'attualità» significa liberare gli eventi da strutture o formalizzazioni astratte: l'evento è un processo di temporalizzazione o soggettivazione che produce la storia per differenza rispetto al passato; il problema è rintracciare nella contingenza che *nous a fait être ce que nous sommes* la possibilità di essere altrimenti²³.

¹⁹ N. Luhmann, *Soziale Systeme. Grundrisse einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984; trad. it. di A. Febbrajo, R. Schmidt, *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, Bologna, il Mulino, 1990, p. 151.

²⁰ N. Luhmann, *A Redescription of Romantic Art*, «MLN», 3, 1996, p. 517.

²¹ N. Luhmann, R. De Giorgi, *Teoria della società*, Milano, FrancoAngeli, 1999, p. 49. Cfr. anche *Beobachtungen der Moderne*, Opladen, Westdeutscher, 1992; trad. it. di F. Pistolato, *Osservazioni sul moderno*, Roma, Armando, 1995, pp. 39-42.

²² Cfr. M. Foucault, *Table ronde du 20 mai 1978*, in M. Perrot, *L'impossible prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIXe siècle*, Paris, Seuil, 1980, pp. 40-56; DÉ, II, pp. 839-853; Nietzsche, *la généalogie, l'histoire*, in M. Foucault (a cura di), *Hommage à J. Hyppolite*, Paris, PUF, 1971, pp. 145-172; DÉ, II, p. 141. Cfr. J. Revel, *Foucault, une pensée du discontinu*, Paris, Mille et une nuits, 2010, pp. 92-103.

²³ La «logica del senso», riprendendo i termini di Gilles Deleuze [*Logica del senso* (1969); trad. it. di M. De Stefanis, Milano, Feltrinelli, 1975] è cristallizzazione di eventi generativi di differenze. Per le possibili chiavi di lettura della logica deleuziana dell'evento si veda R. Ronchi, *Gilles Deleuze. Credere nel reale*, Milano, Feltrinelli, 2015. Fondamen-

Sebbene Michel Foucault e Niklas Luhmann non siano in diretto contatto, i loro progetti di ricerca si prolungano l'uno nell'altro con esiti diversi. L'archeologia dei sistemi di Foucault e l'*Illuminismo sociologico* di Luhmann contestano l'orientamento «vetero-europeo», per usare un termine luhmanniano, della filosofia e delle scienze sociali. Con la sua analisi dei «sistemi di dispersione» Foucault indaga la parabola della razionalità moderna, archeologia e genealogia si rovesciano con Luhmann in una strategia sistemica, volta a elaborare costruttivamente la complessità. La teoria dei sistemi si offre come l'autochiarificazione stessa dell'Illuminismo: l'indagine verte sui meccanismi evolutivi della società – il sistema operativamente chiuso della comunicazione. Dalla genealogia dei «sistemi terminali» del sapere, o *systèmes de dispersion*, Foucault ricava la parabola dell'idea di uomo in quanto prodotto delle «scienze umane»; proclamata la «morte dell'uomo» e ricostruite le tappe di un'*analytique de la finitude*, l'individuo diviene con Luhmann il mezzo attraverso cui la società funzionalmente differenziata opera in ciascuno dei suoi sottosistemi – politica, economia, educazione, diritto, ecc. – decidendo fra possibilità equivalenti.

In questo plesso di riflessioni sullo statuto della temporalità, il Settecento è il secolo cruciale in cui la priorità ontologica dell'essere rispetto all'agire perde significato: l'essere realizza se stesso come compito²⁴ e il lessico della sostanza si rovescia in quello della funzione²⁵. L'induzione scientifica di stampo newtoniano è integrata a un nuovo programma sperimentale nei campi della fisica, della biologia, dell'economia e della grammatica, fino alla morfologia più complessa dei sistemi storici e politici. Foucault interroga l'esponenziale aumento di complessità sociale fra XVIII e XX secolo, la teoria luhmanniana

tale per il concetto di evento nelle filosofie post-strutturaliste il rinvio alla riflessione di Luis Althusser: *Sul materialismo aleatorio*, trad. it. a cura di V. Morfino, L. Pinzolo, Milano, Unicopli, 2000. Per l'approfondimento della concezione althusseriana della storia come discontinuità radicale, che influenzerà le posizioni di Foucault, si veda V. Morfino, *La temporalità plurale tra Bloch, Gramsci e Althusser*, in M. Gatto (a cura di), *Marx e la critica del presente*, Torino, Rosenberg e Sellier, 2020, pp. 91-104.

²⁴ G. Agamben (*Opus dei. Archeologia dell'ufficio. Homo Sacer* II, 5, Torino, Bollati Boringhieri, 2012, p. 117) legge nell'intreccio di essere e prassi il destino dell'etica occidentale: l'«essere si indetermina nella prassi e l'agire si sostanzia in essere».

²⁵ Cfr. E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Berlin, 1910; *Sostanza e funzione*, trad. it. di E. Arnaud e G.A. De Toni, Firenze, La Nuova Italia, 1973.

dei sistemi ne è l'autochiarificazione, che fa della distinzione fra sistema e ambiente il perno dell'auto-organizzazione sistemica. Liquidando ogni trascendenza comunicativa, la democrazia diventa il termine medio fra le esigenze opposte della sicurezza e della complessità.

Hans Blumenberg è il filosofo tedesco che rilegge la dialettica fra ragione e mito, denunciata dai Francofortesi, nel segno di una circolarità virtuosa: la ragione è essa stessa mito in quanto strumento delle prestazioni simboliche, istituzionali e normative con cui l'uomo, l'essere caratterizzato dall'*actio per distans*, tenta di dare ordine alla complessità del mondo. Filosofo impegnato nel dibattito tedesco sulla «secolarizzazione»²⁶, Hans Blumenberg concepisce l'«autoaffermazione» del soggetto moderno non come un processo di emancipazione che attende di essere completato – un «progetto incompiuto», per dirla con Jürgen Habermas – né come «secolarizzazione» dell'escatologia cristiana, teoria con cui Karl Löwith, sulla scorta di Carl Schmitt, interpreta la modernità come precipitato mondano della ricerca cristiana di salvezza. La riflessione di Hans Blumenberg insiste piuttosto sullo stesso problema di Michel Foucault e Niklas Luhmann: in che modo pensare una progettualità filosofica e politica se il decorso temporale si è ridotto a una mera accumulazione di eventi, priva di ordine e finalità?

Conquistare il futuro secondo una serie di tappe progressive: finché tale schema d'azione ha tenuto – o come filosofia scientifica della natura, da Bacon a Comte, o come filosofia e scienza della storia, da Hegel a Marx – la fisionomia plurale dell'Illuminismo e il «gioco» della libertà umana potevano essere inquadrati secondo uno sviluppo «continuo e costante»²⁷. Alla perdita dell'idea di storia come progetto segue la trasformazione del senso della realtà: le

²⁶ Questi sono i temi destinati ad accendere in Germania un lungo dibattito, sulla scia delle tesi di Carl Schmitt, coinvolgendo figure di spicco come Leo Strauss, Karl Löwith, Eric Voegelin, Reinhart Koselleck.

²⁷ I. Kant, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784), in *Scritti Politici*, cit., p. 123. Nelle parole di Denis Thouard [*Blumenberg et l'herméneutique de la lecture. Phénoménologie de la culture et philologie du monde*, in D. Donna, P. Schiavo (a cura di), *Ragione e mito. Hans Blumenberg e la costituzione della razionalità moderna*, «dianoia. Rivista di filosofia», 27, 2018, p. 14], che rilegge la crisi del senso storico attraverso l'impianto metaforologico di Blumenberg: «L'homme est un être de culture. La culture, cet art du détournement, qui comprend aussi bien l'ascèse théorique, aide à vivre, à surmonter la peur élémentaire, à coexister avec ses propres démons».

possibilità umane, scrive Blumenberg, si erano scoperte inadeguate rispetto all'«assolutismo teologico» tardo medievale; la razionalità dei moderni risponde con un programma esistenziale basato sull'autoaffermazione dell'uomo e sul riconoscimento della contingenza radicale del mondo²⁸. Nell'*Archeologia del sapere* Foucault definisce «dispersione temporale» questa condizione che «fa brillare l'altro e l'esterno» stabilendo che «noi siamo differenza, che la nostra ragione è la differenza dei discorsi, la nostra storia la differenza dei tempi, il nostro io la differenza delle maschere. Che la differenza non è origine dimenticata e sepolta, ma quella dispersione che noi siamo e facciamo»²⁹.

Michel Foucault, Niklas Luhmann e Hans Blumenberg rispondono alla crisi che investe le filosofie della storia ridefinendo così lo statuto della temporalità: il primo grazie a un intervento «genealogico» di ispirazione nietzscheana che sovverte l'impianto concettuale dello storicismo; il secondo con una teoria sistemica della società, offerta come autochiarificazione dell'Illuminismo stesso; il terzo liberando l'«autoaffermazione» della razionalità moderna da ogni legittimazione esterna, teologica o secolarizzata, e riabilitando la funzione mitopoietica delle immagini e delle metafore che fissa il decorso temporale in unità di senso.

Dispersione, ordine, distanza sono gli elementi di un'ermeneutica dell'Illuminismo che risponde alla crisi innescata dall'irrazionalismo novecentesco senza ricadere nell'alveo della tradizione umanistica. In che modo rilanciare un impegno per la ragione al di là degli esiti distruttivi della razionalità moderna? La posta in gioco è comprendere non solo lo statuto dell'«età nuova», ma la stessa realtà umana, quel «legno storto»³⁰ di cui già Kant ricordava il carattere contingente e aperto.

²⁸ Cfr. H. Blumenberg, *Die Sorge geht über den Fluß*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987; trad. it. di B. Argenton, *L'ansia si specchia sul fondo*, Bologna, il Mulino, 2005; *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos*, in M. Fuhrmann (a cura di), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, München, Fink, 1971; trad. it. a cura di G. Leghissa, *Il futuro del mito*, Milano, Medusa, 2002, pp. 63 sgg.

²⁹ M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, pp. 155-165; trad. it. di G. Bogliolo, *L'archeologia del sapere*, Milano, Rizzoli, 1994, pp. 175-176.

³⁰ I. Kant, *Idea di una storia universale*, cit., p. 130.

Questo volume raccoglie i risultati del lavoro di ricerca compiuto nell'ambito del progetto internazionale di ricerca *Herméneutique des Lumières* (FNS-Sinergia).

Per il sistema di riferimento in nota:

– la prima citazione delle opere dei tre autori considerati (Foucault, Luhmann, Blumenberg) contiene i dati bibliografici completi sia dell'edizione originale che della traduzione italiana dei testi, qualora entrambe siano utilizzate nelle successive note. Le citazioni porteranno il nome puntato, cognome dell'autore e le prime parole del titolo dell'opera originale o tradotta, a seconda dell'edizione utilizzata.

– Gli studi vengono riportati in nota nella sola edizione originale quando non siano citati in edizioni tradotte.

I.

Non essere più governati

Chiedersi che cosa sia l'Illuminismo, sostiene Michel Foucault al Collège de France nel commento del 1983 al celebre testo di Immanuel Kant, significa chiedersi che cosa accade nel nostro presente¹. La domanda del filosofo di Königsberg si converte in una riflessione più generale sullo statuto della modernità: in senso etico e politico, essere «moderni» indica una condizione che travalica le periodizzazioni storiche traducendosi in un «evento filosofico». Sulla scorta di Friedrich Nietzsche, Max Weber e la Scuola di Francoforte, cui Foucault dichiara di ispirare la propria ricerca², il «moderno» non va più pensato in antitesi a ciò che è trascorso, né si risolve nelle coppie concettuali antinomiche su cui la tradizione filosofica ha semantizzato la temporalità: vecchio e nuovo, passato e presente, contingente ed eterno. La modernità non risulta dalla dialettica con il passato, ma dalla decisione di produrre un taglio nel tempo:

Si vede emergere un nuovo modo di porre il problema della modernità, non più in un rapporto longitudinale con gli antichi, ma in quello che potrebbe esser chiamato un rapporto “sagittale” con la propria attualità [...] La *Aufklärung* è un periodo, un periodo che formula da sé il suo motto, il suo precetto, e che dice quello che deve fare, sia rispetto alla storia generale del pensiero, sia rispetto al suo presente e alle forme di conoscenza, di sapere, di ignoranza, di illusione in cui essa può riconoscere la sua situazione storica [...] Non si tratta di un'analitica della verità, ma di quella che potrebbe essere definita un'ontologia del presente, un'ontologia di noi stessi³.

¹ M. Foucault, *What is Enlightenment?*, cit., p. 562.

² Cfr. *ibid.*

³ M. Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo?*, cit., pp. 255-256, 261.

Questo è il gesto filosofico che a partire da Kant inaugura per Foucault la modernità: un'«interrogazione», o una rinnovata conoscenza di sé. La critica è il modo d'essere o la postura che definisce l'esistenza dell'uomo come libertà di «pensare altrimenti». La teoria della conoscenza si incarica di ridefinire i rapporti fra sensibilità e ragione, imponendosi come scienza architettonica contro l'ontologia; non più luogo naturale di manifestazione della verità, la ragione «critica» se stessa come istanza formale o «tribunale» che chiede di giustificare i nostri discorsi e le pretese di validità delle nostre azioni. Una nuova politica della ragione antepone le esigenze dell'argomentazione razionale ai privilegi dell'autorità; la costruzione dello spazio pubblico è affidata a un diritto cosmopolitico, ispirato a un ideale di emancipazione, che dovrà fare i conti con i tempi lunghi della storia e gli egoismi irriducibili della natura umana.

Questo atteggiamento «critico», commenta Foucault, culminerà nella volontà di «non essere più governati»⁴. Non è un «anarchismo», ma la decisione di sottrarsi alla presa delle tecniche di governo: questo significa vivere criticamente.

1. *L'Antropologia pragmatica di Kant*

Nella vicenda intellettuale di Foucault, il momento del criticismo kantiano porta con sé il segno di una rottura o di una discontinuità, la stessa che agli occhi del filosofo dà inizio all'età moderna. La modernità è *Aufklärung*, ossia l'uscita (*une sortie, une issue*) dallo stato di minorità che l'uomo deve imputare a se stesso e, positivamente, «creazione» della sua autonomia. Questo *ethos* filosofico inaugura un'interrogazione sul presente, sul modo d'essere storico e sulla costruzione di noi stessi come soggetti autonomi. È un «compito» che coinvolge tutti, ma non ha alcuna pretesa universalistica, innestandosi semmai sulle modalità sempre specifiche e singolari che ineriscono alla costituzione degli individui. La ricerca foucaultiana si concentra su questi processi secondo tre assi – epistemologico, etico, politico – che ridefiniscono la nozione kantiana di «trascendentale».

⁴ Cfr. M. Foucault, *Illuminismo e critica*, cit., p. 40.

Foucault affronta il problema del «trascendentale» nel suo *Mémoire de DES* dedicato a *La constitution d'un transcendantal historique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, redatto sotto la guida di Jean Hyppolite nel 1949. La nozione di «campo trascendentale» sarà approfondita grazie all'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* di Kant, di cui Foucault cura l'edizione francese (1964). Kant aveva definito l'Illuminismo a partire dalla nozione essenziale di «limite»: su queste basi, il metodo archeologico e genealogico foucaultiano indaga i rapporti di potere entro cui appaiono idee, enunciati e azioni. L'acquisizione della temporalità come struttura trascendentale e come limite dell'esistenza umana sarà attualizzata in una critica del presente, orientata alla «creazione permanente» di noi stessi. Per questo il confronto con Kant sarà essenziale negli ultimi interventi di Foucault, in particolare *Che cos'è l'Illuminismo?* (1984) chiude l'arco di una ricerca vastissima: dall'archeologia delle scienze umane alla genealogia dei sistemi di disciplinamento e produzione della soggettività moderna.

*

Nella tesi del 1961 dedicata all'*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, frutto degli studi condotti da Foucault ad Amburgo, il filosofo indaga, sotto la guida di Jean Hyppolite e attraverso il filtro di Edmond Husserl e Martin Heidegger, l'intreccio fra teoria della conoscenza ed etica. Questi sono gli anni in cui vengono gettate le basi della riflessione antropologica esplicitata nel sottotitolo a *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*. Il fatto che Kant abbia «raddoppiato lo sforzo di una riflessione trascendentale con una costante accumulazione di conoscenze empiriche sull'uomo»⁵, confermando così l'assenza di Dio ed evolvendo nel «vuoto lasciato da questo infinito»⁶, esplicita per Foucault la struttura della domanda fondamentale, ovvero «in che modo pensare, analizzare, giustificare e fondare la finitudine in una riflessione che non passi più attraverso un'ontologia dell'infinito»⁷.

⁵ Cfr. I. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, précédé de M. Foucault, *Introduction à l'Anthropologie* (1964), prés. par D. Defert, Fr. Ewald, F. Gros, Paris, Vrin, 2008, p. 10. n. 16; trad. it. di M. Bertani, G. Garelli, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, Torino, Einaudi, 2008, p. 91.

⁶ Ivi, p. 90.

⁷ Ivi, p. 91. «En ce sens – scrive Jean Leclercq – le texte kantien sur les Lumières apparaît comme le prototype de la démarche et le cœur de la démarche critique». *Effectivité*

Kant presenta già i temi su cui insisterà la meditazione foucaultiana: determinare non come è fatto l'uomo («punto di vista fisiologico»), ma ciò che l'uomo può e deve fare per costruire se stesso. «La conoscenza fisiologica dell'uomo – scrive Kant – si propone di indagare ciò che la natura fa dell'uomo, la pragmatica ciò che l'uomo, in quanto essere libero, fa o può fare di se stesso»⁸. Nella rilettura di Foucault, il compito filosofico che l'antropologia di Kant ci lascia in consegna è afferrare la forma concreta dell'esistenza umana superando la divaricazione fra l'io puro della sintesi (la prima *Critica*) e il mondo noumenico della libertà. D'altronde, se il richiamo a un «pensiero della finitudine» è ancora lo spazio della nostra indagine, il problema del kantismo consiste nell'esser ripiombato in un sonno dogmatico che confonde l'empirico e il trascendentale: «la configurazione antropologica della filosofia moderna consiste nello sdoppiare il dogmatismo, nel ripartirlo su due livelli che reciprocamente si sostengono e si limitano: l'analisi pre-critica di ciò che un uomo è nella sua essenza, diviene l'analitica di tutto ciò che può essere generalmente dato all'esperienza dell'uomo»⁹. In altre parole, la realizzazione etica dell'uomo è vincolata allo scioglimento di un problema teoretico-pratico: il confronto fra il regno della natura e quello della libertà. In questo nesso prendono forma l'inchiesta critico-trascendentale e il lavoro storico-antropologico. Per Foucault occorre individuare un termine medio fra ragion pura e ragion pratica:

Ecco alcuni punti fermi, che si trovano proprio al livello dell'*Antropologia*, e che suggeriscono la linea di tendenza che le è propria. All'inizio, come testi-

et réflexivité historiques: Foucault lecteur de Qu'est-ce que les Lumières?, in L. Bianchi, J. Ferrari, A. Postigliola (a cura di), *Kant et les Lumières Européennes*, Paris, Vrin; Napoli, Liguori, 2009, p. 335. Sul tema del trascendentale in Foucault, si veda, tra la vasta mole di studi: P. Amato, *Ontologia e storia. La filosofia di Michel Foucault*, Roma, Carocci, 2011, pp. 43-72; P. Cesaroni, *La questione del trascendentale nell'archeologia di Michel Foucault*, in G. Rametta (a cura di), *Metamorfosi del trascendentale. Percorsi storici tra Kant e Deleuze*, Padova, Cleup, 2008, pp. 261-300; B. Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault: entre l'historique et le transcendantal*, Grenoble, Millon, 1998; C. Koopman, *Historical Critique or Transcendental Critique in Foucault. Two Kantian Lineages*, «Foucault Studies», 8, 2010, pp. 100-112.

⁸ I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, in P. Chiodi (a cura di), *Scritti Morali*, Torino, Utet, 1970, p. 541.

⁹ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 332; trad. it. di E. Panaitescu, *Le parole e le cose*, Milano, Rizzoli, 1988, p. 367.

moniano i *Collegentwürfe*, essa si dispiegava nella suddivisione stabilita tra la natura e l'uomo, la libertà e l'utilizzazione, la scuola e il mondo. Il suo equilibrio è ora trovato nella loro unità riconosciuta, senza che questa sia mai rimessa in questione. Essa esplora una regione in cui libertà e utilizzazione sono già intrecciate nella reciprocità dell'uso. [...] Tocchiamo qui il punto essenziale: l'uomo, nell'*Antropologia*, non è né *homo natura* né soggetto puro di libertà; è preso all'interno delle sintesi già operanti del suo legame con il mondo¹⁰.

Alle tre domande di Kant – Che cosa posso sapere? Che cosa devo fare? Che cosa mi è concesso sperare? – se ne aggiunge una quarta fondamentale: che cos'è l'uomo? L'interpretazione che Foucault offre dell'antropologia pragmatica va in direzione di un superamento della dialettica fra determinismo e libertà, fra piano descrittivo e piano normativo. A questo compito può assolvere solo una filosofia che sia erede di Kant, ma al tempo stesso libera dai vicoli ciechi in cui è caduta la tradizione post-kantiana: il dogmatismo speculativo da un lato, il positivismo empirista delle scienze dall'altro. Già Kant, secondo Foucault, scorge al di là della «propedeutica» o dell'«architetonica della ragion pura» un'altra «verità critica sull'uomo». Questo nucleo antropologico-critico, destinato ad accompagnare e «liquidare»¹¹ la *Critica* stessa, passa attraverso due vettori: una nuova regolazione del rapporto fra sensibilità e intelletto, che eccede l' "Io puro" della sintesi, e il tema dell'«auto-affezione» dell'io, frutto del *Gemüt* indagato sia nell'*Antropologia* che nella terza parte del *Conflitto delle Facoltà*.

È lì che si cela l'ambiguità di quella *Menschen-Kenntniss* che è la caratteristica dell'*Antropologia*: essa è conoscenza dell'uomo, in un movimento che oggettiva l'uomo, al livello del suo essere e nel contenuto delle sue determinazioni animali; ma è al contempo conoscenza della conoscenza dell'uomo, in un movimento che interroga il soggetto su di sé, sui suoi limiti, e su ciò che egli autorizza nel sapere che su di esso si costituisce¹².

La terza parte del *Conflitto delle Facoltà* definisce in effetti l'arte medica e la morale come *Universalmedizin*, ossia l'arte grazie alla quale l'uomo può governare le proprie passioni. Nella sezione intitolata *Prim-*

¹⁰ M. Foucault, *Introduzione a Antropologia*, cit., p. 38.

¹¹ Ivi, p. 17.

¹² Ivi, p. 88.

cipio della Dietetica Kant scrive che dalla combinazione tra la forza della ragione e il corretto uso delle facoltà nasce un governo dei sentimenti e delle passioni. L'analisi del rapporto fra etica e scienza medica porta alla scoperta di un principio autonomo, prodotto dall'uso corretto delle facoltà. Il *Gemüt* esercita sul movimento vitale delle pulsioni e dei pensieri una padronanza attivata da un principio che l'uomo procura «da se stesso»: una nuova «verità critica sull'uomo», commenta Foucault. Occorre non solo organizzare i dati dell'esperienza sensibile in sede gnoseologica, bensì l'insieme delle rappresentazioni vitali e delle pulsioni in sede morale. Entrambe queste attività sono indirizzate all'equilibrio della vita, dalla loro congiunzione dipende un uso della vita che sappia conciliare l'uomo libero e l'uomo di natura sul piano pratico di un esercizio di sé: i movimenti del corpo, benché condizionati dalla vita e dalla morte, dalla veglia e dal sonno, possono essere governati dai movimenti dello spirito e dal loro libero esercizio¹³.

La riflessione sull'arte medica e morale di Kant costituisce insomma per Foucault una parte integrante di quell'uso della vita che l'antropologia pragmatica trasforma in un'auto-afezione o un governo di sé. L'uso di sé non ha nulla a che vedere con l'uso tecnico di un oggetto; esso consiste piuttosto in una responsabilità verso se stessi che integra i mezzi d'esecuzione tecnica prescritti dalla ragione alle massime dell'*Antropologia*: pensare da sé e pensare sempre in accordo con se stessi. Uso della vita, padronanza dell'animo, autonomia del pensare: in queste tre determinazioni è racchiuso il senso dell'Illuminismo come richiamo alla libertà etica e cognitiva. Padronanza o governo di sé necessitano di una medicina morale che integri l'io puro della conoscenza con le «sintesi passive e spontanee del corpo». Il sapere dietetico è sintesi di pensiero e saggezza: alle proiezioni del soggetto conoscente sul mondo fenomenico si sostituisce un ripiegamento su di sé chiamato a ricomporre attività e passività nello spazio di un'auto-afezione. L'io puro della sintesi conoscitiva incontra l'io incarnato nelle funzioni vitali e nella passività corporea, viceversa il sapere del corpo sovradermina l'indagine sulle forme pure e della conoscenza. La prospettiva antropologica completa così la domanda sulle condizioni di possibilità di apparizione dei fenomeni, integrandola a un esercizio dell'animo e a una padronanza della vita. Nelle parole dell'*Introduzione*:

¹³ Cfr. *ivi*, pp. 37-39.