

VITTORIO PEREGO*

STRUTTURA E GENESI DEL PENSIERO CRITICO IN MICHEL FOUCAULT

Structure and Genesis of Critical Thought in Michel Foucault

One of the most recurring themes of the last phase of Michel Foucault's *Denkweg* is the resumption of Kantian criticism. The aim of this essay is to reconstruct the genesis of this link between archeology analysis and critical thinking. Although Husserl's phenomenology was thought of as the overcoming of the Kantism, Foucault endorsed some of the interpretations present in the French philosophical debate to recover the critical instance. In the *Introduction to Anthropology from the pragmatic point of view* of 1961 Foucault highlights the birth of *homo criticus*. The Kantian criticism is not accomplished in the identification of a *Wesen* of the human, but is configured as an attitude of resistance in the face of all knowledge that reduces man to a datum of fact. It is from this perspective that Foucault's genealogical thinking reevaluates the *Aufklärung*, understood as the ontology of actuality and the diagnosis of the present.

Keywords: Michel Foucault, Kantian Criticism, Phenomenology

Uno dei temi più ricorrenti dell'ultima fase del *Denkweg* di Foucault è una ripresa del criticismo kantiano, al fine di elaborare un'ontologia dell'attualità, concetto con cui il filosofo francese individua la specificità della condizione moderna della riflessione filosofica. Foucault riconosce in Kant il costituirsi di un discorso filosofico che ha lo scopo di formulare una diagnosi del presente e, quindi, comprendere che cosa siamo noi ora in questo momento presente: l'autore della *Critica della ragion pura* è il primo filosofo che abbia legato «in modo così stretto, e dall'interno, il significato della sua opera sulla conoscenza con una riflessione sulla storia e con un'analisi particolare del momento singolare in cui scrive e a causa del quale scrive»¹. Il richiamo a Kant dell'ultimo Foucault non è accidentale né legato ad un singolo tema, infatti nella voce *Foucault* del *Dictionnaire des philosophes* – scritta dallo stesso Foucault – è l'intero suo percorso denominato «storia critica del pensiero», che viene iscritto nella tradizione del criticismo kantiano. L'indagine archeologica inaugurata con *Storia della follia* si configura come una «analisi delle condizioni nelle quali si sono formate e modificate certe relazioni del soggetto con l'oggetto, nella misura in cui queste sono costitutive di un sapere

* Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano. Email: vittorio.perego@libero.it

Received: 14.11.2018; Approved: 15.01.2019.

¹ M. FOUCAULT, *What is Enlightenment?*, tr. it. di S. Loriga, *Che cos'è l'Illuminismo?*, in *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste*, 3. 1978-1985 *Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 217-232, in particolare p. 222.

possibile»². Certamente per Foucault non si tratta più di dimostrare le condizioni che consentono in generale ad un soggetto di generare una conoscenza universale della natura, ma di portare alla luce le condizioni – «l'*a priori* storico» – a cui il soggetto è sottoposto in una specifica epoca. Queste condizioni, attraverso cui il soggetto fa esperienza del mondo e costruisce forme di sapere, sono variabili. In questo senso Foucault se, da una parte, intende mostrare espressamente il legame tra archeologia e criticismo kantiano, dall'altra vuole prendere le distanze dal metodo fenomenologico, che è alimentato dall'illusione di potere (e dovere) oltrepassare queste condizioni, per risalire «verso il soggetto costituente a cui si domanda di rendere conto di ciò che può essere ogni oggetto di conoscenza in generale»³. Il pensiero critico, quindi, opportunamente rivisitato, esprime ancora una fecondità epistemologica, la fenomenologia invece sembra restare inchiodata ad una «analitica della verità».

E tuttavia nello stesso Foucault la questione del rapporto tra pensiero critico e fenomenologia è più articolata. Infatti, come vedremo, da una parte l'iscrizione dell'indagine di Foucault al pensiero kantiano avviene in contrapposizione alla fenomenologia, dall'altra la stessa fenomenologia si configura come espressione del pensiero critico. In questo senso nel cammino di pensiero di Foucault viene riproposto un tema che accompagna la fenomenologia fin dal suo costituirsi agli inizi del Novecento in un serrato confronto con il neokantismo: la fenomenologia husserliana è erede della riflessione trascendentale kantiana oppure configura una rottura con il pensiero critico? In queste pagine è nostra intenzione mostrare come il cammino di pensiero di Foucault sia un tentativo di offrire una risposta a tale questione e come nell'*Introduzione all'Antropologia dal punto di vista pragmatico* del 1961 siano già presenti i tratti fondamentali della ripresa del criticismo kantiano sviluppata alla fine degli anni Settanta.

1. *La fenomenologia è una contestazione del kantismo*

Come è noto, *Le parole e le cose* colloca la fenomenologia nella medesima configurazione teorica inaugurata da Kant, per cui il pensiero di Husserl non avrebbe fatto altro che veicolare il dispositivo antropologico nel XX secolo. Ciò significa che Foucault considera le critiche di antropologismo sollevate da Husserl a Kant come marginali. Si tratta di obiezioni che andavano a collocare la fenomenologia in forte contrapposizione al tentativo kantiano, nella misura in cui la *Critica della ragion pura* attraverso la rivoluzione copernicana cerca di fondare l'oggettività dell'oggetto (e il relativo sapere) nelle strutture antropologiche della psiche umana, l'esito

² Id., *Dits et écrits, II (1976-1988)*, Gallimard, Paris 2001, p. 1451. G. DELEUZE, *Foucault*, Les Editions de Minuit, Paris 1986; tr. it. di P. A. Rovatti e F. Sossi, *Foucault*, Cronopio, Napoli 2002, p. 84 sottolinea che «questa ricerca delle condizioni è in Foucault una sorta di neokantismo». In generale sul legame tra Foucault e Kant si veda M. FIMIANI, *Foucault e Kant. Critica, clinica, etica*, La Città del Sole, Napoli 1997; W. GORIS, *L'a priori historique chez Husserl et Foucault*, «Philosophie», 123 (2014), pp. 3-27; R. NIGRO, *Foucault e Kant: la critica della questione antropologica*, in M. GALZIGNA (a cura di), *Foucault oggi*, Feltrinelli, Milano 2008, pp. 278-292; L. PALTRINIERI, *A priori storico, archeologia, antropologia: suggestioni kantiane nel pensiero di Michel Foucault*, «Studi Kantiani», 20 (2007), pp. 73-97; C. R. VARELAS, *The Romantic Realism of Michel Foucault and Returning to Kant*, «The Journal for the Theorie of Social Behaviour», 43 (2013), pp. 226-245; M. DJABALLAH, *Kant, Foucault and the Forms of Experience*, Routledge, London 2015; C. KOOPMAN, *Historical Critique or Transcendental Critique in Foucault: Two Kantian Lineages*, «Foucault Studies», 8 (2010), pp. 100-121.

³ FOUCAULT, *Dits et écrits II*, p. 1453.

secondo Husserl non poteva che essere lo scetticismo: «Kant non ci salva dal più duro scetticismo»⁴. Questo paradossale esito è il risultato dei «presupposti dogmatici» e dei «metodi» utilizzati da Kant, che hanno condotto all'«irreparabile errore di fondo della filosofia kantiana»⁵, vale a dire lo psicologismo trascendentale, ossia la naturalizzazione della coscienza. Nonostante Kant per superare lo scetticismo di Hume abbia portato alla luce l'esistenza di un *a priori* formale, che esprime la struttura non psichica del soggetto, il criticismo secondo Husserl presuppone l'esistenza di specifiche facoltà, cioè disposizioni umane semplicemente ereditate o frutto di una qualche generalizzazione induttiva: «il soggetto umano è costantemente anticipato come soggetto di facoltà psichiche»⁶. L'universalità e la necessità del sapere scientifico viene, dunque, fondata su un «fatto antropologico»⁷, che guida e governa tutta l'indagine gnoseologica kantiana. Il «discorso di natura mista», a cui Foucault riconduce la fenomenologia husserliana in *Le parole e le cose*, è proprio ciò che Husserl imputa a Kant, per cui «nelle sue considerazioni trascendentali si mescolano il fattuale e l'apriorico»⁸. E infatti se chiamato a collocare l'impresa fenomenologica in relazione allo sviluppo filosofico dell'età moderna, Husserl esplicitamente preferisce richiamarsi al tentativo di Descartes di individuare un inizio radicale e di riconoscere nell'evidenza la fondazione ultima del sapere.

Nel dibattito filosofico francese, in cui si forma Foucault, la radicale incompatibilità tra fenomenologia e criticismo era stata veicolata da Eugen Fink interlocutore privilegiato di Merleau-Ponty, e in particolare dal famoso articolo *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*. In questo saggio – sottoscritto espressamente da Husserl – Fink si poneva l'obiettivo di evidenziare la differenza tra il pensiero di Husserl e il neokantismo, nonostante il tentativo inaugurato già da Natorp, dopo la pubblicazione delle *Idee*, di integrare il metodo fenomenologico con il criticismo. Secondo Fink se è vero che il kantismo, opponendosi alla metafisica dogmatica, inaugura un'indagine trascendentale che, quindi, rompe con le positività empiriche dell'esperienza, tuttavia il criticismo resta ancora una riflessione «mondana». Infatti il kantismo si costituisce come esigenza di giustificare – accettandola acriticamente – l'oggettività della conoscenza (mondana) scientifica, cercando di risalire ai presupposti di validità di quest'ultima: la fenomenologia, al contrario, con il gesto della riduzione oltrepassa il mondo e procede con il descrivere il campo di esperienza dei fenomeni puri. Ecco perché secondo Fink «la fenomenologia non può affatto allontanarsi dal criticismo, perché mai gli è stata vicina. Se la si concepisce sotto l'aspetto criticista di una “deviazione” da un'impostazione kantiana o neo-kantiana, allora ci si è preclusi fin dall'inizio l'accesso alla fenomenologia avendola nascosta dietro un'insinuazione»⁹.

⁴ E. HUSSERL, *Erste Philosophie (1923-24)*, Den Haag, Nijhoff 1956; tr. it. di C. La Rocca, *Kant e l'idea della filosofia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1990, p. 11.

⁵ *Ibi.*, p. 51.

⁶ *Ibi.*, p. 50.

⁷ *Id.*, *Erste Philosophie (1923-24)*, tr. it. di G. Piana, *Storia critica delle idee*, Guerini e Associati, Milano 1989, p. 212.

⁸ *Id.*, *Kant e l'idea della filosofia trascendentale*, p. 33.

⁹ E. FINK, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Den Haag, Nijhoff 1966; tr. it. di N. Zippel, *Studi di fenomenologia 1930-1939*, Lithos, Roma 2010, pp. 169-170.

2. Fink e Ricoeur: il recupero dell'istanza critica oltre la fenomenologia

Prima di prendere in considerazione il modo in cui Foucault nell'*Introduzione* all'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* cerca di riproporre la fecondità del pensiero critico oltre la fenomenologia, è interessante mettere in luce quali sono state le sollecitazioni che possono aver guidato il giovane Foucault ad accusare la fenomenologia di non aver fatto fino in fondo i conti con Kant.

Paradossalmente è la stessa lettura delle fenomenologia proposta da Fink, che in qualche modo porta alla luce i presupposti, le condizioni di validità (non dichiarate) del discorso fenomenologico. Come ha ben sottolineato Derrida, l'interpretazione del pensiero husserliano di Fink è nello stesso tempo profondamente fedele e proprio perché fedele profondamente problematica, in quanto «penetrando nel problema, sottotendendo il testo all'azione incisiva di un succhiello che perforando scompagina e "sconvolge" [...] senza tradire l'intenzione commentata, esso trapassa dietro questa e consente di leggere il suo impensato»¹⁰. L'avversione di Husserl verso la metafisica speculativa nasconde in realtà un'intima adesione all'orizzonte teorico della filosofia moderna, nella misura in cui questa ha trovato compimento come ricerca di un metodo e quindi come teoria della conoscenza. Nonostante il metodo fenomenologico si risolveva nell'ambiziosa e utopica pretesa di dare voce alle cose stesse, «logicamente nude», spogliate da ogni costruzione teorica, per Fink questa pretesa si appoggia «ad una serie di presupposti oscuri e non spiegati»¹¹. Questi presupposti sono «decisioni, prese in modo velato»¹² e si manifestano nell'idea che ci sia un rapporto diretto con le «cose stesse», che questo rapporto originario possa essere riattivato, liberando le «cose stesse» dagli «strati» (teorie o abitudini) che le ricoprono. Inoltre Husserl, secondo Fink, decide che la «cosa stessa» è in sé pre-linguistica e quindi, per essere colta in se stessa «nella sua ipseità autarchica»¹³, non necessita di alcun linguaggio. Anzi, proprio per rispettare il darsi del fenomeno, è necessario spogliarlo da ogni abito linguistico. Questa «decisione» teorica sullo statuto della «cosa stessa» è una decisione operativa fondamentale del progetto husserliano, a cui vengono aggiunti anche il postulato di un radicale nuovo inizio, la tesi secondo cui il concetto è successivo e l'indeterminatezza del concetto fenomenologico di vita.

Oltre ad aver individuato queste «decisioni operative» su cui Husserl non si interroga, ma che acriticamente fanno funzionare il suo progetto teorico, Fink sottolinea quello che è il problema irrisolto della fenomenologia: se questo metodo descrittivo identifica l'ente nel fenomeno, in ciò che appare, per cui una cosa in sé, cioè una cosa che non si manifesta è un non-senso, è necessario riconoscere che Husserl non ha posto l'interrogativo sul fatto che «la fenomenalità dei fenomeni non è mai una datità

¹⁰ J. DERRIDA, *La phénoménologie et la clôture de la métaphysique*, «Alter», 8 (2000); tr. it. di V. Perego, *La fenomenologia e la chiusura della metafisica. Introduzione al pensiero di Husserl*, La Scuola, Brescia 2016, p. 82

¹¹ E. FINK, *L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée speculative*, ora in tr. it. di A. Lossi, in ID., *Prossimità e distanza. Saggi e discorsi fenomenologici*, ETS, Pisa 2006, p. 130, si tratta di una conferenza tenuta al *Colloque International de phénoménologie* e pubblicata per la prima volta in H.L. VAN BREDA (éd.), *Problèmes Actuels de la Phénoménologie*, Desclée de Brouwer, Paris 1952.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibi*, p. 128.

fenomenica»¹⁴, vale a dire il manifestarsi dell'ente non può essere esibito, descritto. In questo senso, secondo Fink, è necessario porre «la domanda sul diritto e sul limite della fenomenologia»¹⁵, il che indica l'esigenza di interrogarsi criticamente sulle condizioni di possibilità e sui limiti del discorso fenomenologico.

Il nodo criticismo-fenomenologia nel dibattito filosofico francese del secondo dopoguerra era stato espressamente posto anche da Paul Ricoeur, traduttore di *Idee*, che negli anni Cinquanta, in una serie di articoli, sicuramente conosciuti da Foucault, aveva, da una parte, evidenziato la presenza in Kant di un'implicita fenomenologia e, dall'altra, aveva dimostrato la necessità e la fecondità per la stessa fenomenologia husserliana di una sua rivisitazione critica.

Secondo Ricoeur la *Critica della ragion pura* può essere considerata una fenomenologia implicita quando liberandosi dall'epistemologia oggettivista non ricorre al metodo regressivo, ma ricerca «le condizioni di possibilità dell'oggettività dal lato della struttura del soggetto»¹⁶. E questo procedimento descrittivo si realizza nella misura in cui Kant porta alla luce gli atti fondamentali del *Gemüt*, cioè le funzioni in cui si generano le determinazioni formali, che costituiscono il sapere scientifico. È questo un aspetto importante, che fa emergere un trascendentale diverso rispetto a quello che Kant definisce e, per Ricoeur, analogo a quello husserliano. Infatti, se l'indagine trascendentale è finalizzata a mostrare le condizioni dell'esperienza, che quindi come tali non possono essere oggetto d'esperienza, ne consegue che agli occhi di Kant un'esperienza trascendentale è un «mostro, qualcosa come un empirismo del trascendentale»¹⁷. La fenomenologia husserliana, dal canto suo, ha posto al criticismo proprio l'esigenza di tematizzare il tipo di esperienza conoscitiva attraverso la quale si portano alla luce – sono intuite, sono date – le strutture che rendono possibile l'esperienza. Husserl ritiene appunto di aver individuato nel metodo fenomenologico quella forma di sapere in grado di giustificare quella specifica esperienza. Questa «esperienza trascendentale», infatti, non è altro che il campo – generato dalla riduzione – delle operazioni e degli atti della soggettività trascendentale, che diventano «le fonti ultime di tutte le formazioni conoscitive, della riflessione da parte del soggetto conoscitivo su se stesso e sulla vita conoscitiva»¹⁸. Ricoeur sottolinea che certamente l'anomalia di una «esperienza trascendentale» rischia di reintrodurre una nuova ingenuità precritica, e tuttavia la rivoluzione copernicana può essere intesa come una forma di riduzione fenomenologica, in quanto procede dall'apparire alle sue condizioni di costituzione. In questo senso il *Gemüt* funziona proprio come il campo d'esperienza trascendentale, tematizzato da Husserl.

Accanto a questa implicita fenomenologia, Ricoeur ritiene che Husserl non abbia colto che la *Critica della ragion pura* propone una fenomenologia critica, vale a dire

¹⁴ *Ibi*, p. 131.

¹⁵ *Ibi*, p. 125.

¹⁶ P. RICOEUR, *Sur la phénoménologie*, «Esprit», 21 (1953), ora in Id., *A l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris 1986, pp. 141-159, in particolare p. 142.

¹⁷ *Ibi*, p. 170.

¹⁸ E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag, Nijhoff 1954; tr. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1989, p. 125.

«una delucidazione dei *limiti* attivi [...] che la conoscenza fenomenale subisce»¹⁹. E questo limite attivo è innanzitutto quello dell'«in sé», che appunto limita la pretesa del fenomeno di costituire l'ultima realtà. Husserl, superando la tensione tra conoscere (intuire) e pensare (intenzione), tra fenomeno ed essere, avrebbe «perso la misura ontologica del fenomeno e nel contempo ha perso la possibilità di una meditazione sui limiti e il fondamento della fenomenalità»²⁰. Proprio nella misura in cui la fenomenologia smarrisce l'istanza critica, vale a dire l'ispezione dei limiti del suo proprio discorso, Husserl ripropone una posizione dogmatica, per cui la ragione finisce con lo svolgere la funzione di autenticare il fenomeno, pensato come realtà originaria, incondizionata, sempre accessibile alla coscienza. In questo senso, secondo Ricoeur, «Kant ha dimostrato i limiti della fenomenologia»²¹, in quanto se è vero che la fenomenologia ha «elevato alla dignità della scienza» la descrizione dell'apparire, dei fenomeni, il criticismo kantiano ha avuto il merito di «coordinare l'indagine dell'apparire con la funzione limite dell'in sé»²². Ecco perché è possibile sostenere la necessità e la fecondità di recuperare il pensiero critico con e oltre la fenomenologia: «Husserl fa la fenomenologia. Ma Kant la limita e la fonda»²³.

Oltre a queste sollecitazioni di Fink e Ricoeur, provenienti quindi dallo stesso campo fenomenologico, a stimolare un confronto tra pensiero critico e fenomenologia è stato indubbiamente il ruolo giocato nel dibattito francese dalla lettura heideggeriana della *Critica della ragion pura. Kant e il problema della metafisica*, tradotto in francese nel 1953²⁴, contribuisce a giustificare la necessità del cambio di paradigma in atto in quegli anni, vale a dire l'abbandono dell'esistenzialismo e l'imporre dello strutturalismo. In particolare è l'anti-umanesimo, tematizzato espressamente nella *Lettera sull'«umanesimo»*, ma già presente in *Kant e il problema della metafisica* che gioca un ruolo essenziale nel percorso formativo di Foucault²⁵. Nel paragrafo 10 di *Essere e tempo* Heidegger nell'istituire l'ontologia fondamentale attraverso il metodo fenomenologico prendeva le distanze da ogni riflessione antropologica, anche nel *Kantbuch* viene denunciato il fatto che «l'antropologia non cerca soltanto la verità intorno all'uomo, ma pretende di stabilire che cosa significhi, in generale, “verità”»²⁶.

¹⁹ RICOEUR, *A l'école de la phénoménologie*, p. 142.

²⁰ *Ibi*, p. 240.

²¹ *Ibi*, p. 250.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Traduzione pubblicata da Gallimard a cura di Alphonse de Waelhens e Walter Biemel.

²⁵ Per una ricostruzione del contesto in cui la fenomenologia viene critica e superata dal nuovo paradigma anti-umanista dello strutturalismo rinviamo a V. DESCOMBES, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Les Éditions de Minuit, Paris 1979, pp. 71-130 e a V. PEREGO, *Foucault e Derrida. Tra fenomenologia e trascendentale*, Orthotes, Napoli - Salerno 2018, pp. 15-42 anche per una ricostruzione complessiva del rapporto tra Foucault e la fenomenologia.

²⁶ M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1973; tr. it. di M.E. Reina, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma - Bari 1989, p. 181 e infatti «oggi la parola “antropologia” non è più da gran tempo il semplice nome di una disciplina, ma indica una tendenza fondamentale della posizione attualmente assunta dall'uomo sia rispetto a se stesso, sia rispetto alla totalità dell'ente» (*ibidem*). È il caso di ricordare che al celebre dibattito svolto a Davos tra Heidegger e Cassirer nel 1929 dedicato al tema *Che cos'è l'uomo?* parteciperanno importanti esponenti della filosofia francese: Brunschvicg, Cavailles, M. de Gandillac. Si veda J. COLIN MCQUILLAN, *Beyond the Analytic of Finitude: Kant, Heidegger, Foucault*, «Foucault Studies», 21 (2016), pp. 184-199.

È questo l'orizzonte problematico in cui il giovane Foucault intraprende la lettura e la traduzione dell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* di Kant, come tesi complementare per conseguire il dottorato.

3. *Il trascendentale kantiano come premessa dell'archeologia*

La quarta sezione di *Kant e il problema della metafisica* è dedicata alla *Fondazione della metafisica nella sua ripetizione*, e Heidegger precisa che «per ripetizione di un problema fondamentale intendiamo l'esplicitazione delle sue possibilità originarie ancora nascoste. Nella messa in opera di tali possibilità il problema si trasforma»²⁷.

Analogamente, per Foucault si tratta di esplicitare il rapporto che l'*Antropologia* intrattiene con la *Critica della ragion pura*, in quanto la prima si presenta come 'ripetizione' della seconda. Questa ripetizione può realizzarsi in due modi radicalmente differenti, entrambi legittimi secondo le indagini storico-filologiche svolte da Foucault. Da una parte l'*Antropologia* veicola e difende una «immagine concreta dell'uomo» e, quindi, si configura come il presupposto di diritto della *Critica*, il che significa che la riflessione trascendentale sui limiti della conoscenza è guidata e porta a compimento un'indagine sulla natura dell'uomo. Si tratta del paradigma adottato dalla modernità, dentro il quale, come vedremo, si è sviluppata la fenomenologia, in cui la riflessione trascendentale non è altro che la difesa e la giustificazione di una originaria natura umana. Dall'altra, e questo è il potenziale positivo presente nel kantismo, la ripetizione dell'*Antropologia* può essere intesa come un'indagine trascendentale attenta a restare dentro i limiti della conoscenza, vale a dire un'indagine trascendentale non antropologica ma critica, che evita di produrre una «definizione nei termini naturalistici di un *Wesen* umano»²⁸.

Questa *Introduzione* è importante perché mostra come il pensiero critico kantiano alimenti la possibilità di una riflessione trascendentale non antropologica, che nell'indagine archeologica svolta in *Le parole e le cose* non emerge, anche se viene espressamente riconosciuto che Kant aveva «pur indicato la separazione tra empirico e trascendentale»²⁹, a differenza di tutte le filosofie successive che invece vivono della confusione tra queste due dimensioni. Ciò significa che l'istanza critica kantiana è presente in Foucault fin dalla prima formulazione dell'indagine archeologica. E in effetti nella *Prefazione a Nascita della clinica* del 1963 Foucault dichiara esplicitamente che l'archeologia non è altro che il tentativo di svolgere un'indagine sulle condizioni di possibilità del sapere: «la ricerca qui intrapresa comporta dunque il deliberato progetto di essere al contempo storica e critica, nella misura in cui si tratta, al di là di ogni intenzione prescrittiva, di determinare le condizioni di possibilità dell'esperienza medica quale l'ha conosciuta la nostra epoca»³⁰.

²⁷ HEIDEGGER, *Kant e il problema della metafisica*, p. 177.

²⁸ M. FOUCAULT, *Introduction*, Vrin, Paris 2008; tr. it. di M. Bertani e G. Garelli, *Introduzione* a I. KANT, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, Einaudi, Torino 2010, p. 35.

²⁹ ID., *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris 1966; tr. it. di E. Panaitescu, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano 1988, p. 366.

³⁰ ID., *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, PUF, Paris 1963; tr. it. di A. Fontana, *Nascita della clinica. Una archeologia dello sguardo medico*, Einaudi, Torino 1998, p. 13 e precisa «per Kant, la possibilità di una critica e la sua necessità erano connesse, attraverso certi contenuti scientifici, al fatto che c'è conoscenza. Oggi esse sono connesse – e Nietzsche il filologo ne fa

Nella *Prefazione a Le parole e le cose* Foucault individua l'oggetto della sua indagine nel «campo epistemologico» costituito da saperi, teorie e pratiche, che costituisce ogni epoca. Questo ambito, che esprime i «codici fondamentali di una cultura», viene qualificato come «fondamentale» e proprio nella sua individuazione e nell'esplicitazione del suo funzionamento Foucault corrisponde ad una istanza kantiana. Infatti, da una parte è un'indagine sulle condizioni di possibilità dei saperi e delle pratiche di un'epoca, dall'altra proprio perché di queste configurazioni viene mostrata la loro variabilità e contingenza storica, si costituisce come esercizio critico. Nella recensione alla traduzione francese dell'opera di Cassirer *Filosofia dell'Illuminismo*, Foucault non solo dimostra di aver presente il dibattito in seno al neokantismo, ma soprattutto riconosce una continuità tra l'indagine archeologica e il metodo di analisi di Cassirer, il quale dopo aver fatto astrazione dalle motivazioni individuali, dagli accidenti biografici e dalle condizioni economiche, si trova davanti ad un «reticolo di discorsi e di pensieri, di concetti e di parole, di enunciati e di affermazioni, che inizia ad analizzare nella sua propria configurazione [per ritrovarvi] una necessità intrinseca»³¹.

Nell'*Introduzione all'Antropologia dal punto di vista pragmatico* il concetto di «fondamentale» viene contrapposto ad «originario» ed è associato al mondo, inteso come *Inbegriff des Daseins* (il complesso dell'esistenza). Davanti al progetto di elaborare un'indagine antropologica, in cui far emergere una originaria natura dell'uomo, Kant procede con l'esplicitazione dell'uomo come «cittadino del mondo», in cui il mondo – il fondamentale – si configura come fonte (*Quelle*), ambito (*Umfang*) e limite (*Grenz*). Il mondo è fonte dell'esistenza dell'uomo, in quanto costituisce la passività originaria dei suoi molteplici processi attivi. Il mondo è anche ambito, vale a dire l'insieme dei rapporti reali ed effettivi che agiscono sull'esistenza, ma che tuttavia non possono impedire «di concepire un *altro* sistema in cui *altri* rapporti saranno definiti *altrimenti*»³². E questo esercizio di pensiero diventa effettivo, proprio nella misura in cui si porta alla luce l'ordine di fatto operante, come storicamente determinato e non come naturale, originario. Infine la dimensione del fondamentale costituita dal mondo è anche il limite di ogni esperienza possibile, che come tale istituisce la possibilità della trasgressione. In questo senso Foucault riconosce alla riflessione antropologica kantiana il merito di aver individuato l'ambito del «fondamentale», in cui si costituisce l'esperienza umana.

4. La configurazione antropologica del kantismo

Le parole e le cose mostra come la fenomenologia abbia generato un discorso di «natura mista», in cui l'empirico si sovrappone al trascendentale, per cui una situa-

fede – al fatto che c'è linguaggio» (*ibi*, p. 10).

³¹ *Id.*, *Une histoire restée muette*, in *Id.*, *Dits et écrits, I (1954-1975)*, p. 575, Foucault oltre a riconoscere che «il metodo di analisi [di Cassirer] è un modello che per noi non ha ancora perso il suo valore» tuttavia individua un limite, che risiede nell'accordare al discorso filosofico un primato rispetto agli altri discorsi. In questa recensione del 1966 Foucault sottolinea che il neo-kantismo non è una semplice corrente, ma esprime «l'impossibilità in cui si è trovato il pensiero occidentale di superare la frattura stabilita da Kant; il neo-kantismo (in questo senso, siamo tutti neo-kantiani) è l'ingiunzione ripetuta senza fine a ravvivare questa frattura – nel contempo per ritrovare la sua necessità e per prenderne la misura» (*ibi*, p. 574).

³² *Id.*, *Introduzione*, p. 59.

zione di fatto diventa una legittimazione di diritto. In particolare Foucault individua nell'analisi del vissuto il luogo in cui si realizza questa confusione tra trascendentale ed empirico. Infatti nella fenomenologia le concrete esperienze empiriche – i vissuti – diventano le condizioni che rendono possibile ogni esperienza: il vissuto è «lo spazio in cui tutti i contenuti empirici vengono dati all'esperienza, e anche la forma originaria che li rende in genere possibili»³³. Nell'*Introduzione* all'*Antropologia*, come abbiamo sottolineato, convivono e si sovrappongono due differenti percorsi, due modalità di praticare l'indagine trascendentale: una che porta alla luce l'ambito del «fondamentale» e l'altra in cui il criticismo assume una configurazione antropologica, avviando l'«analitica della finitezza». Foucault dimostra che questa confusione tra empirico e trascendentale è già presente nel pensiero kantiano, nella misura in cui sviluppa un'implicita fenomenologia. Le tracce di una configurazione fenomenologica dell'*Antropologia* di Kant vengono individuate nel rovesciamento attuato rispetto alla partizione delle facoltà presenti nella *Critica della ragion pura*. Infatti le facoltà non sono più la predeterminazione della struttura psichica in funzione dell'esigenza di legittimare il sapere scientifico, ma modi di espressione dell'esistere umano. L'*Antropologia* mostra l'intrinseca possibilità di «deviazione» delle facoltà, per cui se nella *Critica della ragion pura* l'analisi della sensibilità era orientata a portare alla luce «ciò che può esserci di fondato nel fenomeno»³⁴, ora emerge l'esigenza di mostrare ciò che affascina dell'apparire sensibile (mosso da consuetudini e assuefazioni), e quindi la sua «inadeguatezza» e precarietà. Pertanto in questa nuova ottica le facoltà non sono solo ciò che fonda l'esperienza possibile del sapere scientifico, ma anche la forma di dispersione, di patologico, di non fondato dell'essere nel mondo: «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 esserci di non-fondato nel condizionato»³⁵. Per cui Kant, dopo aver coltivato nella *Critica* l'illusione di mostrare le condizioni di validità delle facoltà prima del loro esercizio, nell'*Antropologia* arriva a descrivere «fenomenologicamente» – come già mostrato da Ricoeur – gli atti della coscienza nel loro concreto manifestarsi, in quanto «l'uomo non dispone delle sue possibilità senza essere impegnato nello stesso tempo nelle loro manifestazioni»³⁶.

Ora, secondo Foucault, è proprio la fenomenologia implicita presente nell'*Antropologia* che produce una confusione tra empirico e trascendentale, e ciò nella misura in cui l'*a priori* viene ridotto ad «originario», termine – come abbiamo già sottolineato – utilizzato dal filosofo francese in contrapposizione a «fondamentale». Questo «discorso di natura mista» si realizza quando la struttura che determina il limite della nostra conoscenza – l'*a priori* conoscitivo – viene presentato come «originario», vale a dire come una dimensione già da sempre presente. Il piano delle determinazioni empiri-

³³ Id., *Le parole e le cose*, p. 345.

³⁴ Id., *Introduzione*, p. 50.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibi*, p. 51. «Ciò che la *Critica* distingueva come il possibile nell'ordine delle condizioni (*Vermögen*) e il reale nell'ordine del costituito (*Erscheinung*) è proposto dall'*Antropologia* in una continuità inscindibile: il segreto del Potere si libera nell'apparire del Fenomeno, in cui trova al contempo la sua verità, e la verità della sua perversione» (*ibi*, p. 52).

che e fattuali – «originarie» – subordina il piano della conoscenza. L'*a priori* della conoscenza si configura come *a priori* dell'esistenza, come un suo modo d'essere, ossia un'originaria passività da cui proviene l'uomo e a cui è destinato, passività che esprime pertanto la sua condizione naturale. In questo senso per Foucault «l'*a priori*, nell'ordine della conoscenza, diviene, nell'ordine della conoscenza concreta, un *originario* che non è cronologicamente primo, ma che, non appena emerge nella successione delle figure della sintesi, si rivela come già presente»³⁷.

Questo slittamento emerge chiaramente nel rapporto che si costituisce tra *Gemüt* e *Geist*. L'*Antropologia* mentre rifiuta la psicologia come strumento di indagine del *Gemüt*, e ciò significa respingere la sua determinazione naturalistica, vede nella figura del *Geist* ciò che vivifica il *Gemüt*. Infatti il *Geist*, la cui presenza nell'*Antropologia* è decisiva, viene riconosciuto come «il principio animatore dell'essere umano»³⁸ e viene definito da Kant come «il principio che vivifica l'animo mediante idee»³⁹. Il *Gemüt*, quindi, non è solo strutturato e organizzato attraverso delle facoltà, ma anche da un «principio» che lo orienta attraverso «idee» (*durch Ideen*), che Foucault chiarisce richiamando la *Critica della ragion pura*, in cui è possibile individuare la funzione delle idee nella vita concreta della coscienza teoretica. L'idea non costituisce una conoscenza, ma prescrive in anticipo la direzione verso cui cercare la natura delle cose, in un percorso che per la ragione empirica non può che essere infinito: «l'idea [...] fa entrare lo spirito nella mobilità dell'infinito, attribuendogli incessantemente un movimento "per procedere oltre", senza smarrirlo tuttavia nell'insormontabile della dispersione»⁴⁰. In questo senso il *Geist* genera nella passività del *Gemüt* un incessante movimento, strappandolo dalle sue determinazioni fenomeniche e promettendo ad esso una libertà possibile.

In questa dinamica vediamo anticipato il meccanismo del «doppio» che governa il «sonno antropologico» della modernità e descritto in *Le parole e le cose* nel paragrafo IX: «l'empirico e il trascendentale», «il cogito e l'impensato» e infine «l'arretramento e il ritorno dell'origine». Infatti il *Geist* si configura come ciò che la *Critica della ragion pura* aveva indicato essere la «natura della nostra ragione (*Natur der Vernunft*)»⁴¹, nozione che Foucault qualifica come «inquietante», in quanto la vita concreta del *Gemüt* sarebbe governata da questo ordine di fatto presentato come «originario». La ragione pura (dimensione trascendentale) nel suo esercizio è pre-determinata da un ordine di fatto (dimensione empirica), che quindi si configura come la sua originaria e naturale dimensione trascendentale: «tutto a un tratto si prenderebbe congedo dal trascendentale, e le condizioni dell'esperienza si riferirebbero infine all'inerzia originaria di una natura»⁴². Anche il dispositivo del «cogito e l'impensato» si configura come una rielaborazione del rapporto tra *Gemüt* e *Geist*, in quanto quest'ultimo proprio perché «è alla radice della possibilità del sapere» nel contempo

³⁷ *Ibi*, p. 49.

³⁸ KANT, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, p. 228.

³⁹ *Ibi*, p. 251.

⁴⁰ FOUCAULT, *Introduzione*, p. 44.

⁴¹ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, tr. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma - Bari 1989, p. 550.

⁴² FOUCAULT, *Introduzione*, p. 46.

non può che strutturalmente essere assente dal campo della conoscenza. Infine, il *Geist* in quanto fatto originario della ragione è il punto zero dei processi umani, ciò che non è mai dato poiché già da sempre presente: «è questo ritrarsi, questa invisibile e “visibile riserva” nell’inaccessibile distanza a partire dalla quale il conoscere prende posto e positività»⁴³. Il *Geist* pertanto si configura come condizione originaria dell’umano, «luogo della verità», a cui viene sempre riportata l’esperienza umana nel movimento di dispersione, come promessa escatologica, in quanto «giudice infallibile del suo ritorno alla patria legittima»⁴⁴.

Dunque nella dinamica del *Geist* è all’opera uno slittamento dell’*a priori* in «originario», per cui quest’ultimo non è più l’individuazione del limite della conoscenza, ma il «fatto originario», naturale da cui proviene e a cui è chiamata l’esistenza. In questo senso la riflessione trascendentale finisce con il configurarsi come un’antropologia: una «falsa Antropologia – e noi la conosciamo anche troppo: è quella che cerca di spostare verso un cominciamento, verso un arcaismo di fatto o di diritto, le strutture dell’*a priori*»⁴⁵. L’approdo antropologico della riflessione trascendentale kantiana era stato sottolineato da Jean Hyppolite, infatti nella misura in cui Kant adotta un atteggiamento ingenuo in relazione alla propria critica e quindi «non riflette sulla propria riflessione», inevitabilmente la sua «riflessione trascendentale, in quanto fonda l’esperienza, è una conoscenza di sé nel contenuto, una soggettività nel cuore dell’oggettività»⁴⁶.

La riflessione filosofica post-kantiana si costituisce come una *Menschen Kenntniss*, un’antropologia in cui l’*a priori* diventa l’originario, la passività costitutiva dell’umano diventa la sua natura, il suo immodificabile *Wesen*. Questo sapere dell’uomo si alimenta della sua strutturale ambiguità: è scienza che ha come oggetto l’uomo e nel contempo scienza generata dall’uomo. Se l’uomo appare come condizione di possibilità e limite di ogni scienza, l’antropologia è la scienza di questa condizione di possibilità e di questo limite: «essa sarà al contempo limite della scienza della *Physis* e scienza di questo limite»⁴⁷. In questo senso l’antropologia non può che trovare il suo equilibrio epistemologico in un *Menschenwesen*, in una originaria e naturale condizione dell’uomo, che porti alla luce il limite *a priori* della sua conoscenza ed esprima anche la legge delle sue possibilità. Per Foucault, quindi, l’antropologia non può evitare di essere nel contempo riduttiva e normativa. Riduttiva in quanto le espressioni dell’umano che farà emergere saranno quelle già iscritte nel *Menschenwesen*, normativa perché prescriverà il «retto funzionamento» dell’umano, la sua normalità: l’antropologia è «la scienza del normale per eccellenza»⁴⁸. E ogni scienza, essendo fondata antropologicamente, cioè essendo un movimento umano, non può che riprodurre quel

⁴³ *Ibi*, p. 47.

⁴⁴ *Ibi*, p. 46, pertanto «il *Geist* sarebbe quel fatto originario che, nella sua versione trascendentale, implica che l’infinito non è mai presente, ma sempre essenzialmente ritratto» (*ibidem*). A questo proposito B. Han, *L’ontologie manquée de Michel Foucault*, Millon, Grenoble 1998, p. 61 ha visto nell’*Introduzione* «la “preistoria” filosofica dei testi archeologici».

⁴⁵ FOUCAULT, *Introduzione*, p. 69.

⁴⁶ J. HYPPOLITE, *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*, PUF, Paris 1953; tr. it. di S. Palazzo, *Logica ed esistenza. Saggio sulla logica di Hegel*, Bompiani, Milano 2017, p. 307.

⁴⁷ FOUCAULT, *Introduzione*, p. 86.

⁴⁸ *Ibi*, p. 87.

Menschenwesen: «fondando il sapere, o per lo meno costituendo la scienza di ciò che fonda il sapere, l'Antropologia, in un solo movimento, lo limita e lo finalizza»⁴⁹.

L'indagine archeologica sviluppata in *Le parole e le cose* denomina «analitica della finitezza» l'inflessione antropologica avviata da Kant, in cui la finitezza non è più pensata in relazione all'infinito, all'assoluto come nella metafisica pre-kantiana, ma come «ciò a partire da cui è possibile che la positività appaia»⁵⁰. Per cui i limiti della conoscenza diventano il fondamento positivo di molteplici forme di sapere, che procedono all'infinito e tutto questo ha generato un rovesciamento del pensiero occidentale: la fine della metafisica e la comparsa dell'uomo. Infatti, la soggettività finita dell'uomo diventa la condizione di possibilità, cioè l'esercizio di un'indagine trascendentale, delle conoscenze generate dalla soggettività stessa. L'uomo è oggetto tra gli oggetti, positività empirica dentro la natura e, nel contempo, fondamento infinito dei saperi che si pongono l'obiettivo di portare alla luce la sua natura. In questa operazione Foucault vede costituirsi la nostra modernità, caratterizzata appunto dal sapere antropologico, che si configura come «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»⁵¹. Ciò che limita e rende possibile il sapere empirico – la finitezza – è data e compresa in questo stesso sapere empirico. Se *Le parole e le cose* nella sua indagine archeologica si limita a portare alla luce questa configurazione epistemica, che domina la modernità, Foucault in un'intervista riconosce in questa operazione un vero e proprio paralogisma: «a partire dal momento in cui si tenta di definire un'essenza dell'uomo che potrebbe enunciarci a partire da se stessa e che sarebbe nel contempo il fondamento di ogni conoscenza possibile e di ogni limite possibile della conoscenza, ci si trova in un paralogisma»⁵². La modernità istituisce questa nuova concezione di finitezza: l'uomo mentre si percepisce un essere finito, in quanto sovrastato dalla realtà, che si manifesta nella potenza del lavoro, nella forza della vita e nel potere di parlare, cerca di ricostruire e ritrovare la propria identità di essere finito (lavorante, vivente e parlante) attraverso il sapere di queste empiricità. In questo senso secondo Foucault «le condizioni di possibilità dell'esperienza vengono ricercate nelle condizioni di possibilità dell'oggetto e della sua esistenza»⁵³. Le nuove scienze dell'economia, della vita e del linguaggio sono il coerente sviluppo dell'istanza antropologica.

⁴⁹ *Ibi*, p. 88.

⁵⁰ *Id.*, *Le parole e le cose*, p. 339. Non ci sarebbe quindi Cartesio all'origine della modernità: «il pensiero cartesiano, pur avendo incontrato molto presto, e muovendo dall'esperienza dell'errore, questa finitudine, vi era stato rinviato definitivamente solo a partire da un'ontologia dell'infinito» (*Id.*, *Introduzione*, p. 89). Un punto di riferimento nella riappropriazione del kantismo da parte di Foucault sicuramente è stato J. VUILLEMIN, *L'héritage kantien et la révolution copernicenne. Fichte-Cohen-Heidegger*, PUF, Paris 1954 in cui viene messo in luce il concetto di «finitezza costituente» (*ibi*, p. 11) e si tematizza «la morte di Dio e la sua conseguenza, la morte dell'Uomo» (*ibi*, p. 225), esattamente come Foucault nella conclusione dell'*Introduzione* si chiede: «la morte di Dio non è forse manifestata in un gesto doppiamente assassino che, ponendo un termine all'assoluto, uccide nello stesso tempo anche l'uomo? Poiché l'uomo, nella sua finitudine, non è separabile dall'infinito di cui è al contempo la negazione e l'erede; è nella morte dell'uomo che ci compie la morte di Dio» (FOUCAULT, *Introduzione*, p. 94).

⁵¹ *Id.*, *Le parole e le cose*, p. 269.

⁵² *Id.*, *Philosophie et vérité*, in *Id.*, *Dits et écrits*, I, p. 480.

⁵³ *Id.*, *Le parole e le cose*, p. 264. DELEUZE, *Foucault*, p. 119 precisa che «queste forze oscure della

Se è possibile accedere all'uomo, solo passando attraverso le determinazioni che lo costituiscono – appunto la sua esistenza concreta è dominata dal lavoro, dalla vita e dal linguaggio –, ne consegue che i saperi positivi che portano alla luce le dinamiche operanti in quegli ambiti, dicono la verità originaria dell'uomo, esattamente come il *Geist* nell'*Introduzione* era «il luogo della verità» del *Gemüt*. Le scienze umane alimentano questa speranza di riconquistare la verità sull'uomo, proprio nella misura in cui realizzano inevitabilmente una sua oggettivazione. L'«uomo» fondatore di questi saperi, a sua volta viene fondato da essi, sovrano e nel contempo suddito o, meglio, sovrano che si illude di riconoscere se stesso sottomettendosi. In *Le parole e le cose* questa promessa di liberazione, che a partire dall'Illuminismo è stata affidata alle scienze umane, cioè alle procedure di oggettivazione dell'umano, configura inevitabilmente anche la riflessione specificatamente filosofica. Il positivismo e le «metafisiche dell'oggetto» ne sono la testimonianza. È proprio in questo contesto che Foucault mostra come la fenomenologia riproduca il medesimo discorso antropologico, promettendo la liberazione dell'uomo attraverso la progressiva esplicitazione e presa di coscienza delle dinamiche che lo determinano.

5. La fenomenologia come forma di antropologismo

Nell'*Introduzione* Foucault prende le distanze dal dibattito della filosofia contemporanea incapace di svincolarsi dal discorso antropologico, dall'illusione di poter liberare l'umano oggettivandolo in una originaria forma, in una «ipostatizzata e chiusa struttura del *menschliches Wesen*, in cui veglia e si raccoglie in silenzio quella verità estenuata che è la verità della verità»⁵⁴. Come abbiamo visto l'*a priori*, le condizioni di possibilità del sapere diventano l'originario, cioè la condizione d'esistenza dell'umano, il suo modo d'essere, che è chiamato a riprodurre e a cui non può sottrarsi. L'empirico, un puro dato di fatto, diventa condizione trascendentale e infatti questa ambiguità come cifra della filosofia del XIX e XX secolo, portata alla luce dall'indagine archeologica, è già evidenziata con chiarezza nell'*Introduzione*: «un giorno si dovrà pure considerare l'intera storia della filosofia postkantiana e contemporanea dal punto di vista di questa confusione costante»⁵⁵.

E Foucault vede questa confusione presente anche nella fenomenologia husserliana, nella misura in cui ha avviato un movimento di riflessione per ritrovare nelle «sintesi passive», al di là della soggettività immediata, la dimensione originaria dell'umano. Ciò che costituisce il soggetto – il «già dato» – è ciò a cui deve sempre tornare per essere autenticamente se stesso. E il metodo della riduzione secondo Foucault non apre ad una riflessione trascendentale, ma semplicemente porta alla luce un soggetto trascendentale, vale a dire una struttura pre-costituita che si configura come la verità della verità di ogni sapere: «la riduzione apriva ad un trascendentale puramente illusorio, e non arrivava affatto a svolgere il ruolo a cui era destinata, consistente nel prendere il posto di una riflessione critica elisa»⁵⁶. La fenomenologia alimenta l'illusione antropologica ereditata dal positivismo, in quanto non si interroga sulle condizioni e sui limiti del suo stesso

finitezza non sono inizialmente umane, ma entrano in rapporto con quelle dell'uomo per ripiegarlo sulla propria finitezza e comunicargli una storia che in un secondo tempo farà sua».

⁵⁴ FOUCAULT, *Introduzione*, p. 93.

⁵⁵ *Ibi*, p. 80.

⁵⁶ *Ibi*, p. 81.

discorso, presupponendo di poter aver un accesso di diritto alla «cosa stessa», all'umano come tale, dimenticandosi così di «ciò che vi era di essenziale nella lezione lasciata da Kant»⁵⁷. Non è quindi accidentale la familiarità che il discorso fenomenologico ha intrattenuto da sempre con le scienze empiriche, di cui le psicologie fenomenologiche sono una testimonianza. La filosofia contemporanea, vittima dell'illusione antropologica, è incapace di esercitare una vera critica e si propone di comunicare con le scienze dell'uomo, pensando di trovare in esse una conferma del *menschliches Wesen*.

Secondo Foucault l'iscrizione della fenomenologia husserliana nella «silloge del kantismo»⁵⁸, e quindi nel dispositivo antropologico, si determina attraverso due operazioni complementari: fondare la logica formale in una riflessione trascendentale e, in secondo luogo, vincolare la soggettività trascendentale all'orizzonte dei contenuti empirici, orizzonte che deve essere portato a coscienza attraverso esplicitazioni infinite. Per quanto riguarda il primo aspetto Foucault, pur non citandolo, riprende e sposa interamente l'analisi di Jean Cavallès presente in *Sulla logica e la teoria della scienza*. Perseguendo l'obiettivo di mettere in luce il funzionamento e le procedure del discorso scientifico, Cavallès aveva sottolineato come la riflessione kantiana fosse incapace di giustificare l'oggettività e la necessità della scienza, a causa della sua dottrina delle facoltà del soggetto. La logica trascendentale presuppone proprio le facoltà della coscienza, per cui la scienza non è altro che «il prodotto di determinate facoltà»⁵⁹. In questo senso la scienza non può rivendicare alcuna oggettività, ossia di poter valere indipendentemente dalla configurazione della psiche umana e dei «suoi accidenti empirici»⁶⁰. Anche la fenomenologia husserliana non riesce a giustificare la necessità del sapere scientifico, in quanto resta prigioniera come Kant di una «filosofia della coscienza». Cavallès vede nell'indagine genetica presente in *Logica formale e trascendentale* uno psicologismo, in quanto l'oggettività trova legittimazione nella coscienza: «se l'*epoché*, distinguendo la coscienza trascendentale da una coscienza calata nel mondo, affranca l'empirismo logico e lo psicologismo dalla loro ingenuità e dalla loro indecente animosità, essi continuano comunque a permeare lo sviluppo fenomenologico»⁶¹. La necessità che il metodo fenomenologico porta alla luce è una mera «impossibilità vissuta». Il senso dell'enunciato scientifico non si comprende riconducendolo all'atto originario, primitivo della percezione, ma solo riconoscendolo come elemento interno ad un sistema esistente.

In secondo luogo, la fenomenologia ripropone la configurazione antropologica del kantismo nella misura in cui si costituisce come un procedimento che conferisce valo-

⁵⁷ *Ibi*, p. 89. In realtà Foucault fa proprie le obiezioni husserliane all'antropologismo kantiano, figlio della rivoluzione copernicana, per cui l'*a priori* della conoscenza deve essere disantropomorfizzato, ma nel contempo corregge Husserl attraverso Kant: l'*a priori* resta un vincolo reale, contingente e storico. Su questo ci permettiamo di rinviare a PEREGO, *Foucault e Derrida*, pp. 132-135.

⁵⁸ VUILLEMIN, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, p. 231 sottolinea che «la fenomenologia prende tutto il suo senso solo attraverso la reinterpretazione del kantismo, essa quindi non potrebbe essere in nessun momento un rifiuto dei principi kantiani».

⁵⁹ J. CAVALLÈS, *Sur la logique et la théorie de la science* (1947), Vrin, Paris 1976; tr. it. di V. Morfino e L.M. Scarantino, *Sulla logica e la teoria della scienza*, Mimesis, Milano 2006, p. 26.

⁶⁰ *Ibi*, p. 27.

⁶¹ *Ibi*, p. 68. «Se davvero la logica trascendentale fonda la logica, non esiste alcuna logica assoluta. Se esiste una logica assoluta, essa non può ricavare la propria autorità che da se stessa, e non è trascendentale» (*ibidem*).

re trascendentale ai contenuti empirici, come accade attraverso l'analisi del vissuto. A questo proposito Foucault recepisce la tesi di un autore, Tran-Duc-Thao, che aveva influenzato negli anni Cinquanta la rilettura di Husserl al di fuori dell'orizzonte esistenzialistico. In *Fenomenologia e materialismo dialettico* Thao aveva mostrato come l'analisi del vissuto di Husserl trasformava l'empirico in fondamento trascendentale, generando la «scandalosa trasformazione delle condizioni empiriche di esistenza in condizioni trascendentali di verità»⁶². Foucault riprende questa lettura, per cui la fenomenologia si configura come «un discorso di natura mista»⁶³, in cui le concrete e singolari esperienze empiriche (i vissuti) sono anche le condizioni che rendono possibile ogni esperienza ed ogni sapere. La soggettività trascendentale è chiamata ad esplicitare in un processo infinito l'orizzonte di senso – la genesi – dei contenuti empirici. La lettura di Foucault chiama in causa una determinata interpretazione delle sintesi passive, in cui nella sua prefigurazione kantiana come in quella husserliana e merleau-pontyana è all'opera una inflessione antropologica, non presente invece nell'indagine statica di Husserl. Questo chiarisce il riferimento presente nell'*Introduzione*, in cui viene dato atto alla fenomenologia husserliana nella configurazione statica delle *Ricerche logiche* di aver cercato «di liberare le regioni dell'*a priori* dalle forme in cui l'avevano confiscato le riflessioni sull'*originario*»⁶⁴.

Come il positivismo e il marxismo, anche nella fenomenologia husserliana «l'uomo appare come una verità a un tempo ridotta e promessa»⁶⁵. La fenomenologia genetica di Husserl non è altro che la matrice di tutte quelle filosofie che promettono di recuperare la verità dell'uomo, attraverso il lavoro del soggetto trascendentale, chiamato ad esplicitare l'impensato, il sedimentato, il passivo da cui è costituito. In queste operazioni è sempre in gioco una determinata forma di esistenza, una specifica concezione antropologica, che chiede di essere disalienata attraverso questo incessante compito di riappropriazione di ciò che è impensato.

Il dispositivo antropologico è operativo in tutte le configurazioni del discorso fenomenologico, infatti non è accidentale – e Foucault ha di mira Merleau-Ponty – la sua vicinanza con le scienze umane⁶⁶.

⁶² TRAN-DUC-THAO, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Editions Minh-Tan, Paris 1951; tr. it. di R. Tomassini, *Fenomenologia e materialismo dialettico*, Lampugnani Nigri, Milano 1970, p. 171.

⁶³ FOUCAULT, *Le parole e le cose*, p. 346. Sull'interpretazione della fenomenologia in *Le parole e le cose* si veda: J.-F. COURTINE, *Foucault lecteur de Husserl. L'apriori historique et le quasi-trascendental*, «Giornale di Metafisica», 29 (2007), pp. 211-232 e G. LEBRUN, *Note sur la phénoménologie dans «Les Mots et les Choses»*, in *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale. Paris 9-11 janvier 1988*, Seuil, Paris 1989, pp. 33-52.

⁶⁴ FOUCAULT, *Introduzione*, p. 80.

⁶⁵ ID., *Le parole e le cose*, p. 345. In ID., *Nascita della clinica*, p. 211 viene sottolineato che «ciò che la fenomenologia opporrà al positivismo era già presente nel sistema delle sue condizioni: i poteri significanti del percepito e la sua correlazione con il linguaggio nelle forme originarie dell'esperienza, l'organizzazione dell'oggettività a partire dai valori del segno, la struttura segretamente linguistica del dato». Analogamente per DELEUZE, *Foucault*, p. 144: «anche se la funzione dell'intenzionalità è quella di superare ogni psicologismo e ogni naturalismo, essa però inventa un nuovo psicologismo e un nuovo naturalismo [...]. Essa restaura lo psicologismo delle sintesi della coscienza e delle significazioni, un naturalismo dell'"esperienza selvaggia" e della cosa, del lasciar-essere la cosa nel mondo».

⁶⁶ La collaborazione proficua tra fenomenologia e scienze umane è espressamente teorizzata nel corso che Merleau-Ponty tenne nel 1950-1951 alla Sorbona, a cui assistette Foucault: M. MERLEAU-PONTY, *Les*

6. *La genesi dell' homo criticus*

Ma come è possibile un'indagine che rispetti la distinzione tra empirico e trascendentale? Come deve essere configurata un'indagine antropologica che salvaguardando quella distinzione possa indagare una situazione di fatto nella sua condizione di possibilità ed evitare così di farla diventare una legittimazione di diritto? Come evitare che, secondo la terminologia dell'*Introduzione*, la regione del «fondamentale» si trasformi in «originaria», naturale? È in gioco, quindi, la possibilità di una riflessione filosofica sull'uomo che eviti di trasformarsi in un'operazione finalizzata a legittimare di diritto una situazione di fatto.

Secondo Foucault ciò che di «essenziale» ha lasciato in eredità il pensiero critico kantiano è la tesi secondo cui l'empiricità «non può fondarsi su se stessa»⁶⁷, una situazione di fatto non può mai da sé legittimare il suo diritto, ma appunto deve essere indagata nella sua condizione di possibilità. Il filosofo francese sottolinea che l'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*, che indaga l'uomo nella sua esperienza empirica, è possibile solo come ripetizione della *Critica*, vale a dire stando dentro le condizioni *a priori* della conoscenza portate alla luce appunto dalla *Critica*. Se l'*Antropologia* è una conoscenza dell'uomo, non può che essere subordinata alle condizioni di possibilità individuate dalla *Critica* e può esercitare il proprio sapere solo all'interno dei limiti esplicitati dalla *Critica*. Ciò significa che l'«in sé» dell'uomo necessariamente (di diritto) non è accessibile, nessun *Wesen* potrà mai emergere dall'indagine antropologica, così come non potrà mai essere presupposto. In ogni scienza umana ritroviamo tuttavia la prescrizione e la promessa di un *menschliches Wesen*, il quale è però sempre e solo una condizione di fatto dell'umano, che si legittima – proprio attraverso queste scienze – come condizione di diritto. Ciò implica, secondo Foucault, dimenticare che l'antropologia è subordinata alla *Critica* e quindi come tale non può avere accesso all'originario, all'«in sé» dell'umano. E infatti la domanda presente nella *Logica* – «Che cos'è l'uomo?» – non trova risposta, come ci si potrebbe aspettare, nell'*Antropologia*: «Kant non si propone in nessun modo di fornire la risposta»⁶⁸. E anche le domande guida che dovrebbero concretizzare la risposta alla domanda «Che cos'è l'uomo?» non approdano mai all'individuazione di una natura, di un'essenza in sé dell'uomo, ma rinviano all'ambito del «fondamentale», cioè all'esplicitazione del mondo come fonte del sapere («Che posso conoscere?»), come ambito dell'uso della ragion pratica («Che cosa devo fare?») e infine come determinazione del limite della ragione («Che cosa mi è permesso sperare?»). L'indagine antropologica kantiana in questo modo è certamente indagine dell'empirico, ma non può che configurarsi come un sapere in cui i contenuti empirici rinviano alla loro determinazione trascendentale, alle loro condizioni di possibilità: l'*Antropologia* «non può far accedere alla regione del fondamentale se non restando subordinata alla *Critica*»⁶⁹.

Il testo dell'*Introduzione* è importante perché anticipa lo schema che Foucault riproporrà nelle sue riflessioni sull'*Aufklärung* svolte negli ultimi anni. Vediamo come.

sciences de l'homme et la phénoménologie, CDU, Paris 1975; tr. it. di M.C. Liggieri, *Fenomenologia e scienze umane*, La Goliardica, Roma 1985.

⁶⁷ FOUCAULT, *Introduzione*, pp. 89-90.

⁶⁸ *Ibi*, p. 55.

⁶⁹ *Ibi*, p. 92.

Innanzitutto il percorso di elaborazione e di composizione dell'*Antropologia* ad opera di Kant indica come questa indagine sull'uomo sia stata progressivamente modificata e determinata dal tentativo critico. Ciò significa che in questo percorso è possibile assistere alla nascita dell'*homo criticus*, la cui struttura è differente da quella dell'uomo che l'ha preceduto. L'indagine critica, in questo senso, non è solo un'astratta analisi teoretica, ma si configura come un processo che emancipa il soggetto (della critica) dalla sua condizione antropologica. Questa condizione, infatti, viene appunto messa in discussione, individuandone i limiti e le condizioni di possibilità, cioè elaborando una critica, per cui secondo Foucault «vi sarebbe una certa verità *critica* dell'uomo, figlia della critica delle condizioni di verità»⁷⁰. Se è vero che nella *Critica della ragion pura* Kant persegue l'obiettivo di individuare le condizioni (e i limiti) che generano il discorso oggettivo del sapere scientifico, è altrettanto vero che questo obiettivo realizza un compito, mette in campo un'attitudine, quella di interrogarsi sul diritto e la legittimità di un dato di fatto, di rifiutare che un dato di fatto possa rivendicare di per sé un diritto. E questa presa di posizione si configura come un atteggiamento che modifica la forma stessa dell'esistenza, di colui che coltiva il pensiero critico. La critica non è, quindi, una mera preparazione ad una «analitica della verità in generale», ma un modo d'essere: la *Critica* oltre ad essere una «propedeutica» alla filosofia svolge «un ruolo costitutivo rispetto alla nascita e al divenire delle forme concrete dell'esistenza umana»⁷¹. Ecco perché una riflessione antropologica dal punto di vista metodologico non può né partire da una definizione di un *Wesen* umano, né tantomeno trovare compimento in una finale verità di natura. L'atteggiamento critico è, infatti, la contestazione e la resistenza di fronte ad ogni speculazione che più o meno velatamente riduca l'uomo ad un dato di fatto. Compito di un'antropologia deve essere quello di «descrivere non quello che l'uomo è, ma quel che può fare di se stesso»⁷². E questo dentro un orizzonte, un mondo, una cultura, vale a dire un sistema di rapporti reali, che lo costituiscono. L'atteggiamento critico, portando alla luce come queste «sintesi già operanti» siano reali, ma nel contempo non necessarie, apre lo spazio per una indagine sul «movimento concreto dell'esercizio quotidiano»⁷³, in cui possa emergere cosa l'uomo «può e deve (*kann und soll*)» fare di se stesso. Foucault sottolinea la straordinaria importanza del concetto di *Spielen*: «l'uomo, nell'*Antropologia*, non è né *homo natura* né soggetto puro di libertà»⁷⁴, ma è sempre «il gioco della natura» e nel contempo possibilità di conferire un senso, un'intenzione tale da diventare «padrone del gioco», lo *Spielen* è «*künstlicher Spiel*». In questo senso Foucault vede nella figura della *Kunst* la dinamica dell'esistenza, che se da un lato è chiamata a riconoscere le frontiere del mondo come limiti reali, come vincoli oggettivi, dall'altro è la stessa *Kunst* che attesta come «persino gli strati sepolti più in profondità nella passività originaria, persino ciò che vi è di più dato nel dato sensibile è aperto a questo gioco della libertà»⁷⁵.

La figura della *Kunst* – a differenza del *Geist* – mostra dunque la possibilità che l'uomo può negare «la passività originaria» che lo costituisce. Nell'*Antropologia* Foucault

⁷⁰ *Ibi*, p. 11.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² *Ibi*, p. 36.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ *Ibi*, p. 38.

⁷⁵ *Ibi*, p. 67.

individua tre modalità in cui nell'esercizio quotidiano queste possibilità si concretizzano: nella «potenza del negativo», nella «decisione intenzionale» e infine nel «linguaggio dello scambio». Alle spalle non c'è nessun *Wesen* umano atemporale da custodire e perpetuare, ma una concreta libertà che è «negazione da esercitare, senso da conferire, comunicazione da stabilire»⁷⁶. Non si tratta, quindi, di giudicare alla luce di una naturale verità dell'umano le forme concrete dell'umano, perché ciò significherebbe trasformare quella presunta verità naturale, cioè di fatto, in una verità di diritto. E invece la verità dell'umano è proprio la «libertà pericolosa», che è chiamato ad esercitare proprio nella sua apertura, nella sua dispersione nel mondo. Si tratta dell'«appartenenza reciproca della verità e della libertà»⁷⁷ esibita dall'*Antropologia* e che viene costantemente richiamata nell'*Introduzione*. In particolare Foucault si sofferma su quell'esercizio concreto e quotidiano della *Kunst* che è la «comunicazione», scambio operato dal linguaggio, in cui l'uomo realizza «l'universale concreto», in quanto «il suo risiedere nel mondo è originariamente soggiornare nel linguaggio»⁷⁸. Per cui l'indagine antropologica non può coltivare l'illusione di risalire ad una verità dell'uomo anteriore al linguaggio, che appunto poi il linguaggio dovrebbe veicolare e trasmettere, in quanto la verità originaria è proprio «nel movimento stesso dello scambio», in una «apertura originaria che è anche, e insieme, legame della verità e della libertà»⁷⁹.

L'*homo criticus* è il risultato di un movimento che rompe con la passività originaria che lo limita e lo costituisce, e che quindi non propone un «ritorno a sé» – ad una condizione naturale – come compimento, ma vede nel gesto della trasgressione del limite il suo modo d'essere nel mondo. La figura dell'*Übermensch* evocata da Foucault alla fine dell'*Introduzione*, come risposta che porta a compimento, in quanto ricusa e destruttura la domanda *Was ist der Mensch?*, esprime l'istanza dell'*homo criticus*, del diventare altro, del superare se stessi come cifra dell'umano.

In *Prefazione alla trasgressione* del 1963 Foucault riconosce proprio nella trasgressione l'essere della differenza e l'apertura dell'esistenza al «di fuori». Tale prospettiva messa in atto da Bataille, così come la prova del limite e il principio di contestazione di Blanchot, «provviene dall'apertura praticata da Kant nella filosofia occidentale»⁸⁰.

7. Considerazioni conclusive

In numerose circostanze a partire dalla fine degli anni Settanta Foucault cerca di riabilitare il pensiero critico, presentandolo come la matrice delle sue indagini archeologiche e genealogiche. Riabilitazione inaspettata se letta alla luce del ruolo

⁷⁶ *Ibi*, p. 68.

⁷⁷ *Ibi*, p. 79.

⁷⁸ *Ibi*, p. 77.

⁷⁹ *Ibi*, p. 68.

⁸⁰ M. FOUCAULT, *Préface à la transgression*, «Critique», 195-196 (1963), pp. 751-769, tr. it. di C. Milanese, *Prefazione alla trasgressione*, in ID., *Scritti letterari*, Feltrinelli, Milano 2004, p. 61. «Il rinvio a Kant non ha cessato di indirizzarci ostinatamente a ciò che c'è di più mattinale nel pensiero greco. Non per ritrovarvi una esperienza perduta, ma per riavvicinarsi alle possibilità di un linguaggio non dialettico» (*ibi*, p. 63). In questo testo il pensiero critico di Kant è sempre associato a Nietzsche: «il gioco istantaneo del limite e della trasgressione potrebbe essere, forse, ai nostri giorni, la prova essenziale di un pensiero dell'“origine” al quale Nietzsche ci ha votati fin dall'inizio della sua opera – un pensiero che sarebbe, in assoluto e nello stesso tempo, una Critica e un'Ontologia, un pensiero che penserebbe la finitezza e l'essere?» (*ibi*, p. 61).

giocato da Kant nella configurazione della modernità portata alla luce da *Le parole e le cose*, ma coerente con quanto abbiamo visto presente già nell'*Introduzione all'Antropologia*. In quei testi è esplicitamente chiamata in causa un'ambiguità del ruolo svolto dall'Illuminismo nel costituire la nostra modernità e, quindi, il nostro modo di essere oggi. Infatti, da un lato Foucault vede nell'Illuminismo il processo attraverso il quale si è imposta la ragione strumentale in tutti gli ambiti dell'umano, una ragione che, promettendo la liberazione attraverso la progressiva oggettivazione dell'umano, inevitabilmente lo ha ridotto a un dato di fatto. Si tratta di una posizione anti-illuministica che fin da *Storia della follia* è costantemente presente in Foucault: «i “Lumi” che hanno scoperto le libertà, hanno anche inventato le discipline»⁸¹. Dall'altro, l'Illuminismo trova espressione anche nel pensiero critico kantiano, come atteggiamento in cui il soggetto si realizza nell'interrogare le condizioni di possibilità delle verità, garantite come tali dalle molteplici istituzioni che esercitano un potere sul soggetto.

Anche la riflessione kantiana riproduce l'ambigua presenza di queste due istanze dell'Illuminismo origine dell'«analitica della finitezza» e dell'«analitica della verità», che attraverso il positivismo ha promesso la liberazione dell'umano attraverso il sapere riduttivo e normalizzante delle scienze umane, ma anche attitudine a sottoporre a critica la propria attualità senza alcuna illusione escatologica, ma allo scopo di «non essere eccessivamente governati»⁸².

L'illuminismo kantiano che Foucault vuole recuperare non risiede nella riproposizione di specifici elementi dottrinali, ma nella riattivazione di un'attitudine, che si caratterizza come «critica permanente del nostro essere storico», attraverso un'ontologia storica di noi stessi. La critica diventa di conseguenza un modo d'essere della soggettività, il *sapere aude* è lo spazio che il soggetto nella sua singolarità si costruisce nell'orizzonte storico-culturale, in cui è chiamato a vivere. Certamente l'attitudine critica mette fuori gioco ogni pretesa di trovare cartesianamente un fondamento in un io storico e universale, in una soggettività trascendentale in grado di garantire e produrre una «analitica della verità in generale». Il Kant che si interroga su *Was ist Aufklärung?*, si interroga sul suo presente, che si configura come un processo, un evento, a cui lui stesso appartiene e a cui appartiene il suo stesso parlare. Questo consente al discorso filosofico di assumere la propria attualità al fine non solo di trovarvi il suo luogo specifico, ma anche per mostrare il senso e l'effetto, che questo discorso genera all'interno di questa stessa attualità: la filosofia diventa «la superficie d'emergenza della propria attualità discorsiva: attualità che essa interroga come un evento a cui deve attribuire senso, valore, singolarità filosofica, e in cui deve trovare, al tempo stesso, la propria ragion d'essere e il fondamento di ciò che dice»⁸³.

⁸¹ ID., *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris 1975; tr. it. di A. Tarchetti, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1993, p. 242.

⁸² ID., *Qu'est-ce que la critique? (Critique et Aufklärung)*, tr. it. a cura di P. Napoli, *Illuminismo e critica*, Donzelli, Roma 1997, p. 38. Ambiguità rilevata anche da J. HABERMAS, *Une flèche dans le coeur du temps présent*, «Critique», 471-472 (1986), pp. 794-799.

⁸³ M. FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, Gallimard, Paris 2008; tr. it. di M. Galzigna, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, Feltrinelli, Milano 2009, p. 22.

Foucault giunge a definire questa attitudine critica un vero e proprio *ethos* filosofico – che realizza un obiettivo teorico e pratico insieme –, in quanto si configura come un impegno, un compito: mettere in discussione permanentemente ciò che siamo, facciamo e pensiamo, problematizzando permanentemente il nostro essere storico, le nostre possibilità e i nostri limiti, per aprire uno spazio di soggettivazione altro rispetto a quello che ci è imposto. Questo programma, a cui il pensatore francese ha dedicato gran parte delle sue ultime riflessioni, non è trascendentale in quanto non ha come obiettivo di rendere possibile una metafisica, ma è archeologico nel metodo e genealogico nel fine. Archeologico in quanto non vuole illustrare le strutture universali del conoscere e dell'agire, ma analizzare i discorsi che articolano ciò che pensiamo e facciamo come eventi storici. Genealogico in quanto l'obiettivo è di rivelare e smascherare la contingenza che ci ha costruito così come siamo per aprire uno spazio altro di soggettivazione: «l'ontologia critica di noi stessi non deve certamente essere considerata come una teoria, una dottrina, e neppure come un corpo permanente di sapere che si accumula; bisogna concepirla come un'attitudine, un *ethos*, una via filosofica in cui la critica di ciò che noi siamo è nel contempo analisi storica dei limiti che ci vengono imposti e tentativo del loro possibile affrancamento»⁸⁴. Con il «coraggio di sapere» emerge, quindi, un soggetto che è «elemento» e «agente» del medesimo processo, più precisamente l'uomo può essere attore del processo presente nella misura in cui riconosce la propria appartenenza ad esso. Questo *ethos* realizza «il gioco difficile tra la verità del reale e l'esercizio della libertà», che è la cifra della modernità, in quanto «esercizio in cui l'estrema attenzione al reale è messa in relazione con la pratica di una libertà che rispetta questo reale e contemporaneamente lo viola»⁸⁵.

Il percorso inaugurato da Kant sarà poi ripreso da Hegel, dalla Scuola di Francoforte, passando per Nietzsche e Weber, ed è a questa filiera che sorprendentemente Foucault iscrive anche la fenomenologia husserliana. L'*Aufklärung*, l'atteggiamento critico inaugurato da Kant, è stato boicottato nel XIX e XX secolo, a vantaggio di una configurazione della razionalità in termini meramente strumentali, rappresentata dalla scienza positivista, ma anche dallo sviluppo di un sistema statale che si impone come ragione e che incorpora le procedure di razionalizzazione dell'economia. In *Illuminismo e critica* Foucault sottolinea come di fronte a questi processi nel mondo tedesco si sia mantenuto in qualche modo vivo l'atteggiamento critico attraverso la sinistra hegeliana passando per Nietzsche e Weber fino alla Scuola di Francoforte. In Francia, invece, il dibattito sul rapporto tra razionalizzazione e potere è stato sterilizzato, in quanto l'età dei Lumi è stata sempre letta come preparazione all'evento storico della Rivoluzione, intesa univocamente come processo di liberazione e compimento dell'umano. In questo senso in Francia il dibattito filosofico è restato immune dalla riflessione sugli effetti di potere che la razionalizzazione porta con sé: «il blocco rappresentato dai Lumi e dalla Rivoluzione ha sicuramente impedito in via generale un processo di

⁸⁴ ID., *Qu'est-ce que les Lumières?* in ID., *Dits et écrits*, I, p. 1396. Su questa ripresa del criticismo nell'ultima fase del pensiero di Foucault si veda C. KOOPMAN, *Genealogy as Critique. Foucault and the Problems of Modernity*, Indiana University Press, Bloomington 2013; M. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Between Nietzsche and Kant: Michel Foucault's Reading of «What is Enlightenment?»*, «History of Political Thought», 20 (1999), pp. 337-356.

⁸⁵ FOUCAULT, *Qu'est-ce que les Lumières?*, p. 1389.

riconsiderazione reale e profonda del rapporto tra razionalizzazione e potere»⁸⁶. Ciò che ha consentito di riattivare un atteggiamento critico dentro la cultura francese è stata la ricezione della fenomenologia husserliana: «si deve alla fenomenologia e ai problemi da questa sollevati che si ripropone la questione dell'*Aufklärung*»⁸⁷. E ciò è avvenuto in quanto la fenomenologia ha posto il problema del senso e della sua genesi, del modo in cui si costituisce: «come si produce il senso a partire dal non senso? Come si forma il senso?»⁸⁸. E d'altra parte Husserl nella *Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* non faceva altro che interrogarsi sul suo presente, vale a dire sulla crisi dell'umanità, che veniva diagnosticata attraverso lo smascheramento «dei rapporti tra la conoscenza e la tecnica, tra *épistème* e *technè*»⁸⁹.

In questo senso nella fenomenologia husserliana, come nella stessa riflessione kantiana, convivono e si sovrappongono due istanze: una «analitica della verità», che alimenta l'obiettivo di approdare alle «cose stesse», risalendo ai corrispondenti atti di una coscienza trascendentale presupposta come identica a se stessa in ogni epoca e un atteggiamento critico, che si configura come l'esercizio costante e meticoloso di problematizzazione delle evidenze naturali, mondane, cioè prodotte dalla nostra cultura. In Husserl questo atteggiamento critico ha sempre assunto una valenza etica: contrastare le forze irrazionali, che stavano prendendo il sopravvento in Europa. La soggettività trascendentale è comunque sempre innanzitutto una rottura, un esercizio di messa a distanza dal vissuto immediato, una possibilità che si manifesta singolarmente e che testimonia che la ragione – contro ogni positivismo – non è mai solo un fatto, un dato, ma una possibilità. Foucault in una intervista del 1981 ha riconosciuto che se «il tema della fenomenologia era di reinterrogare le evidenze fondamentali [...] riconosco volentieri – e si riconosce ciò certamente a partire dal momento in cui si invecchia – che, alla fine, non si è usciti dalla questione fondamentale che ci era stata posta e da ciò stesso che ha costituito la nostra giovinezza. Non solo non sono uscito, ma non mai cessato di rispondere a questa domanda: “ciò che va da sé deve effettivamente andare da sé?”»⁹⁰.

⁸⁶ ID., *Illuminismo e critica*, p. 45 per cui «continuando a decantare le promesse della rivoluzione – non so se dove si è realizzata sia buona o cattiva – ci siamo ritrovati di fronte all'inerzia di un potere che tendeva a conservarsi all'infinito» (*ibi*, p. 48). È all'interno di questa prospettiva che diventa comprensibile la differenza tematizzata da Foucault tra *raison* e *Vernunft*: «in tedesco, *Vernunft* ha un significato più ampio di “ragione” [*raison*] in francese. Il concetto tedesco di ragione ha una dimensione etica. In francese gli si attribuisce invece una dimensione strumentale, tecnologica» (ID., *Dits et écrits*, II, p. 395).

⁸⁷ ID., *Illuminismo e critica*, pp. 46-47. La presenza di un'istanza critica nella fenomenologia husserliana viene dimostrata, per limitarsi al dibattito italiano, in S. CATUCCI, *La filosofia critica di Husserl*, Guerini e Associati, Milano 1995 e L. BISIN, *La fenomenologia come critica della ragione. Motivi kantiani nel razionalismo di Husserl*, Mimesis, Milano 2006.

⁸⁸ FOUCAULT, *Illuminismo e critica*, p. 47.

⁸⁹ *Ibi*, p. 45.

⁹⁰ ID., *L'intellectuel et les pouvoirs*, in ID., *Dits et écrits*, II, p. 1569.