

FOUCAULT, WITTGENSTEIN E LA DIMENSIONE DELL'ORDINARIO

ANDREA DI GESU

1. Introduzione

Il rapporto teorico che Foucault ha avuto con quelli che egli stesso definiva genericamente «gli analitici inglesi», e, tra di essi, con l'opera di Ludwig Wittgenstein in particolare, è uno dei capitoli meno indagati della sua produzione filosofica. Eppure, non solo sappiamo da alcune lettere personali che Foucault lesse e apprezzò questi autori fin dalla fine degli anni Sessanta – il periodo, come è noto, delle sue indagini sull'archeologia dei saperi –, ma riferimenti espliciti ad essi compaiono in molte delle sue opere maggiori – *L'archeologia del sapere*, *Le parole e le cose*, alcuni corsi al *Collège de France* – e in molti dei suoi numerosissimi interventi a conferenze e interviste. In questo intervento, ci proponiamo di indagare quest'influsso, e in particolare il ruolo fondamentale in esso giocato dalla filosofia del secondo Wittgenstein, a partire da un testo scritto da Foucault nel 1978 e intitolato *La philosophie analytique de la politique*. Il motivo di questa scelta è presto detto: in esso Foucault non solo tematizza esplicitamente il suo debito teorico per questi autori – non limitandosi, come in molti altri casi, a vaghi accenni generici –, ma ne spiega anche la ragione. Essi avrebbero sviluppato un certo modo di indagare filosoficamente la quotidianità incentrato su una concezione peculiare di ciò che essi definiscono, utilizzando un termine che conserverà da allora un significato tecnico preciso, l'ordinario – e, non a caso, la corrente filosofica a cui Foucault si riferisce è normalmente chiamata filosofia del linguaggio ordinario. Ora, è quest'idea di ordinarietà a costituire l'interesse principale di Foucault per questi autori: a partire da esso, il filosofo francese riassume in termini generali, nel saggio in oggetto, le sue ricerche di quegli anni sulla natura del potere e delle pratiche di resistenza a quest'ultimo, mostrando la convergenza teorica tra la sua prospettiva e quella che è definibile come propriamente wittgensteiniana, essendo stata sviluppata come modalità di indagine sul linguaggio principalmente nelle *Ricerche filosofiche*.

La tesi che mi propongo di dimostrare è che l'interesse per questo tema sia stato uno dei motivi principali che hanno spinto Foucault a rivolgersi, negli ultimi anni della sua vita, alle pratiche di cura di sé della cultura ellenistica e poi imperiale; e, inoltre, che quest'idea di ordinarietà costituisca una delle fonti fondamentali per la contestuale delineazione di quell'ontologia dell'attualità che rappresenta l'esito definitivo delle ricerche foucaultiane sul metodo e sulla natura della filosofia. Non solo: a partire da

quanto esposto, mostrerò come sia possibile allestire un dialogo teorico tra gli sviluppi contemporanei di quella tradizione di pensiero e gli ultimi lavori di Foucault: un dialogo che potrebbe costituire una fonte di straordinario arricchimento reciproco, per quanto riguarda argomenti di carattere epistemologico, politico e morale, e che del resto si è già cominciato da più parti a proporre, come per altro dimostrato da due conferenze internazionali sull'argomento svoltesi recentemente in Francia¹.

Dopo aver chiarito, nella prima parte, che cosa Foucault intenda per ordinario, così come le fonti filosofiche alle quali si ispira, procederò, nella seconda parte, ad un'analisi dei legami tra dimensione dell'ordinarietà e sfera del potere, e ad un'analisi per così dire simmetrica alla precedente sui rapporti tra ordinarietà e resistenze, mostrando poi come l'attenzione al tema dell'ordinarietà abbia costituito uno dei punti di partenza a partire dal quale Foucault ha spostato il suo interesse teorico sul tema della cura di sé e ha, contestualmente, elaborato l'idea di ontologia dell'attualità come culmine della sua riflessione specificamente metodologica sullo statuto e sul ruolo della pratica filosofica. Concluderò, infine, con alcune riflessioni di ordine più generale sulle prospettive di un dialogo e di una contaminazione tra le due tradizioni in oggetto.

2. L'ordinario e la filosofia analitica della politica

Nel 1978, in occasione di un viaggio in Giappone, Foucault tiene una conferenza intitolata *La filosofia analitica della politica* [*la philosophie analytique de la politique*]. Si tratta di uno strano titolo, addirittura sorprendente, per un testo che si colloca in un periodo di transizione nelle riflessioni specificamente metodologiche di Foucault, precedendo di qualche anno i testi sull'illuminismo che costituiscono il culmine di questa evoluzione teorica (e che risalgono, come è noto, al 1984², sebbene già compiutamente sviluppati nei corsi sul governo di sé e degli altri iniziati due anni prima³), ma, ed è assolutamente centrale notarlo, pressoché contemporaneo al primo testo dedicato a quella che sarà poi caratterizzata come ontologia dell'attualità, una lezione magistrale tenuta nel 1978 subito dopo il ritorno dall'estremo Oriente e intitolata *Illuminismo e critica*⁴. Appare dunque del tutto legittimo, da un punto di vista filologico, sottolineare la continuità tra i due testi, e la loro comune appartenenza ad uno stesso orizzonte di pensiero che Foucault comincia a elaborare in questi anni e che perfezionerà definitivamente più tardi. La peculiarità della conferenza giapponese in oggetto, tuttavia, risiede nel fatto che rappresenta

1 Si tratta di due conferenze organizzate nel 2007 all'École normale supérieure e nel 2013 all'Università di Paris-1 Panthéon-Sorbonne e i cui atti sono stati pubblicati, rispettivamente, in F. Gros, A. Davidson (sous la direction de), *Foucault, Wittgenstein: de possibles rencontres*, Paris, Kimé, 2011, e P. Gillot, D. Lorenzini (sous la direction de), *Foucault/Wittgenstein. Subjectivité, politique, éthique*, Paris, CNRS editions, 2016.

2 Cfr. M. Foucault, *What is enlightenment?*, in P. Rabinow (ed.), *The Foucault reader*, New York, Pantheon Books, 1984, tr. it. di S. Loriga, *Che cos'è l'illuminismo*, in *Archivio Foucault 3. 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, Milano, Feltrinelli, 1998.

3 Cfr. M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983*, Paris, Seuil-Gallimard, 2008, tr. it. di M. Galzigna, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France 1982-1983*, Milano, Feltrinelli, 2009.

4 Cfr. M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique? (Critique et Aufklärung)*, «Bulletin de la société française de philosophie», 84 (1990), 2, tr. it. di P. Napoli, *Illuminismo e critica*, Roma, Donzelli, 1997.

l'unico luogo della produzione foucaultiana in cui egli tematizza l'importanza dell'influenza di una certa filosofia analitica anglo-americana – così si esprime – nelle ricerche appena menzionate. E, in particolare, di una certa idea di ordinarietà, di quotidianità.

Sappiamo che Foucault lesse e apprezzò alcuni filosofi analitici già alla fine degli anni '60. In una lettera a Defert dell'Aprile 1967, egli scrive addirittura che la lettura degli analitici inglesi – Wittgenstein in particolare – lo ha impressionato tanto da fargli sospendere «ogni scrittura»⁵, manifestando la necessità di sviluppare le loro intuizioni in un quadro differente e più adatto ai suoi interessi teorici. Ulteriori menzioni si hanno in alcune interviste riguardanti *Le parole e le cose*⁶, così come ne *L'archeologia del sapere*⁷. La svolta metodologica successiva a quest'ultimo volume, e il conseguente cambio di sguardo – concentrato più sulla natura e sul funzionamento del potere, anche se sempre in relazione alle pratiche di sapere che esso stesso genera – potrebbe far pensare ad un allontanamento di Foucault dai suoi interessi per gli analitici inglesi; il testo che ci accingiamo a commentare, tuttavia, dimostra il contrario, testimoniando ad un tempo e la continuità di questa influenza sotterranea, di questo dialogo sottotraccia, e la sua ricalibrazione in funzione dei nuovi interessi e dei nuovi strumenti concettuali del filosofo francese.

In esso, Foucault comincia col chiedersi che tipo di rapporto la filosofia possa o debba intrattenere con il potere politico. Per quanto la filosofia sia sempre stata concepita, sin dalla figura e dal gesto di Socrate, come critica del potere, avendo avuto il filosofo in Occidente sempre «il profilo dell'anti-despota»⁸, questa critica ha assunto nella storia modalità molto diverse tra di loro: al modello del filosofo-legislatore, che sancisce i limiti legali del potere, la cui figura archetipica è Solone, fa da contrappunto la teorizzazione platonica del filosofo-consigliere del Principe; esterna a entrambi, e da essi perfettamente equidistante, troviamo la figura del cinico, totalmente indipendente dal potere e in grado di ridere di esso⁹. Foucault propone, in questo contesto, una posizione diversa. La filosofia può ancora giocare un ruolo di «contro-potere»¹⁰ a patto che smetta di far valere, nei confronti del potere, una sua legge¹¹; che smetta di pensarsi come profezia, pedagogia o legislazione¹²; che smetta, in altri termini, di riferirsi a degli standard universali, a dei valori trascendentali per mezzo dei quali giudicare del potere in termini di bene e male, di giusto e di ingiusto, per porre invece la questione, che Foucault definisce «naïve»¹³, dell'esistenza del potere stesso. La domanda propriamente filosofica diventa allora quella che si chiede, quasi banalmente: «in che cosa consistono le relazioni di potere?»¹⁴. Si tratta, scrive Foucault, di un gesto filosofico fortemente caratterizzato, che consiste non nello scoprire ciò che è nascosto, nell'andare in cerca di una verità che si nasconde e che

5 M. Foucault, lettera contenuta in id., *Dits et écrits* cit., vol. I p. 40.

6 Cfr. M. Foucault, *L'homme est-il mort?*, in ivi, vol. I, p. 570; *Sur le façons d'écrire l'histoire*, in *Les lettres françaises*, 1187 (1967), pp. 6-9, ripubblicato in ivi, vol. I, pp. 613-628, p. 623.

7 Cfr. M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, tr. it. di G. Bogliolo, *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano 1980, pp. 110 ss.

8 M. Foucault, *Gendai no Kenyoku wo tou*, in *Asahi Jaanaru*, 2 Giugno 1978, pp. 28-35, tr. fr. *La philosophie analytique de la politique*, in Id., *Dits et écrits* cit., vol. II, p. 537, tr. mia.

9 Cfr. *ibidem*.

10 Ivi, p. 540, tr. mia.

11 Cfr. *ibidem*.

12 Cfr. *ibidem*.

13 *Ibidem*.

14 *Ibidem*, tr. mia.

non fa parte del piano del reale, ma piuttosto nel «rendere visibile precisamente ciò che è visibile, cioè [nel] far apparire ciò che è così vicino, così immediato, ciò che è così intimamente legato a noi stessi che, proprio per questo, non viene percepito»¹⁵. Il ruolo della filosofia, in relazione al potere, sarebbe dunque quello di «far vedere ciò che noi vediamo»¹⁶. La formulazione nasconde, nella sua apparente ridondanza, l'intera sostanza di una certa maniera di fare filosofia, alla quale Foucault mostra di aderire: si tratta di gettare lo sguardo sulla quotidianità, sull'ordinarietà, su ciò che fa parte della nostra vita quotidiana e che, proprio per questo, sfugge alla vista. Il metodo filosofico non ha nulla a che fare con ciò che è nascosto, ma, al contrario, con l'intrinseca problematicità del visibile. È a questo punto che Foucault traccia un parallelo esplicito con la filosofia analitica anglo-americana, riferendosi molto chiaramente, in particolare, alla così detta filosofia del linguaggio ordinario. Quest'ultima infatti «non si dà per compito di riflettere sull'essere del linguaggio o sulle strutture profonde della lingua; essa riflette sull'uso quotidiano che si fa della lingua nei differenti tipi di discorso. Si tratta, per la filosofia analitica anglo-sassone, di fare un'analisi critica del pensiero a partire dalla maniera con cui si dicono le cose»¹⁷. La figura alla quale Foucault si riferisce è, senza dubbio, il Wittgenstein delle *Ricerche filosofiche*. Foucault nasconde addirittura nel testo della conferenza, secondo molti interpreti, alcune implicite citazioni da quest'ultimo testo¹⁸: la fonte della citazione che abbiamo appena letto, sull'importanza per la filosofia di ciò che è visibile e in piena luce, sarebbe un passaggio delle *Ricerche* in cui Wittgenstein scrive che «gli aspetti per noi più importanti delle cose sono nascosti dalla loro semplicità e quotidianità. (Non ce ne possiamo accorgere, – perché li abbiamo sempre sotto gli occhi.)»¹⁹; ciò che è invece metafisicamente nascosto, per così dire, ciò che non possiamo trovare nel piano dell'uso quotidiano, «non ci interessa»²⁰. Non solo. Sono frequentissimi i rimandi alla nozione di gioco, centrale nella speculazione del secondo Wittgenstein, e quest'ultimo risuona ancora nelle parole di Foucault, quand'egli spiega di volersi occupare di problemi «molto più limitati, molto più umili e che non hanno in filosofia lo statuto nobile, riconosciuto che hanno i grandi problemi»²¹; quasi trent'anni prima, infatti, Wittgenstein si era espresso in questi termini: «da che cosa acquista importanza la nostra indagine, dal momento che sembra soltanto distruggere tutto ciò che è interessante, cioè grande e importante? (Sembra distruggere, per così dire, tutti gli edifici, lasciandosi dietro soltanto rottami e calcinacci.) Ma quelli che distruggiamo sono soltanto edifici di cartapesta, e distruggendoli sgombriamo il terreno del linguaggio sul quale essi sorgevano»²².

15 Ivi, pp. 540-541, tr. mia.

16 Ivi, p. 541, tr. mia.

17 *Ibidem*, tr. mia.

18 Cfr. D. Lorenzini, *Éthique et politique de soi. Foucault, Hadot, Cavell et les techniques de l'ordinaire*, Paris, Vrin, 2015, p. 22; anche Paltrinieri si mostra in accordo con Lorenzini: cfr. L. Paltrinieri, *Pratique et langage chez Wittgenstein et Foucault*, F. Gros, A. Davidson (a cura di), *Foucault, Wittgenstein: de possibles rencontres* cit., nota 2, p. 72; Savoia, invece, si limita a considerare il passo citato «il nucleo della sua affinità [di Foucault] con Wittgenstein»: cfr. P. Savoia, *D'un point de vue politique. Philosophie, pratiques, pouvoirs: notes sur Wittgenstein et Foucault*, in F. Gros, A. Davidson (a cura di), *Foucault, Wittgenstein: de possibles rencontres* cit., p. 168, tr. mia.

19 L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Oxford, Blackwell, 1953, tr. it. di M. Trinchero, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 2014, p. 61.

20 *Ibidem*.

21 M. Foucault, *La philosophie analytique de la politique* cit., p. 542, tr. mia.

22 L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche* cit., p. 59.

Ora, il gesto di Foucault consiste, qui, nell'utilizzare questa metodologia di matrice wittgensteiniana per analizzare ciò che più gli interessa, vale a dire: le relazioni di potere. Di qui l'idea che, sulla base della filosofia analitica del linguaggio ordinario, possa essere costruita una «filosofia analitica della politica»²³, il cui scopo sarebbe di «analizzare ciò che succede quotidianamente nelle relazioni di potere»²⁴. Ma che cos'è dunque, esattamente, questa dimensione dell'ordinarietà, dell'ordinario, del quotidiano? Mi sembra possibile dire, in prima approssimazione, che esso rappresenti quello che definirei il piano di immanenza della filosofia di Wittgenstein. Com'è noto, alla prospettiva logicista del *Tractatus*, secondo la quale i problemi filosofici sono risolvibili riportando gli enunciati del linguaggio alla struttura logica trascendentale che nascondono²⁵, Wittgenstein sostituisce, nelle *Ricerche*, un punto di vista radicalmente alternativo, secondo il quale il significato coincide con l'uso che di una parola, di un'espressione o di un concetto si fa nel linguaggio concreto²⁶. Non essendoci alcuna realtà al di sopra o al di sotto della lingua quotidiana alla quale ricondurre gli usi maldestri o ambigui di quest'ultima, il lavoro del filosofo consisterà nel riportare al piano dell'ordinario gli enunciati che se ne distaccano postulando realtà metafisiche che divengono inevitabilmente fonti di fraintendimento e di problemi concettuali. Tra gli interpreti che hanno parlato di immanentismo della filosofia del linguaggio di Wittgenstein, mi sembra doveroso ricordare qui almeno De Carolis, Virno e soprattutto Aldo Giorgio Gargani, e, in Francia, due delle allieve più note di Jacques Bouveresse: Christiane Chauviré e Sandra Laugier²⁷. A quest'ultima dobbiamo una delle formulazioni più icastiche di quanto andiamo dicendo: «punto essenziale del secondo Wittgenstein [è] l'immanenza radicale della nostra vita in seno al linguaggio»²⁸. Si tratta di un'immanenza assolutamente peculiare, evidentemente, e apparentemente paradossale: come può il linguaggio, tradizionalmente pensato come il luogo del negativo per eccellenza – luogo del dispossessamento, dell'alienazione originaria, secondo la lezione lacaniana che in qualche modo riassume un profondissimo preconetto della metafisica occidentale –, permanere come tale – medium della comunicazione, e dunque mezzo, mediazione – e, tuttavia, dichiarare la propria immanenza alla vita che esprime e rappresenta? Una discussione approfondita di questo aspetto ci porterebbe molto lontano; basti qui dire che la teoria del significato delle *Ricerche* cerca precisamente di descrivere una vita naturalmente linguistica e significativa, e di una lingua immediatamente aderente all'esistenza che racconta. Il concetto che esprime al meglio questa dualità inestricabile è l'idea di *forma di vita*: dove la forma, il linguaggio, plasma la conformazione inconfondibile di una vita che solo così, appunto in una for-

23 M. Foucault, *La philosophie analytique de la politique* cit., p. 541, tr. mia.

24 *Ibidem*, tr. mia.

25 Cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, London, Routledge, 1961, tr. it. di A.G. Conte, *Tractatus logico-philosophicus*, in *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Torino, Einaudi, 2009.

26 Cfr. L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche* cit.

27 Cfr. M. De Carolis, *Una lettura del «Tractatus» di Wittgenstein*, Napoli, Cronopio, 1999, in particolare p. 14; P. Virno, *Quando il verbo si fa carne*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003; P. Virno, M. Mazzeo, *Il fisiologico come simbolo del logico. Wittgenstein fisionomo*, in M. De Carolis, A. Martone (a cura di), *Sensibilità e linguaggio. Un seminario su Wittgenstein*, Macerata, Quodlibet, 2002; A.G. Gargani, *Wittgenstein. Musica, parola, gesto*, Milano, Cortina, 2008; C. Chauviré, *Voir le visible: La seconde philosophie de Wittgenstein*, Paris, PUF, 2003; S. Laugier, *Wittgenstein. Le sens de l'usage*, Paris, Vrin, 2009.

28 S. Laugier, *Wittgenstein. Le sens de l'usage* cit., p. 184, tr. mia.

ma, può a sua volta comparire come tale. L'ordinario è precisamente il campo in cui le diverse forme di vita circolano, si scontrano e si incontrano. È un piano di immanenza saturo di *bioi*, la cui concretezza e continua attività produttrice di senso plasmano la materialità della storia *tout-court*²⁹. Dopo essere rimasto abbagliato dalla purezza glaciale della logica, Wittgenstein ritrova così quel *rough ground* – quel terreno scabro – che, proprio perché causa dell'attrito, permette di camminare, secondo una celebre immagine delle *Ricerche*³⁰. D'altronde lo stesso Foucault, in un'altra conferenza di qualche mese successiva a quella che stiamo leggendo, manifesta l'esigenza di mantenersi, nella sua indagine, «nel campo d'immanenza delle singolarità pure»³¹, dimostrando ancora una volta l'affinità con le idee di Wittgenstein intorno al tema che stiamo trattando.

Ora, l'interprete più lucido dell'ordinario wittgensteiniano, colui che ha meglio di ogni altro fornito una descrizione convincente della sua peculiare ruvidità – e dunque storicità – è stato Stanley Cavell³². Senza dilungarci sui molteplici aspetti della sua influente interpretazione del secondo Wittgenstein, possiamo dire che Cavell vede all'opera, nel piano dell'ordinario, una dinamica che è essenzialmente, e irriducibilmente, rivendicativa. Non essendoci infatti standard logici o metafisici ai quali ricondurre i nostri enunciati per appurarne la verità o la correttezza, Cavell spiega che, nel quadro della teoria del senso proposta nelle *Ricerche*, ogni enunciazione rivendica un significato o, più precisamente, una comunità – una forma di vita – nella quale essa possa essere riconosciuta come corretta. In questo modo, le diverse forme di vita vivono del continuo rilancio collettivo della sfera di significati condivisi che le sostanziano come tali: non esiste, spiega il filosofo americano, qualcosa come una competenza linguistica in senso stretto, poiché l'unico modo di conoscere dei criteri di significato è di produrne, saggiando in questo modo lo stato contingente del mio accordo con la forma di vita rispetto a cui rivendico l'appartenenza. Ma, se è così, a far da contraltare a questo precario meccanismo di donazione di senso vi è la possibilità, sempre possibile, del rifiuto: di venire, in altri termini, esclusi dalla forma di vita che si rivendica come propria, di scoprire un disaccordo insanabile.

L'immediato valore etico e politico di una tale visione dell'ordinario risulta subito evidente³³. Le relazioni comunitarie – il partecipare ad una forma di vita – implicano una continua ricerca dello stato del proprio accordo con gli altri, nel significato più generale dell'espressione. Essa si configura da un lato come una diagnosi dello stato dei miei criteri

29 Cfr. su questo aspetto D. Lorenzini, *Éthique et politique de soi* cit., p. 42.

30 Cfr. L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche* cit., p. 57.

31 M. Foucault, *Illuminismo e critica* cit., p. 57.

32 Cfr., per quanto segue, S. Cavell, *The claim of reason. Wittgenstein, skepticism, morality, and tragedy*, Oxford, Oxford University Press, 1979, tr. it. parziale di B. Agnese, *La riscoperta dell'ordinario*, Roma, Carocci, 2001, soprattutto pp. 25-175.

33 Cavell ha sviluppato questa interpretazione in chiave etico-politica di Wittgenstein, le cui basi sono già pienamente esplicitate nella sua opera principale – *The claim of reason* –, specialmente nel contesto delle sue ricerche sul concetto di perfezionismo: cfr. Cavell, *Conditions handsome and unhandsome. The constitution of emersonian perfectionism*, La Salle, Open Court, 1990, tr. it. di M. Falomi, *Condizioni ammirevoli e avvilenti. La costituzione del perfezionismo emersoniano*, Roma, Armando, 2014. Cfr. anche Laugier, *Wittgenstein and Cavell: anthropology, skepticism, and politics*, in A. Norris (a cura di), *The claim to community. Essays on Stanley Cavell and political philosophy*, Stanford, Stanford University Press, 2006; E. Hammer, *Stanley Cavell. Skepticism, subjectivity, and the ordinary*, Polity, Cambridge 2002, p. 130 ss.; P. Donatelli, *Bringing truth home. Mill, Wittgenstein, Cavell, and moral perfectionism*, in A. Norris (a cura di), *The claim to community* cit.

di accettazione del comune rispetto a cui rivendico l'appartenenza; dall'altro, come una radiografia dell'insieme di usi che compongono la nostra forma di vita. Le due dimensioni si intrecciano in maniera indissolubile: non vi è letteralmente possibilità di una politica senza riferimento alla responsabilità etica del soggetto, così come non vi è un'etica soggettiva che non sia attraversata e plasmata dalle interazioni intersoggettive entro cui si forma. Questo piano del tutto immanente in cui le forme di vita circolano e si scontrano è, per Cavell, assolutamente originario. La politicità delle forme di vita non è in altri termini derivata, ma costitutiva della loro conformazione. Non solo l'ordinario è dunque un campo di battaglia, ma è un campo di battaglia intrinsecamente etico-politico, in cui in ogni momento ne va del destino di ogni forma di vita e di ogni soggettività che vi si riconosce.

Questo tipo di interpretazione si spinge evidentemente ben più in là di quanto Foucault possa aver letto o apprezzato dell'opera di Wittgenstein, ma è straordinariamente consonante con molte delle ricerche degli ultimissimi anni della sua vita, costituendo un esempio di quella possibilità di contaminazione a partire dalle affinità esplicitamente segnalate da Foucault di cui ho parlato all'inizio di questo intervento. Ci tornerò a breve; la domanda a cui vorrei rispondere ora è, invece, la seguente: che tipo di conseguenze ha l'interesse per l'ordinario, la centralità di questo tema, sul modo di pensare i dispositivi di potere, da un lato, e le pratiche di resistenza, dall'altro?

3. Ordinarietà del potere, ordinarietà delle resistenze

Tra i vari motivi che hanno portato Foucault a concentrare la sua attenzione sulla dimensione dell'ordinario, ve n'è uno che riguarda la natura delle relazioni di potere di cui egli si propone di fare l'analisi. In effetti, non ogni tipo di potere ha il suo luogo più proprio nella quotidianità delle esistenze: vi sono meccanismi di potere massivi, barocchi e stra-ordinari nelle loro manifestazioni, riguardo i quali studiarne gli effetti sul piano dell'ordinario potrebbe risultare addirittura fuorviante: lo splendore dei supplizi della penitenza medievale, con cui si apre *Sorvegliare e punire*, ne è un esempio significativo³⁴. Al contrario, vi è una modalità di esercitare il potere che risulta assolutamente invisibile ad uno sguardo, per così dire, macroscopico, e che proprio nella quotidianità dei gesti e delle parole esibisce i suoi effetti e va dunque ricercata: si tratta di ciò che Foucault chiama *potere pastorale*, il cui obiettivo è «condurre e dirigere gli uomini lungo tutta la loro vita e in ciascuna delle circostanze di questa vita», un potere che «consiste nel voler prendere in carico l'esistenza degli uomini in dettaglio e nel suo dispiegamento dalla nascita e fino alla morte»³⁵. Nato come potere di tipo specificamente religioso, consubstanziale al cristianesimo e alle sue pratiche di direzione di coscienza, esso ha plasmato le soggettività occidentali fin nella più intima fibra del loro essere, costruendo un certo modo di rapportarsi al – e di concepire il – proprio sé i cui effetti perdurano tuttora. Ciò che tuttavia ci interessa di più nel contesto di quanto andiamo dicendo è quanto Foucault aggiunge subito dopo, quando spiega come le nuove società borghesi e industriali a partire dal '700 abbiano riutilizzato, laicizzandole, le strategie del potere pastorale, producendo una rete di controllo e direzione delle pratiche e dei pensieri degli individui

34 Cfr. M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris, 1975, tr. it. di A. Tarchetti, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino, 1993.

35 Id., *La philosophie analytique de la politique* cit., p. 548, tr. mia.

che, nel loro complesso, costituiscono ciò che Foucault ha definito società disciplinare³⁶. È dunque per il fatto che le società disciplinari estendono il vecchio potere pastorale in tutti gli ambiti del sociale, saturandone lo spazio di dispositivi il cui obiettivo è spesso il singolo gesto, o la singola parola, e dunque plasmando l'ordinarietà dell'esistenza fin nei suoi più infimi particolari, che l'analisi di questo tipo di governamentalità non potrà che prendere come oggetto d'indagine il piano dell'ordinario.

Ora, questo legame tra potere e ordinarietà produce delle conseguenze molto importanti sulle modalità di resistenza che ne costituiscono il contrappunto. Innanzitutto, scrive Foucault, esse si presentano come lotte immediate, e in due sensi: da un lato, esse rifiutano l'idea che ci sia un centro nevralgico del potere al quale sferrare l'attacco definitivo, concentrandosi piuttosto sulle istanze di potere più vicine e modeste, dalla condizione dei detenuti nelle prigioni a quella dei folli negli istituti psichiatrici; dall'altro, esse non presuppongono più alcuna idea di rivoluzione o liberazione totale, sbarazzandosi di conseguenza della dimensione totalizzante delle grandi ideologie otto-novecentesche dell'emancipazione. Tutto ciò non significa, tuttavia, che esse siano da bollare come irrimediabilmente riformiste. Si tratta, piuttosto, del contrario. Ciò che queste lotte tendenzialmente ottengono non è tanto un obiettivo parziale, legato a conflittualità minimali presenti nel tessuto del corpo sociale; il loro vero scopo è piuttosto una destabilizzazione continua, «apparentemente senza fine»³⁷, dei meccanismi di potere. Per questo motivo, con una formulazione apparentemente bizzarra, Foucault specifica come esse non rivendichino più diritti fondamentali o libertà garantite – non cerchino più, in altri termini, di guadagnare una posizione migliore in un gioco di potere dato – ma si configurino piuttosto come rifiuto del gioco tout-court: «non si tratta più di conflitti all'interno dei giochi, ma di resistenze al gioco e di rifiuto del gioco stesso»³⁸. Chiaramente, ciò non significa che queste pratiche di resistenza possano sottrarsi alla relazione costitutiva che esse inevitabilmente intrattengono, secondo Foucault, con il potere³⁹, ma piuttosto che esse cerchino perennemente, e in maniera diffusa, di minimizzarne l'azione, di affinare il più possibile «l'arte di non essere eccessivamente governati»⁴⁰.

Le resistenze si concentrano dunque su temi che plasmano la quotidianità, frammentandosi in una miriade di atti di disobbedienza o di rifiuto parziali; mirano tendenzialmente ad un rifiuto totale del gioco di potere che fronteggiano; sono lotte immediate, nei due sensi che abbiamo appena visto. Ora, l'idea del rifiuto del gioco del potere che troviamo in questo testo costituisce, a mio avviso, uno dei punti più interessanti a partire dai quali riproporre alcune tra le più dibattute questioni irrisolte della filosofia di Foucault. Quest'idea di destabilizzazione continua, costruita in esplicita polemica con una certa concettualità rivoluzionaria che ha dominato larga parte del pensiero critico novecentesco⁴¹, fa sor-

36 Cfr. *ivi*, pp. 550-551.

37 *Ivi*, p. 547, tr. mia.

38 *Ivi*, p. 543, tr. mia.

39 Il riferimento canonico, a cui si rimanda, è M. Foucault, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, tr. it. di P. Pasquino e G. Procacci, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano, 2013.

40 M. Foucault, *Illuminismo e critica*, Roma, Donzelli, 1997, p. 38.

41 Alle tre caratteristiche che abbiamo appena elencato, Foucault ne aggiunge in effetti una quarta che sembra avere, nell'economia del testo, il ruolo di legittimare filosoficamente e storicamente una critica strisciante al marxismo e in particolare alle istituzioni e ai modelli di lotta politica del socialismo reale e ancora prima del leninismo che pervade il testo della conferenza: Foucault sottolinea che le lotte contemporanee hanno come obiettivo i fatti di potere in loro stessi, più che l'ineguaglianza o lo sfruttamento economico. Cfr. *La philosophie analytique de la politique* cit.,

gere due ordini di questioni strettamente connessi tra loro che mi sembrano centrali, e che vorrei approcciare allestendo un dialogo con alcune tra le più interessanti voci della critica *lato sensu* wittgensteiniana. Sono problematiche di natura politica ed epistemologica ad un tempo; in questa sede, mi concentrerò più sul primo aspetto, ma vorrei ricordare che esse possono essere riscontrate anche nei testi di Foucault dedicati all'archeologia dei saperi dei primi anni sessanta, dove il secondo aspetto è certamente più centrale.

In primo luogo, l'idea di destabilizzazione continua porta con sé il problema dell'assenza di una meta finale e definitiva della lotta politica, in altre parole di un'immagine più o meno ideale di come dovrebbe essere una società infine emancipata e libera. Queste lotte, scrive in effetti Foucault, «s'inscrivono all'interno di una storia che è immediata, s'accetta e si riconosce come indefinitamente aperta»⁴². Aperta, ma racchiusa su un'unico campo di immanenza: ciò che è inaccettabile delle teorie della rivoluzione che Foucault critica è precisamente il loro postulare un'altro piano di realtà che, liberandosi totalmente del potere, diano inizio a una nuova storia, ad una palingenesi dell'umano. L'ordinario è un campo di battaglia, dicevamo prima: un campo di battaglia che si mostra qui come intrascendibile, e in cui, anzi, le peggiori distorsioni, i più aspri meccanismi di controllo e regolazione delle vite, vengono messi in atto precisamente da quelle prospettive politiche che mirano ad un'uscita definitiva da esso. Ma se è così, come è possibile giustificare questo tipo di pratiche di resistenza? Come legittimare una critica diffusa ai meccanismi del potere disciplinare che tuttavia rifiuta di tornare ai paradigmi teorici delle rivoluzioni novecentesche, e che esplicitamente sostiene che non ci sia una patria da trovare alla fine dei nostri sforzi?

Nell'ambito delle letture politiche dell'opera di Wittgenstein, questa questione ha ricevuto un trattamento peculiare. In particolare, se ne è occupata, con esiti interessanti, Naomi Scheman, un'epistemologa femminista nonché importante studiosa contemporanea del filosofo austriaco. La questione posta dalla filosofa è la seguente: «Come possiamo rendere intelligibile la profonda ed estesa insoddisfazione verso il terreno scabro delle nostre forme di vita senza invocare standard trascendentali?»⁴³. La Scheman affronta così di petto la natura problematica dell'ordinario wittgensteiniano, un piano in cui qualunque elucubrazione filosofica che ipotizzi un «super-ordine»⁴⁴, come anche Wittgenstein si esprime, in grado di legittimarlo trascendentalmente, viene squalificata da principio, e in cui nondimeno viene esplicitamente invocata la necessità di una critica. Se infatti la terapia della prassi filosofica riporta le parole dai loro usi metafisici «indietro al loro impiego quotidiano»⁴⁵, come scrive Wittgenstein, ciò non significa però che l'ordinario possa essere concepito come un *Heimat*, una patria perduta delle parole e delle prassi nella quale soltanto esse sarebbero a casa. L'ordinario è un piano di immanenza privo di qualsivoglia valore normativo: non si tratta, come precisa Scheman provocatoriamente, di una nostra incapacità di riconoscere la casa quando ci siamo

p. 545. È facile intuire poi la presenza dello stesso riferimento polemico nella contrapposizione, citata poco fa, tra una filosofia che, nei confronti della politica, mira a far valere una sua legge più o meno trascendentale, secondo un atteggiamento pedagogico o legiferante, e una filosofia che pone invece la domanda ingenua sulla natura dei rapporti di potere in quanto tali.

42 Ivi, p. 546, tr. mia.

43 N. Scheman, *Forms of life: mapping the rough ground*, in H. Sluga, D.G. Stern (a cura di), *The Cambridge companion to Wittgenstein*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018² (1996), p. 405, tr. mia.

44 L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche* cit., p. 55.

45 Ivi, p. 59.

dentro⁴⁶. Che possibilità rimane, dunque, per la critica – epistemologica – e soprattutto per il cambiamento etico-politico? La risposta, per Scheman, passa dalla costruzione di ciò che definisce una «concezione diasporica di casa»⁴⁷: una patria, una liberazione totale, un habitat naturale e infine privo di ogni alienazione per i nostri significati e per le nostre azioni, semplicemente non esiste; anzi, un luogo del genere sarebbe del tutto inabitabile, come l'abbacinante spettacolo della lastra di ghiaccio a cui Wittgenstein, criticando le sue stesse posizioni del *Tractatus*, aveva paragonato la logica. L'unica casa che possiamo immaginare, è consustanziale al processo stesso con il quale modifichiamo continuamente la situazione contingente delle nostre forme di vita: è l'attitudine critica stessa, intesa come imperativo a vigilare continuamente e a trasformare incessantemente le condizioni etiche e politiche del nostro stare insieme, aprendoci ad una destabilizzazione continua che sembra coincidere con l'esplorazione inesausta della libertà come spazio riflesso dell'etica e della politica descritta da Foucault⁴⁸. Scheman conclude con un passo che merita di essere citato per esteso:

Vorrei suggerire che possiamo pensare alle nostre parole come diasporicamente legate a una casa, [...] dove la casa non è né un posto esistente attualmente, né un luogo di trascendenza. Piuttosto, si presenta a noi come un imperativo etico e politico a creare forme di vita che collocherebbero le nostre parole e noi stessi in una giusta relazione. [...] Non ci sono altre case per le nostre parole che quelle che creiamo nelle, e attraverso le, nostre pratiche, né ci sono maniere predeterminate di specificare che cosa vuol dire aver stabilito pratiche giuste, ma ciò non significa che l'idea che potremmo non stare agendo come dovremmo non abbia senso⁴⁹.

La seconda questione che vorrei trattare discende in maniera naturale da quanto abbiamo appena esposto. Il fatto che non ci siano standard trascendentali sui quali costruire un progetto di emancipazione non implica soltanto il problema di come definire il termine, la meta di quest'ultimo, ma anche il problema di come sia possibile assurgere ad uno sguardo critico sulle nostre pratiche, e di come sia possibile trasformarle. In altre parole, qual è il posto da cui il critico può parlare, se non c'è letteralmente altro posto se non l'ordinarietà e le forme di vita che la compongono e nelle quali i soggetti sono irrimediabilmente presi? E, inoltre, che natura possono avere queste prassi modificatrici o rivoluzionarie, nel momento in cui l'idea di destabilizzazione continua presuppone l'impossibilità di disfarsi definitivamente del potere, e dunque il fatto che le azioni miranti a destabilizzare o modificare una forma di vita sono in ogni caso inserite in una dinamica con dei dispositivi di potere? I due piani della questione vanno tenuti evidentemente assieme, poiché l'uno implica necessariamente l'altro.

Anche in questo caso, alcuni interpreti di Wittgenstein interessati agli aspetti etico-politici del suo pensiero si sono posti domande estremamente simili, sviluppando in particolare la concezione wittgensteiniana di regola. Quest'ultima, in Wittgenstein, non è mai isolabile come tale, in astrazione dalle pratiche che plasma; essa non è un loro schema

46 Cfr. N. Scheman, *Forms of life: mapping the rough ground* cit., p. 391.

47 Ivi, p. 405.

48 Cfr. M. Foucault, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, in «Concordia. Revista internacional de filosofía», 6 (1984), poi in id, *Dits et écrits* cit., tr. it. di S. Loriga, *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, in *Archivio Foucault 3. 1978-1985* cit., Milano, Feltrinelli, 1998.

49 N. Scheman, *Forms of life: mapping the rough ground* cit., pp. 408-9, tr. mia.

o una loro ratio esplicitabile, potendo essere pensata solo come immanente all'agire. La regola è la forma, l'immagine dell'agire stesso, la sua significatività: è dunque, scrive il filosofo austriaco, da concepirsi come un'abitudine regolata, un uso, un'istituzione⁵⁰. Ora, come pensare, in questo contesto, alla trasformabilità della regola? Da quale posizione, e con quale tipo di prassi? Tra gli interpreti che si sono dedicati alla questione, Aldo Giorgio Gargani e Stanley Cavell sono giunti a esiti simili e che possono risultare di nostro interesse. Entrambi si sono scagliati contro l'idea che la regola sia un'interpretazione della prassi, che, cioè, la regola sia una sorta di manuale di istruzioni che l'agente ripercorre nella mente prima di compiere l'azione. Wittgenstein sottolinea d'altronde a più riprese come «le interpretazioni, da sole, non determin[i]no il significato»⁵¹. La categoria di interpretazione andrà dunque sostituita con un altro paradigma, in grado di tenere conto di questa natura tecnica⁵² del seguire una regola. Gargani propone, a questo proposito, l'idea di applicazione: una regola non interpreta un'azione, ma coincide con la capacità di applicare a casi sempre nuovi pattern di comportamento consolidati in un'abitudine⁵³. Essa è dunque – ecco il punto – costitutivamente aperta, poiché ha sempre a che fare con un universo di contingenze alle quali essa cerca costantemente di adattarsi. In questo senso Chauviré ha contrapposto l'idea di capacità, e la dinamicità che le è intrinseca, a quella di disposizione, intesa al contrario come pedissequa applicazione meccanica senza possibilità di cambiamento⁵⁴. Ancora più interessante a mio avviso è tuttavia la proposta di Cavell, che ha parlato, più che di applicazione, di produzione: per il filosofo americano, fare a meno di qualunque tipo di trascendentale nella spiegazione del significato – come Wittgenstein si propone di fare nelle *Ricerche* – significa riconoscere la natura produttiva della creazione di senso, il fatto, cioè, che le possibilità di proiezione di una regola siano indeterminate poiché indeterminati sono i possibili nuovi contesti con i quali essa dovrà avere a che fare. Se è chiaro che le modificazioni possibili non sono arbitrarie, poiché la regola fornisce alla prassi uno schema di comportamento – un *habitus*, avrebbe detto Bourdieu –, ciò non significa che non esista possibilità di cambiamento *tout-court*: come Cavell sottolinea giustamente, è necessario pensare assieme da un lato «il fatto che qualsiasi forma di vita ed ogni concetto integrato ad essa possiedono un numero indeterminato di esempi e di direzioni di proiezione» e dall'altro «il fatto che questa variazione non è arbitraria»⁵⁵. In questo quadro teorico, non solo il cambiamento diviene possibile, essendo anzi implicato necessariamente nella natura della prassi regolata; ma la domanda sulla posizione del critico, sulla possibilità di una critica della propria forma di vita, in altre parole, diviene insensata: quest'ultima non è infatti una realtà organica, autosufficiente e in sé conclusa, configurandosi al contrario come costitutivamente aperta e precaria, e in cui dunque ogni nuova contingenza può essere l'occasione per una risposta eterodossa, marginale e sovversiva. La prassi e il significato sono, in questo contesto, continuamente e necessariamente costruiti e affinati, poiché la loro figura non è mai data una volta per tutte. Si tratta, in altre parole, di un gioco di plasmazione continua di sé e della comunità

50 L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche* cit., p. 95.

51 Ivi, p. 94.

52 Cfr. L. Wittgenstein, *Remarks on the foundations of mathematics*, Oxford, Blackwell, 1978, tr. it. di M. Trinchero, *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica*, Torino, Einaudi, 1988, p. 310.

53 Cfr. A.G. Gargani, *Wittgenstein. Musica, parola, gesto*, Milano, Cortina, 2008, p. 88.

54 Cfr. C. Chauviré, *Le moment anthropologique de Wittgenstein*, Paris, Kimé, 2004, pp. 11-39.

55 S. Cavell, *La riscoperta dell'ordinario* cit., p. 248.

che costituisce, propriamente, l'esistenza storica di entrambi, e che complessivamente formano il *rough ground* del piano dell'ordinario.

Ora, è evidente che questo tipo di sviluppo del problema è solo in parte riconducibile al discorso foucaultiano, e ogni tentativo di comparazione o contaminazione deve procedere in maniera estremamente prudente; né infatti la regola è sovrapponibile *tout-court* ad un qualcosa come un dispositivo, né le pratiche di resistenza sono del tutto configurabili nei termini utilizzati dalle letture di Wittgenstein che ho proposto⁵⁶. Tuttavia, la possibilità di un dialogo è, a mio avviso, non solo evidente – se è vero che le concettualità sono in parte distinte, è però chiaro che i termini dei problemi sono invece i medesimi –, ma anche stimolante, e non solo riguardo a queste due tematiche che ho appena affrontato.

Tornando infatti a Foucault, è a partire da questa ordinarietà del potere disciplinare, e dalla riflessione sulla natura delle resistenze ad esso, che egli sposta il fulcro della sua indagine sulla cura di sé, sull'estetica dell'esistenza e in generale sulle modalità greco-romane di concepire i processi di soggettivazione e la natura dell'etica e della politica. Egli nota esplicitamente, nel testo che stiamo discutendo, l'assoluta distanza tra la linea cristiana e poi capitalistico-borghese che va dal potere pastorale a quello disciplinare, e la conformazione delle società greco-romane: «ora un potere di questo genere, così attento, così pieno di sollecitudine, così interessato alla salvezza di tutti e di ciascuno, le società antiche, le società greche e romane non l'avevano conosciuto e non lo avrebbero verosimilmente voluto»⁵⁷. E mi sembra si possa dire che i due vettori principali di interesse di Foucault nei confronti del pensiero classico siano precisamente quelli che abbiamo visto svilupparsi, a partire da una comune problematizzazione dell'immanenza dell'ordinarietà, nelle letture politiche di Wittgenstein: da un lato, l'idea di un'interminabilità di principio del processo di trasformazione di sé e della propria forma di vita, il rifiuto di un'ottica trascendentale, l'inesistenza di una casa alla quale ricondurre i processi di soggettivazione; dall'altro, la prospettiva di un gioco indefinito tra soggettivazioni resistenti e dispositivi di assoggettamento, l'idea di una costruzione del sé e del proprio rapporto all'altro sempre presa in una dinamica costitutiva tra poteri e resistenze. Ciò che voglio dire, è che è a partire da questo problema dell'ordinario, visto come esito di una certa evoluzione dei meccanismi governamentali della tradizione dell'occidente, che Foucault giunge a occuparsi di problemi che lo pongono in affinità con gli sviluppi del

56 È tuttavia importante sottolineare che la ricerca di Judith Butler ha sviluppato la teoria foucaultiana del potere precisamente in un quadro teorico di questo tipo, interrogandosi, nei suoi studi sulla natura del genere ma non solo, sulla relazione tra regolamentazione sociale e politica dei comportamenti e possibilità dell'agire sregolato ed eterodosso: cfr. almeno J. Butler, *Gender trouble. Feminism and the subversion of identity*, Londra, Routledge, 1990, tr. it. di S. Adamo, *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Roma-Bari, Laterza, 2013. Le sue conclusioni, che vedono nella parodia dei comportamenti socialmente accettati (resa possibile proprio da questi ultimi, in quanto loro ripetizione eterodossa e straniante), come tali investiti da fasci di dispositivi di potere e di sapere, la possibilità di contestarne la vigenza – come nella performance drag –, sono molto consonanti con questa concezione di regola e di produzione continua dei suoi casi di applicazione che abbiamo appena esposto. Questo tipo di posizioni può, a mio avviso, costituire una risposta soddisfacente all'annosa obiezione secondo la quale, all'interno della teoria foucaultiana, sarebbe realmente impossibile concepire una vera resistenza ai dispositivi di potere, in quanto non esisterebbe la possibilità di porsi del tutto fuori da questi ultimi: questione rilanciata di recente, in una brillante lettura di Foucault, anche da R. Esposito. Cfr. R. Esposito, *Politica e negazione. Per una filosofia affermativa*, Torino, Einaudi, 2018, pp. 181-186.

57 M. Foucault, *La philosophie analytique de la politique* cit., p. 548, tr. mia.

pensiero wittgensteiniano che abbiamo evocato. In un gioco di rimbalzi sorprendente, e che dona solidità ulteriore alle tesi che andiamo qui esponendo, è inoltre da notare – sebbene mi è possibile in questa sede soltanto fare un accenno all'argomento – come Cavell e gli studiosi che si muovono nel solco della sua lezione siano pervenuti, a partire dalle discussioni che abbiamo letto, a studiare l'idea di perfezionismo morale come modo di problematizzare l'etica che, rifiutando di concepire quest'ultima come una disciplina prescrittiva o normativa mirante alla costruzione di edifici teorici complessi dai quali sia possibile ricavare delle norme prefissate per l'agire, la pensa piuttosto nei termini di un rapporto di sé con sé, di una costruzione estetica del sé⁵⁸, avvicinandosi esplicitamente alle conclusioni foucaultiane⁵⁹.

L'attenzione all'ordinario presuppone dunque, in entrambi i filoni di ricerca, una riformulazione dell'etica e della politica nei termini di cura e attenzione al proprio sé. Cavell è, ancora una volta, colui che ha tematizzato in termini più convincenti questo legame. Il ritornare al quotidiano, l'imperativo delle *Ricerche*, è interpretato infatti dal filosofo americano come una conversione, come una presa di consapevolezza che conduce ad un lavoro di modificazione del sé, giocando sull'ambivalenza del termine inglese *re-turning* (dove viene evidenziato che il ritornare è al tempo stesso un *turning*, una conversione, una svolta)⁶⁰. L'ordinario si configura così, in ultima analisi, come lo spazio scabro delle nostre soggettivazioni individuali e collettive, a partire dal quale soltanto diviene possibile pensare a possibilità etico-politiche di emancipazione.

4. Conclusione: aporie e prospettive di una politica e di un'etica dell'ordinario

In questa sezione conclusiva vorrei innanzitutto proporre una disamina, certamente incompleta e parziale, di alcuni nodi problematici dell'insieme di prospettive teoriche che ho appena analizzato, così come di alcune possibili linee di sviluppo che da quest'ultime si dipartono; e, in secondo luogo, collocare questo insieme eterogeneo di proposte, in cui gli sviluppi delle ricerche filosofiche di Foucault e di Wittgenstein sembrano con-

58 In particolare, riprendendo la lezione emersoniana, Cavell spiega come il soggetto perfezionista sia costitutivamente scisso tra un io raggiunto e un io non raggiunto (*attained e unattained self*): il primo rappresenta l'attuale conformazione etica del soggetto e, di conseguenza, è specchio di un'adesione alla forma di vita che costituisce la sua comunità. Il secondo funge invece da giudice, da istanza di miglioramento che, agendo perennemente sull'io, ne mette in discussione lo statuto, scongiurando quell'irriflesso atteggiamento conformista che, per Emerson come per Cavell, costituisce il peggiore rischio per una costruzione etica del sé. Il risultato è che il soggetto è sempre spinto a mettere in discussione se stesso, a trasformarsi seguendo l'ideale di una perfettibilità indefinita; e, *in questo stesso processo*, a rivendicare la trasformazione della comunità di cui fa parte, poiché è precisamente l'insoddisfazione verso i valori dai quali essa è informata – il rifiuto del conformismo morale – a causare il movimento perfezionista di modificazione e miglioramento del sé. Cfr. S. Cavell, *Condizioni ammirevoli e avvilenti. La costituzione del perfezionismo emersoniano* cit.

59 Per quanto concerne i parallelismi tra Cavell e Foucault, si veda D. Owen, *Perfectionism, parrhesia, and the care of the self: Foucault and Cavell on ethics and politics*, in A. Norris (a cura di), *The claim to community* cit., e D. Lorenzini, *Éthique et politique de soi* cit.

60 Cfr. S. Cavell, *Declining decline. Wittgenstein as a philosopher of culture*, in *This new yet unapproachable America*, Albuquerque, Living Batch Press, 1989, tr. it. parziale di D. Sparti, *Il tramonto al tramonto. Wittgenstein filosofo della cultura*, in D. Sparti (a cura di), *Wittgenstein politico*, Milano, Feltrinelli, 2000.

vergere, all'interno di un quadro più ampio in cui esse possano essere confrontate con le altre tradizioni filosofiche che si dividono gran parte del dibattito contemporaneo (in particolare, ma non solo, l'ambito italiano) sui temi che stiamo trattando.

Abbiamo visto come l'esito comune delle ricerche che abbiamo analizzato individui nella costruzione etica del sé – nei termini, foucaultiani, delle pratiche di soggettivazione e di cura di sé, o nei termini cavelliani e dunque neo-wittgensteiniani del perfezionismo morale – il luogo decisivo dell'elaborazione di prassi propriamente politiche di emancipazione. Il confine tradizionalmente netto tra etica e politica collassa in una prospettiva fondata sulla costitutiva interrelazione tra prassi di elaborazione etica individuale e immediato riferimento politico e comunitario delle stesse: ogni modalità di relazione morale a sé contiene, in altri termini, la definizione di un certo regime di rapporto all'altro da sé che implica necessariamente il rimando ad un modello propriamente politico, più o meno definito, di società in cui certe soggettivazioni, e non altre, costituiscono la natura della comunità politica di riferimento. A questo tipo di descrizione della realtà politica rimanda, in effetti, la nozione di forma di vita e la dinamica che essa implica e da cui è costituita.

Ora, i due problemi di cui ci siamo occupati – l'assenza di una meta finale delle pratiche politiche di emancipazione, condensata nell'idea foucaultiana di destabilizzazione continua, e la problematicità dell'idea di uno sguardo o di una posizione critica nel contesto puramente immanente del piano dell'ordinarietà – non sono certamente esauriti dalle risposte elaborate dai continuatori dell'opera di Wittgenstein che abbiamo letto. In particolare, la definizione di una concezione diasporica di casa, così come la rivendicazione della possibilità della critica a partire da una ridefinizione della natura della prassi regolata, non risolvono il problema della totalizzazione o ricomposizione politica delle lotte stesse: come è possibile, in altri termini, generalizzare i rifiuti minimali ed estremamente localizzati ai dispositivi di potere di cui subiamo gli effetti? Come diffondere l'eterodossia e il comportamento deviante, in modo tale da cambiare il volto di una prassi sociale consolidata? Come concepire, insomma, il passaggio da prassi di soggettivazione resistenti a resistenze massive e stratificate, ed eventualmente a comunità politiche radicalmente alternative a quelle esistenti? Mi sembra sia questo il principale nodo problematico delle varie posizioni che abbiamo tratteggiato in queste pagine.

Il rischio, a mio avviso, è che una politica delle forme di vita, per come comincia ad essere pensata in questi autori e soprattutto all'intersezione delle loro voci, si appiattisca del tutto su quelle che, in un famoso dibattito tra Honneth e Fraser⁶¹, vengono definite lotte per il riconoscimento, miranti cioè a ottenere l'accettazione, da parte degli apparati e delle strutture di potere, di miriadi di specificità culturali, micro-comunità alternative sostanzialmente ininfluenti sul piano dell'elaborazione di un rifiuto complessivo delle pratiche governamentali contemporanee. Un possibile antidoto al rischio che andiamo esponendo – e che potremmo definire, sostanzialmente, come quello dell'auto-ghettizzazione delle comunità resistenti – potrebbe passare, a mio avviso, dal tentativo programmatico di pensare assieme la dimensione, pur importante, del riconoscimento con quella, che Fraser rivendica contro Honneth, della redistribuzione: dove con quest'ultima andrebbe però intesa non tanto e non solo una prospettiva che miri a mitigare le strutturali distorsioni di cui le politiche economiche capitalistiche, specie nella loro versione post-

61 Cfr. N. Fraser, A. Honneth, *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*, London and New York, Verso, 2003, tr. it. di E. Morelli e M. Bocchiola, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politica*, Roma, Meltemi, 2007.

fordista contemporanea, sono foriere, quanto una critica generale e complessiva della governamentalità neoliberale. In altre parole, la domanda su che cosa sia una vita buona, una forma di vita accettabile, non può prescindere da una attitudine critica nei confronti dell'insieme delle strutture economiche e politiche nelle quali, e contro le quali, queste forme di vita dovrebbero dispiegarsi. Una politica ed un'etica dell'ordinario possono cioè diventare efficaci a patto di assumere la problematicità dell'ordinario, dell'attualità che ci circonda, nel suo complesso: pensando insieme rifiuti localizzati e una visione critica complessiva che passa necessariamente da un corpo a corpo con il piano dell'economia politica. Significativamente, una delle voci più promettenti dell'ultima generazione di critici francofortesi, Rahel Jaeggi, ha sviluppato proprio in direzione di una politica delle forme di vita una versione di teoria critica che mira programmaticamente a superare la contrapposizione patente tra paradigmi del riconoscimento e della redistribuzione⁶²: pur se inserita in un quadro teorico non del tutto sovrapponibile con quello qui presentato, la proposta di Jaeggi dimostra come questa direzione di ricerca possa effettivamente costituire un *tertium datur* di cui si tratta di pensare a fondo lo statuto teorico e politico.

Non è, per altro, solo nell'alveo della tradizione della teoria critica che questo tipo di problematiche sono proponibili. Non va dimenticato che Foucault stesso, poco prima di immergersi nello studio delle pratiche di soggettivazione greco-romane e cristiane, dedica uno dei suoi corsi al Collège de France alla nascita della biopolitica e, contestualmente, all'evoluzione della razionalità economica e politica liberista in quella che è la sua fisionomia contemporanea, soffermandosi in particolare sul fondamentale contributo fornito dagli economisti tedeschi della scuola ordoliberalista⁶³. Contro un inveterato pregiudizio secondo il quale l'opera di Foucault sarebbe sostanzialmente disinteressata alle questioni tradizionali dell'economia politica⁶⁴, questo corso testimonia dell'urgenza, percepita da Foucault, di inserire in seno al suo paradigma di studio dei regimi di governo e più in generale delle tipologie di potere la realtà del liberismo politico ed economico, nonché della sua evoluzione neoliberista. In effetti, si tratta per Foucault proprio di analizzare quest'ultimo in quanto regime di potere, in quanto razionalità di governo – in polemica, mi sembra si possa dire, con talune degenerazioni economiciste della tradizione marxista. In un'ottica foucaultiana, quanto abbiamo finora elaborato sul necessario accostamento tra redistribuzione e riconoscimento potrebbe essere dunque ridefinito come l'obiettivo di pensare assieme e articolare da un lato quest'ultimo esito delle analisi foucaultiane sulla governamentalità, e dall'altro gli studi sulla cura di sé. Ed è precisamente in questa direzione che, sviluppando il discorso di Foucault, si sono mossi negli ultimi anni Pierre Dardot e Christian Laval, giungendo non a caso a dichiarare senza mezzi termini che «una forma di resistenza a questa governamentalità deve combinare indissolubilmente una condotta verso se stessi e una condotta verso gli altri», conclu-

62 Cfr. R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, Berlin, Suhrkamp, 2013. In italiano è da poco possibile leggere l'ottima antologia curata da Marco Solinas: cfr. R. Jaeggi *Forme di vita e capitalismo*, tr. e cura di M. Solinas, Torino, Rosenberg & Sellier, 2016.

63 Cfr. M. Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, Paris, Seuil-Gallimard, 2004, tr. it. di M. Bertani e V. Zini, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Milano, Feltrinelli, 2005.

64 Soprattutto in ambito anglo-americano si tende a sottolineare spesso la frattura che separerebbe, nell'opera di Foucault il periodo delle ricerche sul potere da quello più incentrato sull'estetica dell'esistenza: cfr. J.T. Nealon, *Foucault beyond Foucault. Power and its intensifications since 1984*, Stanford, Stanford University Press, 2008.

do che, in questo senso, «etica e politica sono necessariamente inseparabili»⁶⁵. Anche Judith Butler, nel suo recente testo dedicato ad un'analisi delle dinamiche assembleari mostrate da alcuni dei più recenti movimenti di contestazione alle politiche neoliberali, ha cercato di dimostrare l'interdipendenza tra lotte queer per il riconoscimento del genere (e in generale lotte che rivendicano la possibilità di apparire con il corpo nello spazio pubblico) e una critica generale dei meccanismi di precarizzazione sociale neoliberisti: questi ultimi, minando radicalmente – attraverso i tagli generalizzati ai sistemi di welfare – le condizioni di esistenza stesse dei corpi, rendendo una larghissima parte della popolazione fisicamente vulnerabile, producono infatti, come conseguenza, la drastica diminuzione della possibilità stessa di poter comparire sulla scena politica⁶⁶.

La sfida è, in altre parole, quella di pensare la razionalità neoliberale come forma di vita, in cui un plesso di dispositivi di sapere e di potere genera delle soggettivazioni specifiche; e, di conseguenza, di pensare i rifiuti locali, i singoli passi in vista di quella destabilizzazione continua che abbiamo analizzato, come articolazioni differenti di una più generale critica di detta razionalità e delle soggettività che modella. Si reintroduce, così, la possibilità di una totalizzazione delle prassi di resistenza che non sfocia, tuttavia, nel ritorno di modelli molarici di proposta filosofico-politica in cui la critica filosofica tornerebbe a proporre al potere una sua legge; detta totalizzazione, infatti, non si configura come modello onnicomprensivo di società emancipata, ma, piuttosto, come prospettiva di critica generale di una governamentalità, alla quale tutte le soggettivazioni resistenti dovrebbero, dal loro angolo situato e immanente, riferirsi. Il contenuto positivo di queste ultime non sta infatti nella delineazione di un ideale di comunità da raggiungere, quanto nella creazione di ambiti comunitari aperti e fluidi, nei quali sia possibile sperimentare altre modalità di convivenza politica, guidati dall'imperativo di contrastare continuamente l'inevitabile comparsa di relazioni di potere, di sviluppare indefinitamente quell'«arte di non essere eccessivamente governati» di cui abbiamo diffusamente parlato: ciò che coincide non solo con la condizione di possibilità di una sperimentazione etica della libertà, ma anche con quell'idea di destabilizzazione che abbiamo qui analizzato e che trova in questa sperimentazione la sua sostanza.

Ora, mi sembra che questo tipo di prospettive, collocate all'incrocio tra Wittgenstein e Foucault, configurino un'alternativa alle posizioni più importanti in seno al dibattito generale sulla biopolitica. Pensare le forme di vita nella conflittualità inestinguibile che è loro propria – pensare, cioè, la natura storica e immanente dell'ordinario – significa, da un lato, distinguersi nettamente dall'idea di una forma-di-vita come spazio di ingovernabilità totalmente sciolto da relazioni di potere⁶⁷, secondo una posizione, quella elaborata

65 P. Dardot, C. Laval, *La nouvelle raison du monde. Essais sur la société néolibérale*, Paris, La découverte, 2009, tr. it. di R. Antonucci e M. Lapenna, *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, Roma, DeriveApprodi, 2013, p. 490. Si noti che, per Dardot e Laval, questa convergenza è un effetto della natura stessa della governamentalità neoliberista, il cui «capolavoro» è stato quello di «legare i due aspetti in modo tutto particolare, facendo del governo di sé il punto di applicazione e l'obiettivo del governo degli altri» (p. 485).

66 Cfr. J. Butler, *Notes toward a performative theory of assembly*, Cambridge - London, Harvard University Press, 2015, tr. it. di F. Zappino, *L'alleanza dei corpi*, Roma, Nottetempo, 2017.

67 Agamben contesta proprio a Foucault, in quello che, dopo l'atteggiamento ambivalente (alternando riprese esplicite a prese di distanza) tenuto nei suoi confronti in tutta la serie di *Homo Sacer*, sembra configurarsi come un corpo a corpo definitivo con la sua posizione, di non essere stato in grado di concepire «una zona dell'etica del tutto sottratta ai rapporti strategici», vale a dire «un Ingovernabile» che si situi «al di là tanto degli stati di dominio che delle relazioni di potere»: (G. Agamben, *L'uso dei corpi*, Vicenza, Neri Pozza, 2014, p. 151).

da Giorgio Agamben, che per altro lega la sua *comunità che viene* ad un superamento messianico delle modalità con cui la tradizione metafisica occidentale ha pensato l'esperienza storica nel suo complesso⁶⁸ e, di conseguenza, la stessa natura del processo antropogenetico⁶⁹: prospettiva che, con ogni evidenza, è antitetica all'idea che i processi storici si giochino sull'unico piano di immanenza dell'ordinarietà. Inoltre, la categoria di inoperosità, che descrive propriamente la comunità messianica teorizzata da Agamben, e che rivendica un uso destituente da contrapporre ad ogni tipologia di prassi⁷⁰, risulta agli antipodi rispetto all'idea di sperimentazione etico-politica che sostanzia l'idea di forma di vita che andiamo descrivendo, fondata piuttosto sulla continua ricalibrazione delle proprie prassi nel contesto di uno spazio politico intrinsecamente conflittuale e caratterizzato dalla presenza ineliminabile di rapporti di potere, e in cui nondimeno si giocano necessariamente le sue possibilità di trasformazione⁷¹. D'altro canto, quest'immanenza assoluta con cui è pensato l'ordinario e, di conseguenza, la conflittualità intrinseca che contraddistingue le forme di vita così concepite, impediscono di poter concepire un vitalismo ontologicamente affermativo manifestantesi come pura potenza vitale informe – vita senza forma, potremmo dire –, che, nella prospettiva elaborata da Negri, caratterizzerebbe la categoria della moltitudine rispetto alla natura intrinsecamente reattiva e parassitaria degli apparati di potere⁷². Si tratta di una doppia contrapposizione che è possibile esplicitare anche in base al tipo di relazione tra ontologia e politica presupposta dalle diverse posizioni in oggetto. In particolare, la definizione in termini di immanenza pura del piano dell'ordinario implica la definizione di un'ontologia immediatamente politica, dove, cioè, le determinazioni del reale sono derivanti dallo stato contingente del conflitto tra poteri e resistenze che descrive, in ogni momento, lo statuto storico del piano stesso: né, dunque, un'eccedenza dell'ontologico sul politico – come nello spinozismo politico di Negri – né una difettosità originaria – un sottrarsi che si tratterebbe di recuperare messianicamente – del primo sul secondo, come nell'heideggerismo politico di Agamben⁷³.

68 Cfr. G. Agamben, *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 1995; sulla natura del superamento messianico, soprattutto *Il tempo che resta. Un commento alla lettera ai Romani*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000; sull'elaborazione di una teoria della comunità, *La comunità che viene*, Torino, Einaudi, 1990.

69 Cfr., su questo legame, soprattutto G. Agamben, *L'uso dei corpi* cit., pp. 171-178.

70 Cfr. ad es. G. Agamben, *L'uso dei corpi*, op. cit., pp. 311-314 e 333-352.

71 Recentemente, Paolo Virno ha proposto una critica di questo tenore all'idea agambeniana di uso, pur se inserita in un contesto teorico sostanzialmente differente in cui punto di partenza metodologico è l'indagine delle relazioni costitutive tra corredo biologico e tratti antropologici dell'animale umano, da un lato, e sua esistenza politica, dall'altro: cfr. P. Virno, *L'uso della vita*, in P. Virno, *L'idea di mondo. Intelletto pubblico e uso della vita*, Macerata, Quodlibet, 2015.

72 Cfr. M. Hardt, A. Negri, *Empire*, Cambridge, Harvard University Press, 2000, tr. it. di A. Pandolfi e D. Didero, *Impero*, Milano, Rizzoli, 2003; *Multitude: war and democracy in the age of Empire*, New York, Penguin Press, 2004, tr. it. di A. Pandolfi, *Moltitudine: guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*, Milano, Rizzoli, 2004.

73 Una posizione per la verità molto simile a quanto, nell'elaborazione della sua teoria del genere, sostiene Butler quando scrive che «non c'è un'ontologia del genere su cui potremmo costruire una politica, perché le ontologie di genere operano sempre all'interno di contesti politici istituiti come ingiunzioni normative, che determinano ciò che si qualifica come sesso intelligibile, invocando e consolidando le limitazioni imposte alla sessualità, fissando i requisiti prescrittivi attraverso i quali corpi sessuati o connotati dal punto di vista del genere arrivano all'intelligibilità culturale» (J. Butler, *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità* cit., p. 209). Nella stessa direzione sembra andare la ricerca di Esposito, che in *Politica e negazione* rivendica la necessità di superare il lessico intrinsecamente negativo delle categorie politiche della modernità – nel

L'ibridazione tra le ricerche che abbiamo presentato, e che già da più parti, come abbiamo visto, si è cominciato a sviluppare, costituisce insomma un cantiere di lavoro estremamente promettente, in grado di produrre un'alternativa sostanziale a modelli di analisi e a proposte filosofico-politiche consolidate. Al di là della diagnosi, qui abbozzata in maniera del tutto parziale e sicuramente da elaborare ulteriormente, sulla loro efficacia analitica e il loro potenziale politico, esse conservano il pregio di preservare quella natura critica della pratica filosofica che, secondo Foucault, può scaturire solo da un rapporto permanente con l'ordinario, da un corpo a corpo con l'attualità: da uno sguardo che, in altri termini, si lascia stupire dall'ordinarietà, e che scopre così che quest'ultima non è mai fonte di un rassicurante riconoscimento, ma di una estraniamento spiazzante. Solo questa analisi di ciò che fanno ordinariamente gli uomini, e della maniera in cui lo fanno, per dirla nei termini degli scritti foucaultiani sull'illuminismo⁷⁴, è in grado di produrre una riattivazione della discussione sullo statuto delle nostre pratiche, delle nostre soggettivazioni e delle nostre comunità che costituisce la base per un loro possibile cambiamento, spingendoci all'azione⁷⁵: esattamente ciò in cui consiste il compito di una filosofia critica.

quale l'inoperosità e la potenza destituente agambeniana sembrano rimanere irrimediabilmente intrappolati –, da non sostituire, tuttavia, con una concettualità puramente affermativa – secondo una linea che accomuna, a suo avviso, un certo Deleuze all'interpretazione negriana di Spinoza –, ma piuttosto con una problematica, quanto stimolante, affermazione positiva *del* negativo stesso. Cfr. R. Esposito, *Politica e negazione* cit.

74 Cfr. M. Foucault, *Che cos'è l'illuminismo* cit.

75 Questa chiave di lettura, che lega estraneazione e ordinarietà, è stata sviluppata compiutamente da Lorenzini, che ha proposto per altro un paragone convincente con le posizioni cavelliane: cfr. D. Lorenzini, *Éthique et politique de soi* cit., pp. 32-33.