

MARIAPAOLA FIMIANI

LA FOLLIA. PER UNA LOGICA DELL'OSSIMORO

1. Le analisi di Michel Foucault sulle pratiche di reclusione, di disciplinamento e di controllo della follia - dalle forme di repressione manicomiale a quelle di addolcimento, lenimento o "trattamento morale" del disagio - hanno accompagnato le più ampie questioni dell'intreccio tra il sapere e il potere e hanno sollecitato, fin dagli anni Settanta, interessi e discussioni in ambiti specialistici, in particolare in aree di competenza giuridica e psicopatologico-psichiatrica.

Credo che possa essere utile, da una prospettiva filosofica, indicare qualche spunto di riflessione spostato su orizzonti più generali, su temi di carattere teorico ma non per questo meno sensibili agli interrogativi frequenti dell'attualità.

Che cosa, ad esempio, si debba intendere per *differenza singolare* è una questione che ha dominato la riflessione del Novecento e che ha indicato nella filosofia della differenza, della decostruzione, del post-umanismo, una linea di pensiero prevalente ed ambigua, che sollecita ancora, agli inizi del nuovo Millennio, l'attivazione di una critica e un'adeguata sospensione di giudizio. Non è, perciò, di poco interesse provare a capire come il problema del nesso verità-potere si misuri con un ripensamento della nozione di singolarità.

Quali siano le origini e i destini dei sistemi di verità e dei dispositivi di potere è un interrogativo che, per Foucault, non può evitare di disporsi nel contesto di una domanda sullo statuto e sulla condizione dell'esistenza singolare, più in generale sul senso dell'evento, dell'enunciato e della forza. Nei testi dei primi anni Sessanta - nelle premesse, cioè, alle analisi che seguiranno sull'intreccio tra la verità e il potere - la *singolarità* in quanto tale si fa presente sulla scena della sofferenza, della follia e della malattia.

Per poter intendere lo spessore della convergenza tra singolarità e follia è opportuno aggiungere, preliminarmente, che, nel discorso foucaultiano, sembra profilarsi una novità d'uso del pensare, la prova di un superamento decisivo della logiche acquisite, della logica dell'identità e della logica del-

la contraddizione, nella pratica, di fatto, di una nuova logica, che potrebbe dirsi *logica dell'ossimoro*, la prova di un uso ossimorico del concetto.

Che cosa vuol dire che un concetto esprime un ossimoro? L'ossimoro è una figura retorica adatta, in qualche senso, a valorizzare il conflitto, riproponendolo, diversamente dall'identità che lo nega e dalla dialettica che lo immobilizza, nella forma di un conflitto dinamico e momentaneo, perché interdice certamente l'autoriferimento della determinazione identitaria ma anche la polarità dissociativa e/o la triadicità ricompositiva. In altri termini, la figura dell'ossimoro va distinta da quella dell'antitesi. L'antitesi è del tutto interna alla logica dialettica. La dialettica propone un concetto, la tesi, che acquista forza dalla disposizione simmetrica del suo contrario, l'antitesi. Al primo termine fa da contrasto un secondo termine, che rafforza la scissione e la denota come definibile e fondamentale. Per questo lo scontro tra identità opposte e determinate si consuma nell'esercizio della reciproca negazione, della pura negatività distruttiva, o si risolve prospettando un terzo termine esterno, anch'esso identitario, dato come sintesi conciliativa. La figura dell'ossimoro contiene, invece, nella medesima locuzione, il paradosso della compresenza di significati contraddittori: non distingue e non separa i significati, piuttosto li coagula e li addensa, testimoniando un senso e una verità irriducibili alle definizioni. L'ossimoro – che potrebbe anche dirsi sdoppiamento, duplicazione, *redoublement*, ripetizione di un senso nel suo contrario (dal greco *oxùs*, acuto, furbo e *moròs*, stupido, ottuso; va detto anche che il significato del lemma *oxumoròs* è “acutamente folle”) – segnala non più la contrapposizione antitetica o dialettica, ma una forte ambiguità semantica, una unione ingegnosa di contrari, che si lega spesso anche al bisogno del più profondo, dell'inapparente e dell'indicibile.

L'ossimoro prova a dire, dunque, il dinamismo di una tensione, che resta estranea alla logica identitaria, sia essa analitica che dialettica, una tensione, perciò, prodotta da elementi scomposti di una trama mobilissima e trasformativa. Sicchè, più in generale, la ricerca ossimorica non intende determinare o negare, ma descrivere e sollecitare quel conflitto che è solo il quadro momentaneo di una “mobilità generale”. Foucault chiamerà “mobilità generale” lo spazio della storia, associato, come dirò, proprio alla scena della malattia e dell'attitudine diagnostica.

È questo speciale uso ossimorico del concetto di follia e di malattia - e non solo (vedremo come questo riguardi anche i concetti di esperienza e di cura) - che segnala, in Foucault, un approfondimento decisivo della nozione di differenziale e di singolare, un approfondimento adatto a produrre certamente lo spostamento dalla logica analitica e dialettica, ma anche e soprattutto la distanza dal trionfalismo della decostruzione e della

dissolvenza. Dalla prospettiva di una logica dell'ossimoro, la differenza singolare saprà dire, infatti, non tanto la "ripetizione differente" o la vibrazione fluente di un flusso e il miracolismo di un tempo storico assimilato all'immediatezza dell'evento che accade, quanto il volume denso e difficile dell'unità e del molteplice, del sistema e dell'evento, dell'occupazione e della liberazione, e, per questo, la stratificazione geologica di campi tanto complicati e scomposti quanto conflittuali.

Ma che cosa vuol dire l'ossimoro della follia? Che cosa vuol dire l'ossimoro della malattia?

Fare un uso ossimorico della follia vuol dire assegnare al suo concetto un addensamento significativo che non accetta di dissociarsi nell'antitesi tra il trasgressivo e il disciplinato, tra la forza dirompente e la normalizzazione. Vuol dire, piuttosto, lasciar intravedere nel concetto di follia, come dirò, la complessità intrecciata del contrasto, una complessità che, interna alla storia della modernità occidentale, riattiva una forza mobilitante, e non meramente sottrattiva, nei confronti dell'effetto identitario dei saperi e dei poteri.

2. Nella *Prefazione* del 1960 alla prima edizione della *Storia della follia* – un testo poi omesso nella seconda edizione del 1972 –¹ Foucault scrive che la follia è "*esperienza indifferenziata*" della sragione-ragione, è "esperienza, non ancora scissa, della scissura stessa".² In tal senso essa è, potremmo aggiungere, voce di una *scissura ossimorica*, originaria e fondativa, dove sragione e ragione si tengono in una tensione irrinunciabile.

Ma nel testo del '60 si legge anche: la follia è una sorta di "grado zero" della storia. La storia stessa "non é possibile se non si basa su un'assenza di storia", su quell'"oscura regione" che è "sabbia percorsa e subito dimenticata", "parola" che "non è linguaggio", "gesto" che "non è opera". Infatti, nel divenire della storia appare, in verità, la "scissura della scissura", la perdita di quel "fronteggiarsi originario"³ che é convergenza contrastiva di ragione e sragione.

La "scissura" come concetto ossimorico – diversamente dal divenire antitetico, e cioè dalla "scissura della scissura" – è, così, lo spazio dell'origi-

1 M. FOUCAULT, *Folie et Dérison. Histoire de la folie à l'âge classique*, première édition, Paris, 1961; trad. it., Milano, 1963 (d'ora in poi siglato con SF, I). *Histoire de la folie à l'âge classique* suivi de *Mon corps, ce papier, ce feu* et *La folie, l'absence d'oeuvre*, deuxième édition, Paris, 1972; trad. it., Milano, 1976 (d'ora in poi siglato con SF, II).

2 SF, I, 9

3 SF, I, 16.

ne, e questo sembra assegnare alla follia non un ruolo al margine, non tanto un “meno” o un “nulla” ai bordi del prevalere storico della normazione e della razionalizzazione, quanto, come ha detto Macherey, la funzione di un richiamo costante alla sua “verità ontologica”.⁴ Scrive Foucault nell’ultimo capitolo di *Malattia mentale e psicologia*, un testo del ‘54: “Si dovrà un giorno tentare uno studio della follia come struttura globale – della follia liberata e disalienata, restituita in un modo o nell’altro al suo linguaggio di origine”, al linguaggio della *scissura*, dove c’è qualcosa “che parla della differenza e che evoca la differenziazione”.⁵ “Scissura”, in quanto legame originario della ragione e della sragione, traduce il termine francese *partage*, che – seppure sinonimo di *fente*, crepa, incrinatura – vuol dire, appunto, come in un lemma ossimorico, insieme separazione e condivisione. Significativamente, il testo conclude denunciando la perdita della “scissura”, convertita nella “scissura della scissura” o nel carattere impositivo e identitario dell’esercizio razionale. Ed è questa perdita che segna la caduta della libertà e dell’etica: “dal momento in cui” – si legge in *Malattia mentale e psicologia* – “il grande confronto tra la Ragione e la Sragione ha cessato di abitare la dimensione della libertà, dal momento in cui per l’uomo la ragione ha cessato di essere un’etica”, la ragione, scissa dalla follia, si è dato “il diritto di essere natura della natura e verità della verità”. Nel contesto storico di una ragione che detta la verità della verità non resta della follia che il silenzio o il lampo, l’urlo di Nietzsche, di Artaud, di Roussel,⁶ il gesto trasgressivo, letterario, imprevedibile. Della follia resta solo l’enigma di una *esteriorità* che è “assenza d’opera”.⁷

La follia è l’impotenza, cioè, di un chiamarsi *fuori*, dove l’operare è un non-operare, perchè già definitivamente privato della libertà e dell’eticità. Il folle, anche quando, con la modernità, è sottratto all’internamento e alla reclusione ed è preso nei dispositivi di disciplinamento e di controllo governamentale, è escluso dalla libertà: alla fine del XVIII secolo, con la nascita dei saperi psicologici e psichiatrici, non si assiste – si legge nelle conclusioni della *Storia della follia* – “a una *liberazione* dei folli, ma a un’*oggettivazione del concetto della loro libertà*”.⁸

4 P. MACHEREY, *Aux sources de “L’Histoire de la folie”: une rectification et ses limites*, “Critique”, 471-472, 1986, 770.

5 M. FOUCAULT, *Maladie mentale et psychologie*, Paris, 1954; ed. it. F. Polidori (a cura di), Milano, 1997, 87.

6 *Ivi*, 101.

7 SF, I, 612; SF, II, 626.

8 SF, I, 596.

I temi della libertà e dell'etica s'incrociano coerentemente, già nel testo del '54, con la questione del mondo. Nel dominio della ragione che impone la "verità della verità", la sottrazione della libertà e dell'etica è anche, sempre, sottrazione di mondo: il mondo proprio, l'*idios kosmos*,⁹ l'invenzione di mondo, - che il commento a Binswanger, negli stessi anni, assegnerà all'immaginazione ed al sogno -,¹⁰ l'incidenza sul mondo con un proprio mondo, è risospinta in una insignificante privatezza "che nessuna oggettività può garantire", con l'imposizione di un mondo reale che lascia avvertire "l'universo" solo come rifugio e come "destino"¹¹ e che assegna al malato la *irrealizzazione* del proprio presente.¹²

Tuttavia, se è vero che solo nel divenire della storia si smarrisce l'ossimoro della scissura originaria, è pur vero che, per sottrarsi alle antitesi del fuori e del dentro, alla follia ridotta al vuoto e alla ragione saldata al pieno dei sistemi impositivi e assoggettanti, "solo nella storia" - avverte precocemente *Malattia mentale e psicologia* - "si può scoprire l'unico *a priori* concreto da cui la malattia mentale ricava (...) le sue necessarie figure".¹³ Solo la storia può restituirci, infatti, l'idea di una densità contrastiva e duplicata degli opposti, l'ingegnosa tessitura di contrari che dà senso all'unità e all'opposizione, al sensato e all'insensato. Solo la storia può attrarre una radice che non dissoci la pura trasgressione dalla pura imposizione, che non riproponga principi di legittimazione di un'*assoluta liberazione* o di una *trappola totale*.

"Fare storia della follia" - si legge ancora nella *Prefazione* alla prima edizione della *Storia della follia* - "vorrà dunque dire: condurre uno studio strutturale dell'insieme storico - nozioni, istituzioni, misure giuridiche e poliziesche, concetti scientifici - che tiene prigioniero una follia il cui stato selvaggio non può mai essere recuperato in se stesso".¹⁴ E, soprattutto, fare storia della follia vorrà dire non solo ricostruire "una storia della conoscenza", una storia del sapere che l'ha inclusa, ma anche e soprattutto lasciare emergere i "*movimenti rudimentali di un'esperienza*".¹⁵ Sono que-

9 M. FOUCAULT, *Maladie mentale et psychologie*, ed. it. cit., 65.

10 Cfr. M. FOUCAULT, *Introduction*, in L. Binswanger, *Le Rêve et l'Existence* (trad. J. Verdeaux), Paris, 1954, ora in M. FOUCAULT, *Dits et écrits*, Edition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, Paris, 1994, I, 65-118; trad. it in L. Binswanger, *Sogno ed esistenza*, Milano, 1993, 11-85 e M. FOUCAULT, *Il sogno*, Pref. di F. Polidori, Milano, 2003.

11 M. FOUCAULT, *Maladie mentale et psychologie*, ed. it. cit., 97.

12 *Ivi*, 41.

13 *Ivi*, 97.

14 SF, I, 16.

15 SF, I, 15.

sti movimenti che, in quanto “tracce”, – si legge in apertura de *La follia, l'assenza d'opera* – “faranno parte di configurazioni che a noi (...) sarebbe impossibile disegnare, ma che saranno nel futuro le indispensabili griglie attraverso le quali render leggibili, noi e la nostra cultura, a noi stessi”.¹⁶ Di questi “movimenti rudimentali di un'esperienza” va fatta, dunque, “archeologia”, dice la *Prefazione*, va indagata la “connessione” che è “al di sotto del linguaggio della ragione”.¹⁷ La domanda che si impone alla storia della follia è, infatti: dove “potrebbe condurci un interrogativo che non seguisse la ragione nel suo divenire orizzontale, ma che cercasse di rintracciare nel tempo questa costante verticalità che, per tutto il corso della cultura europea, la confronta a ciò che essa non è, la misura alla propria mancanza di misura?”¹⁸ È qui anticipato un lessico che qualche anno dopo proverà ad esporre i fondamenti teorici di una trasformazione radicale di come fare storia e filosofia insieme, e dunque di come pensare il divenire e il differenziale.

L'archeologia del sapere, del 1969, che apre la stagione degli anni Settanta sui problemi dell'intreccio tra i sistemi di verità e i dispositivi di potere, segnerà tempestivamente il limite del carattere “molto enigmatico” che il concetto di esperienza aveva conservato nella *Storia della follia*, un peso e una enigmaticità che lasciava ancora pensare – è il commento di Foucault – a un “soggetto anonimo e generale della storia”.¹⁹

La sottrazione del concetto di esperienza all'“enigma” di una “Esteriorità” fondativa fuori della storia e la elaborazione di una sua complessità ossimorica, adatta a riprendere la convergenza contrastiva di ragione e sragione, consentono di spostare l'analisi della follia dal tema di una sregolatezza “fondamentale”, di cui – come diceva Blanchot – solo i poeti e gli artisti possono essere ancora i testimoni, le vittime o gli eroi,²⁰ al campo del volume storico dell'*archivio* e alle prospettive arqueo-genealogiche delle lotte.

3. Anche per il concetto di *esperienza*, dunque, è giusto provare a elaborare una logica dell'ossimoro. Sarà necessario comprendere come possa dirsi che l'esperienza è un evento, una singolarità, un punto differenziale, denotabile non solo come la indicibilità di un *fuori*, ma come un fuori e

16 SF, II, 626.

17 SF, I, 11.

18 *Ibidem*.

19 M. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, Paris, 1969; trad. it., Milano, 1971, 23-24. Sull'“enigma di questa Esteriorità” si veda anche SF, II, 626.

20 M. BLANCHOT, *Michel Foucault tel que je l'imagine*, Montpellier, 1986; trad. it., Genova, 1988, 10.

come un dentro, come un vuoto e come un pieno, un silenzio e una parola, un negativo e un positivo, una differenza spostata e una affermatività. Sarà necessario dire, cioè, come l'esperienza non sia solo la ribellione alle norme, la sottrazione al codice di un linguaggio o a una razionalità imposta, ma come sia anche un enunciato reale, presente, attivo, dinamico, dunque non solo una forza rivolta e sottrattiva, ma una *forza di posizione*, interna alla trama complessa di una "storia generale".²¹

Il concetto di esperienza, non più assimilato alla indicibilità, al grido di dolore o all'urlo del gesto letterario, produce così il passaggio decisivo dell'idea del differenziale dall'esperienza-limite, o contraddittoriamente indifferenziata, a un concetto di esperienza che acquista tutta la positività dell'enunciato, della forza reale e dell'evento antagonista in un campo reale di conflitto.

La *scissura*, o il legame originario della ragione e della sragione, per l'archeologia del sapere, non è più solo il richiamo ad una ontologia della differenziazione, ma occupa il campo concreto del *fare storia*, della ricostruzione e della mobilitazione dei quadri enunciativi, della rianimazione di una trama cartografica, di un complicato *quadrillage*, di una doppia quadrettatura, stratificata e volumetrica, di *sistemi terminali* e di *sistemi preterminali*.²² La prima quadrettatura è strutturata e di superficie, la seconda è mobile e profonda, perché lo scavo archeologico lascia affiorare le tracce come condizione di apparizione dei sistemi. Qui, la *scissura* come *origine* non è l'esperienza indifferenziata ma è la complessità stratigrafica dell'*archivio*.²³

Archiviare vuol dire aprire lo spazio di una guerra totale, dove non è mai dato il trionfo dell'assoluto Potere o quello dell'assoluta Liberazione. Gli enunciati sono esposti a una variabilità continua, perché sottratti ad ogni analisi di principi includenti, come, ad esempio, la struttura o una infinita fonte energetica: archiviare è, infatti, una descrizione di enunciati – dice Foucault – che non può essere né analisi della lingua né analisi del pensiero. Perché *lingua* e *pensiero* inducono a una cattiva infinità. A un'infinità enumerativa delle parole spiegabili in base alle leggi costruttive di un codice o all'infinità di un principio generatore unitario che si sottrae perché fondamento della possibilità dell'espresso.²⁴ Gli enunciati, cioè, non s'intermano e non si cancellano nell'infinità del Potere o in quella del Desiderio,

21 M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, trad. it. cit, 17.

22 *Ivi*, 88-89.

23 *Ivi*, 147 ss.

24 *Ivi*, 35-36.

nell'occupazione totale del Sistema o nel flusso liberatorio dell'Inconscio. Il lavoro archeologico ha il compito di esaltare dell'enunciato l'*esteriorità*, la *finità*, la *rarietà*, la *coesistenza*.²⁵

E se è vero che nella frantumazione archivistica il soggetto enunciativo, preso nella complessità stratigrafica del processo, non può che perdere la sua sovranità ed esserne solo una funzione enunciativa, è anche vero che il posto del soggetto è insieme “determinato” e “vuoto”, e “può essere effettivamente colmato da individui differenti”, perché se le positività dell'archivio “costituiscono (...) l'insieme delle condizioni secondo cui si esercita una pratica”, allora parlare, per il soggetto archeologico, significa *fare qualcosa*, “fare un gesto complicato e costoso”.²⁶ Una complicazione che è un chiasma di *dimostrazione* e di *meditazione*, di ripetizione di codici e di esercizio ascetico, di un'*askesis* che è attivazione di un'attitudine per la quale il soggetto è anche “senza posa alterato dal proprio movimento”.²⁷

È qui che il grido del folle si converte in *esperienza generalizzabile* e il futuro di una socializzazione reale è affidata alla pratica di una esperienza. Questa, infatti, da “esperienza indifferenziata”, di cui parlava la *Storia della follia*, si fa esperienza di lotta e trasformazione di mondo. Si legge in un testo del '71: “il socialismo scientifico ha preso il via dalle utopie nel XIX secolo, forse la socializzazione reale emergerà nel XX secolo dalle esperienze”.²⁸

Se *L'archeologia del sapere* indicava nell'enunciato “un bene finito, limitato, desiderabile, utile che ha le sue regole di apparizione, ma anche le sue condizioni di appropriazione e di messa in opera”, un bene che “pone il problema del potere”, e “che costituisce, per natura, l'oggetto di una lotta, e di una lotta politica”,²⁹ la genealogia, nel corso degli anni Settanta, com'è noto, affiancherà esplicitamente al concetto di enunciato il concetto di forza e al progetto delle analisi d'archivio il compito di una memoria delle lotte, quello della restituzione della voce ai saperi assoggettati - ai saperi eruditi e ai saperi della gente -,³⁰ la rianimazione di quanto nel sapere

25 Ivi, 139-140.

26 Ivi, 235-236.

27 SF, II, 652.

28 M. FOUCAULT, *Par-delà le bien et le mal*, “Actuel”, n. 14, 1971, ora in *Dits et écrits*, cit., II, 223-236; trad. it. in A. Fontana, P. Pasquino (a cura di), *Microfisica del potere*, Torino, 1977, 68.

29 M. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, trad. it. cit., 139-140.

30 M. FOUCAULT, *Microfisica del potere*, cit., 163 ss.; si veda ora “*Il faut défendre la société*”. *Cours au Collège de France. 1976*, Edition établie, sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Mauro Bertani et Alessandro Bertani,

e nell'agire, per gli enunciati e per le forze, può attivare le linee di fragilità e i punti di attacco di un campo conflittuale e limitato, in coerenza con una strategia arqueo-genealogica e localizzata.

L'esperienza, dunque, è un evento concreto, decifrabile come forza reale immessa nel corpo del Potere e nello spazio dinamico dei poteri, ed è tale perché esprime un nocciolo meditativo, è l'effetto e il piegamento di una forza che non si limita ad essere *tal qual è*, ma *diviene*. La forza libera non è pura trasgressione o rifiuto, ma una più complessa *indocilità ragionata* che pratica analisi e decisione, all'interno di una rete di contenimenti e di limitazioni.³¹

L'esperienza si fa, così, effettiva *forza etica e opera di se stessa* – come diranno negli anni Ottanta le tesi di un' "estetica dell'esistenza". L'esperienza sarà, allora, per la nuova etica, la triangolazione espressa dal nesso tra soggettivazione, sistemi di verità e dispositivi di potere, si legge nell'introduzione a *L'usage des plaisirs*.³² Sarà l'intreccio di tre poli tematici della riflessione filosofica, l'*aletheia*, la *politeia* e l'*ethos*, il polo della verità, il polo del potere e del governo, il polo del soggetto morale e della sua formazione, aggiungerà il Corso del 1984, *Le courage de la vérité*.³³

Infine, l'esperienza sarà quell'atto etico-politico che avrà trasformato la "costante verticalità" della follia,³⁴ in una "freccia sagittale nel presente", e dunque nell'"ontologia dell'attualità" e nell'"*ethos* filosofico", di cui parla il noto commento dell'84 alla *Beantwortung* kantiana.³⁵

4. Anche il concetto di malattia, si diceva, documenta uno speciale uso ossimorico del concetto, una sua ambivalenza insemplificabile, che ci aiuta a capire, in Foucault, il senso dell'esistente singolare, del differenziale e della valorizzazione del conflitto.

Paris, 1997; ed. it. stabilita e tradotta da M. Bersani, A. Fontana, Firenze, 1990, Lezione prima. 7 gennaio 1976, 19-29.

31 M. FOUCAULT, *Que'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung*, "Bulletin de la Société française de Philosophie", Compte rendu de la séance du 27 mai 1978, n. 2, 1990; trad. it., P. Napoli (a cura di), *Illuminismo e critica*, Roma, 1997, 40.

32 M. FOUCAULT, *L'usage des plaisirs*, Paris, 1984; trad. it., Milano, 1984, 10.

33 M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité. Cours au Collège de France. 1984*, Edition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros, Paris, 2009, Leçon du 8 février 1984, 62-65.

34 SF, I, 11.

35 M. FOUCAULT, *Qu'est-ce que les Lumières?*, "Magazine littéraire", n. 207, 1984, 35-39 (extrait du cours du 5 janvier 1983, au Collège de France), poi in *Dits et écrits*, cit., IV, 679-688; trad. it. in A. Pandolfi (a cura di), *Archivio Foucault*, 3. 1978-1985, Milano, 1998, 253-261.

La *Nascita della clinica*, che, nel 1963, affianca alla storia della follia la storia del sapere medico, ha come sottotitolo, nell'edizione originale, *Une archéologie du regard médical*, un'archeologia dello sguardo medico.³⁶ Il carattere doppio del genitivo che lega archeologia e medicina - o il senso oggettivo e soggettivo del genitivo - può aiutarci, forse, ad intendere il valore ossimorico dello spazio della malattia. Il genitivo oggettivo ci fa capire che lo scopo del testo è di restituire la storia archeologica di un sapere, del sapere medico, perché l'archeologia fa della medicina il suo oggetto; il genitivo soggettivo sembra alludere al carattere intrinsecamente archeologico del sapere della malattia, laddove alla medicina appartiene l'esser proprio dell'archeologia: è lo "sguardo medico" ad offrire al sapere storico-archeologico il modello di un sapere che pratica un'analisi disgiuntiva di ciò che sa e di ciò che pensa, restituendo una decifrazione complessa il cui effetto non può ricomporsi nelle forme della normalizzazione e dei codici.

Il sapere medico apre, così, un sapere ossimorico, un sapere che produce, come ogni sapere, una oggettivazione, e un sapere che la nega e la scompone, perché è un linguaggio che prova a dire un ambito specifico di conoscenza, con le sue regole e le sue sintassi, ma che, insieme, trova nella malattia un evento che lo contrasta e gli sfugge. La malattia – dice Foucault – è, infatti, una regione dove il percepito nella sua singolarità sfugge anche alla forma della parola, dove il dire lambisce “una sabbia” ancora “dischiusa alla chiarezza della percezione, ma non (...) più alla parola familiare”,³⁷ dove sembrano coincidere l'esperienza clinica e l'esperienza lirica, dove lo sguardo medico è analisi archeologica.

Sappiamo che, secondo la descrizione foucaultiana, il divenire della medicina moderna supera la pura nosografia delle essenze classificate – dove la malattia raddoppia la natura in una contronatura – e che dallo spazio piatto e omogeneo delle classificazioni, o di un dire che precede il vedere, si sposta al volume delle masse differenziate, quando la malattia *prende corpo*³⁸ e restituisce allo sguardo le mobilissime e sfuggenti grammatiche dei sintomi.³⁹ Poi la dissezione anatomica dei corpi, l'esame delle patologie tissulari, con Bichat,⁴⁰ la fisiologia e le analisi funzionali, a partire

36 M. FOUCAULT, *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Paris, 1963; trad. it., *Nascita della clinica. Il ruolo della medicina nella costituzione delle scienze umane*, introd. e trad. di A. Fontana, Torino, 1969 (d'ora in poi siglato con NC).

37 NC, 194.

38 NC, 23.

39 NC, 106 ss.

40 NC, 155.

da Broussais, dicono che la *sofferenza* è sempre il segno di “*innumerevoli vite*”,⁴¹ ciascuna in rapporto con un agente e un ambiente, è sempre spinta reattiva ad un attacco, influenzamento reticolare, antagonismo generalizzato tra elemento e elemento.⁴²

Così il sapere medico ci dice che è nel *morboso* - non nel *vitale* né nel *macabro* - che appare la dispersione delle esistenze singolari. Il *Macabro* e il *Vitale* implicano, infatti, una “percezione omogenea” della morte e della vita. Solo il *Morboso* “autorizza una percezione sottile del modo in cui la vita trova nella morte la sua figura più differenziata. Il *morboso* è la forma *rarefatta* della vita; nel senso che l'esistenza si spossa, s'estenua, nel vuoto della morte; ma anche nel senso che vi assume il suo volume strano, irriducibile alle conformità e alle abitudini, alle necessità acquisite; un volume *singolare*, che definisce la sua assoluta rarità”.⁴³

Nel *morboso* si apre una percezione prossima e sottile delle esistenze non vinte né vincenti, ma spossate. È col *morboso*, con la malattia e con la *sofferenza* che si produce la forza piegata, quel piegamento che non lascia la forza, il vivente, il *singolare* tal qual è, ma lo prende, lo muove, lo fa divenire, in un movimento di relazione che la clinica – anche nel suo etimo: la radice greca *clino* indica il piegarsi – introduce come nesso di passività e attività. La “vecchiezza della clinica”, voluta da Ippocrate, richiama, infatti, la flessione fondatrice della vita: “prima di essere un sapere, la clinica era un rapporto universale dell'umanità con se stessa”.⁴⁴ Qui l'ontologia delle forze piegate si fa anche descrizione archivistica della dispersione antagonista di esistenze singolari mitigate, piegate, immerse in una trama mobile e irriducibile alle normalità, alle “conformità e alle abitudini, alle necessità acquisite” e all'esigenza sistematizzante di un sapere.

La *diagnostica*, dunque, è un sapere che ha a che fare con la “mobilità generale” ed è la diagnostica che dà senso ossimorico al sapere medico della malattia, che è al tempo stesso, oggettivazione di un sapere e critica di questa oggettivazione.

La diagnosi riguarda, infatti, ciò che si svolge *attualmente*, a differenza dell'anamnesi e della prognosi che si affacciano sul passato e sul futuro. Ma l'*attuale* è un presente carico del suo svolgimento, della sua storia, del suo *poter essere altrimenti*. Si pensi, come già si ricordava, alla matura “ontologia dell'attualità” e all'*ethos* filosofico. L'attualità, come la malat-

41 NC, 195.

42 NC, 218.

43 NC, 196.

44 NC, 70.

tia, è incodificabile. La malattia – suggerisce Foucault in un colloquio del '66 – non trasmette messaggi, ma produce *rumore*. Il medico – aggiunge – non ha a che fare con un corpo o con un'anima, tanto meno con una generica astrazione dell'"essere umano", ma è all'ascolto difficile di un rumore: "*il a affaire à du bruit*". Il medico non può attendere che cessi il rumore, perchè questa cessazione coincide solo con la guarigione o con la morte.⁴⁵ Perciò diagnosticare è sempre un sapere che, come il sapere archeo-genealogico, esige "dominio di se stessi e del linguaggio", coraggio e decisione nel corso di una "mobilità generale".⁴⁶

Così, è nella malattia, in quanto ossimoro concettuale, che trovano coesistenza dinamica due significati contraddittori, il paradigma medico che è pratica di oggettivazione del vivente e lo scavo archeologico che è critica di ogni paradigma cognitivo. Con il tema della malattia convivono, dunque, un sapere che controlla la vita e un sapere che aspira a liberarla.

5. Il controllo e la liberazione coesistono, coerentemente, anche nel concetto di cura. La nozione di "cura" occupa, è noto, la questione delle tecnologie del sé ed è al centro del discorso foucaultiano che, dalla metà degli anni Settanta, riaccende, dopo l'apparente cancellazione da un contesto teorico di esaltazione dei processi, il problema della *soggettivazione*, di un nuovo soggetto o del suo essere derivato, prodotto, divenuto.

Il lemma della "cura" tiene insieme il significato della cura pastorale cristiana e quello della cura antica e dunque sia le pratiche di assoggettamento che quelle di liberazione.

La tradizione della cura pastorale cristiana rafforza l'idea della direzione di coscienza, di una guida permanente all'esame di sé che, come voleva la finalità monastica, porta alla rinuncia e al sacrificio di sé.⁴⁷ Una tradizione

45 M. FOUCAULT, *Message ou bruit?*, "Concours médical, 22 octobre 1966, 6285-6286 (Colloque sur la nature de la pensée médicale), poi in *Dits et écrits*, cit., I, 557-560; trad. it. in Judith Revel (a cura di), *Archivio Foucault. 1. 1961-1970*, Milano, 1996, 133-136.

46 M. FOUCAULT, *Pour une morale de l'inconfort*, "Le Nouvel Observateur, n. 754, 23-29 avril 1979, 82-83, poi in *Dits et écrits*, cit., III, 783-787.

47 Sulla cura pastorale e sulla rottura del Cristianesimo con la stessa tradizione orientale ed ebraica cfr. M. FOUCAULT, *Omnes et singulatim. Towards a Criticism of "Political Reason"*, "The Tanner Lectures on Human Values" (Delivered at Stanford University, October 10 and 16, 1979), Salt Lake City, University of Utah Press, 1981, 223-254, poi, in versione francese, in *Dits et écrits*, cit., IV, 134-161; trad. it. in O. Marzocca (a cura di), *Biopolitica e liberalismo*, Milano, 2001, 107-146; e *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, Edition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana par Mi-

che si prolunga nella modernità e che si trasferisce al medico, all'alienista che pratica il controllo e la terapia, la cura e la custodia del folle.

Alle origini della psichiatria moderna, si affiancano alla reclusione e alla repressione, all'internamento e all'esercizio del "potere di sovranità", i dispositivi del "potere disciplinare" e dell'"istanza normalizzatrice" prodotta e alimentata dalla nascita delle scienze dell'uomo. Con la cura e la custodia, si dice, Pinel ha tolto le catene con un gesto non libertario, ma funzionale all'immissione dei folli nelle maglie di un reticolo disciplinare che li vede curabili e obbedienti.⁴⁸ Più in generale il potere microfisico moderno si fa progressivamente, da repressione e interdizione, da sacrificio del sé, effettiva produzione di un'emergenza positiva, teoretica e pratica del sé, col supporto di un "antropologismo permanente".⁴⁹ Allora, fino alla sollecitazione e al controllo delle variazioni minime, la cura e la produzione del sé sono, al tempo stesso, moltiplicazione e distruzione delle esistenze singolari, uso della loro produttività collettiva e, insieme, cancellazione del loro dinamismo reale.

La tradizione della cura antica, espressa soprattutto dall'*epimeleia se-autou* socratica, - *le souci de soi*, dirà l'etica foucaultiana - persegue, al contrario, l'*enkrateia* e la *sophrosune*, la padronanza di sé e la saggezza, la condizione attiva e la moderazione. Ed è questa cura che si propone come nucleo della nuova etica.⁵⁰ La cura etica che si impegna a fare della propria vita una vita riflessa e attiva, una vita coraggiosa – come dirà l'esame del tema della *parrhesia* antica -, una vita che sa sfidare il pericolo e sa dire la verità, che sa praticare l'invito alla cura e sollecitarne la duplicazione

chel Senellard, Paris, 2004; trad. it. di P. Napoli, Milano, 2005. Per una più ampia discussione sui problemi della singolarizzazione e del potere pastorale rinvio a M. FIMIANI, *Erotica e retorica. Foucault e la lotta per il riconoscimento*, Verona, 2007, in particolare il capitolo *Il divenire della vita*, 11 ss.

48 Per la trasformazione dei sistemi di controllo della follia e dell'esistenza singolare nel corso dello sviluppo moderno dei saperi dell'uomo si veda in particolare, oltre alle analisi già note della *Storia della follia*, la recente edizione del Corso di lezioni, rimasto a lungo inedito, sul sapere psichiatrico (M. FOUCAULT, *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France 1973-1974*, Edition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana par Jacques Lagrange, Paris, 2003; trad. it. di M. Bertani, Milano, 2004).

49 M. FOUCAULT, *About the Beginning of the Hermeneutics of the self. Two Lectures at Dartmouth*, nov.1980, "Political Theory", 21, 2, may 1993, 198-227.

50 M. FOUCAULT, *L'usage des plaisirs*, trad. it. cit., 9-56; per il tema della cura antica ed ellenistico-romana si veda, oltre a *Le souci de soi*, Paris, 1984 (trad. it., Milano, 1985), in particolare *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Edition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, Paris, 2001; trad. it. di M. Bertani, Milano, 2003.

e la convivenza multipla.⁵¹ Condizioni, queste, di una comune cura del mondo, di una cura capace di andare oltre se stessi e riafferrare il *kairos*, il momento opportuno, la concretezza dell'operare. Unite nell'obiettivo etico della cura di sé, della cura degli altri e della cura del mondo, possono dirsi "tecniche cliniche" – dirà Foucault a proposito della *parrhesia etica* di Socrate – l'arte medica, l'arte del navigare e la vita filosofica.⁵²

Dunque il compito medico non è quello di una guida permanente dell'altro, ma di una cura comune – senza che si dissocino il curante e il curato – la quale sia finalizzata alla trasformazione del proprio sé e del proprio mondo.

Il *therapeuein* – richiamava dagli antichi Foucault nei corsi degli anni Ottanta – è il servizio, l'esercizio, il mettersi alla prova dell'operare, ma è anche il servizio del culto reso a una divinità.⁵³ È l'andare oltre, il farsi arte del *se dépense de soi même*, o, come voleva Socrate, il farsi demone e amore.

51 Sul tema della *parrhesia* cfr. il Corso dell'84, *Le courage de la vérité*, cit., ma anche *Discourse and Truth. The Problematicization of Parrhesia*, libera trascrizione del corso tenuto a Berkeley nell'autunno del 1983, curata nel 1985 da J. PEARSON, Department of Philosophy della Northwestern university Evanston; pubblicato in olandese nel 1989; trad. it., A. Galeotti (a cura di), *Discorso e verità nella Grecia antica*, introduzione di R. Bodei, Roma, 1996.

52 M. FOUCAULT, *Discourse and Truth*, trad. it. cit., 73-74.

53 M. FOUCAULT, *L'Herméneutique du sujet*, trad. it. cit., 10-11, 89; *Le courage de la vérité*, cit., 87 ss.