

Sintesi M. Foucault "Le parole e le cose"

Prefazione

L'ispirazione a scrivere *Le parole e le cose* (1966), come spiegato nell'introduzione, era venuta a Foucault dalla lettura di un racconto di Borges, nel quale lo scrittore argentino fa riferimento a "una certa enciclopedia cinese" in cui **"gli animali si dividono in: a) appartenenti all'Imperatore; b) imbalsamati; c) addomesticati; d)**

maialini da latte; e) sirene; f) favolosi; g) cani in libertà; h) inclusi nella presente classificazione; i) che si agitano follemente; j) innumerevoli; k) disegnati con un pennello finissimo di peli di cammello; l) etc, etc; m) che fanno l'amore; n) che da lontano sembrano mosche". La stranezza di questa classificazione suggerisce a Foucault, attraverso "il fascino esotico di un altro pensiero, il limite del nostro". In altri termini, l'enciclopedia di Borges può essere assunta come simbolo di **schemi altri di categorizzazione**. Nasce allora, naturalmente, la domanda: quali sono i confini del nostro modo di pensare? In che modo noi, occidentali moderni, ordiniamo i fenomeni?

Argomento fondamentale di questo volume sono i "**codici fondamentali** di una cultura che impongono un ordine alla nostra esperienza".

L'opera di Borges in questione, ma anche molte altre sono delle eterotopie difficile per noi a trovarvi un principio d'ordine cosa che invece facciamo agevolmente con le utopie che hanno il valore di favole.

L'archeologia della scienze umane si sforza di studiare la struttura dei discorsi delle varie discipline che hanno preteso di avanzare teorie sulla società, sugli individui e sul linguaggio. Come sostiene Foucault "una tale analisi non appartiene alla storia delle idee o delle scienze: è piuttosto uno studio che cerca di ritrovare ciò che ha reso possibile conoscenza e teoria; sulla base di quale spazio d'ordine il sapere si è costituito, sullo sfondo di quale **a priori storico** [...] certe idee sono potute apparire, certe scienze hanno potuto costituirsi, certe esperienze riflettersi in filosofie, certe razionalità formarsi per, forse subito, dissolversi e svanire". Per far questo Foucault introduce la nozione di **episteme**, cioè un a priori storico in questo senso assimilabile ai codici fondamentali di una cultura: "l'episteme non è una forma di conoscenza o un tipo di razionalità che, attraversando le scienze più diverse, manifesterebbe l'unità sovrana di un soggetto, di uno spirito o di un'epoca, è piuttosto l'insieme delle relazioni che, in una data epoca, si possono scoprire tra le scienze quando le si analizza a livello delle regolarità discorsive". Il campo - tra il linguaggio da un lato libero e caotico e la filosofia e la scienza che

danno un ordine e disputano perché quell'ordine è preferibile a un altro – intermedio è non meno fondamentale anche se più oscuro e difficile da analizzare. Tale campo occupa una regione mediana prescientifica in cui si manifestano e prendono corpo i futuri modi d'essere dell'ORDINE è più vera, più arcaica dei codici ordinatori successivi. Le nostre modalità dell'ordine trovano fondamento archeologico in due secoli presi in esame il XVII e XIX secolo, epoche di discontinuità, di rottura nell'EPISTEME della cultura occidentale. Tale opera F. la pone di fianco all'altro suo capolavoro *Storia della follia nell'età classica* del 1964 mentre *le parole e le cose* è del 1966. La storia della follia sarebbe la storia del diverso, del disordine, dell'Altro mentre questo testo è una storia dell'ordine, del Medesimo.

Parte Prima

Michel Foucault, nato nel 1926 a Poitiers, studiò filosofia e psicologia all'Ecole Normale Supérieure di Parigi e, in seguito, lavorò presso istituti culturali francesi a Uppsala, Varsavia e Amburgo e nel 1970 ricevette la nomina di professore di storia dei sistemi di pensiero al Collège de France. Morì a Parigi nel 1984. Gli interessi di Foucault, in principio, si concentrano sull'epistemologia: il suo problema sta nell'individuare le condizioni storiche in base alle quali la malattia e la follia si sono

costituite come oggetti di scienza, dando luogo alla psicopatologia e alla medicina clinica, strettamente connesse alla costruzione di luoghi chiusi (la clinica e il manicomio) in cui si instaura un rapporto di dominio tra medico e paziente. E questi sono proprio i temi che Foucault affronta nelle sue prime opere di successo, *Storia della follia nell'età classica* (1961) e *Nascita della clinica* (1963). Da queste ricerche emerge in Foucault la consapevolezza che la storia non è in prima istanza il risultato delle azioni coscienti degli uomini e che il vero campo della ricerca storica è dato non da quel che gli uomini hanno fatto o detto, ma dalle strutture epistemologiche che di volta in volta determinano quale è il soggetto e l'oggetto della storia. Le varie epoche, infatti, sono caratterizzate da un'episteme (che, letteralmente, vuol dire 'scienza'), concepita come sistema implicito, inconscio e anonimo, di regole e di eventuali riflessioni su tali regole, il quale definisce lo spazio di possibilità, entro il quale si costituiscono e operano i saperi caratteristici di tale epoca. Foucault arriva a sostenere che il passaggio da un'episteme ad un'altra non è un processo continuo governato da una logica interna di sviluppo e perfezionamento progressivo, ma avviene per salti e non è quindi

propriamente spiegabile. Portare alla luce l'episteme, propria di ogni epoca, è compito di quella che Foucault definisce archeologia. Nell'opera *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane* (1966) Foucault porta avanti un'indagine storica, finalizzata a mettere in mostra che anche l'uomo, come oggetto di sapere specifico, è un'invenzione recente, che risale agli inizi del 1800 e che è collegata al trasformarsi dell'analisi della ricchezza in economia, della storia naturale in biologia e della grammatica generale in filologia. In mezzo a questi nuovi ambiti del sapere è collocato come soggetto unitario l'uomo, caratterizzato nei termini dei nuovi concetti cardine di questi campi: lavoro, vita e linguaggio. Da Kant in poi, ad avviso di Foucault, l'antropologia è la disposizione fondamentale che ha dominato il pensiero filosofico: essa ha indicata nell'uomo la matrice dei valori positivi e ha fatto intravedere nell'emancipazione dell'uomo la possibilità del ritorno di un regno propriamente umano. Ma, in questo modo, la filosofia si è addormentata in un nuovo sonno, diverso da quello dogmatico in cui era sprofondato Kant e consistente nel considerare l'uomo come base della conoscenza e della verità. L'archeologia mette in luce, viceversa, che pure l'uomo è un

oggetto effimero, generato nel quadro di una precisa episteme, che oggi si sta infrangendo e frammentando. Già Nietzsche, proclamando a gran voce la morte di Dio, ha di fatto annunciato la morte dell'uomo, dal momento che uomo e Dio si appartengono a vicenda, e in questo modo Nietzsche ha fissato il punto a partire dal quale, stando a Foucault, la filosofia contemporanea può ricominciare a pensare. Riprendendo, ma senza palesarlo, motivi dell'ultimo Heidegger, Foucault conclude la sua opera asserendo che oggi è possibile pensare ' *solamente entro il vuoto dell'uomo scomparso* ', dove per vuoto bisogna intendere non tanto una mancanza che va riempita, quanto l'apertura di un nuovo spazio entro il quale pensare. Questo implica, secondo Foucault, la fine di ogni umanesimo tradizionale, delle filosofie dell'impegno e dello storicismo. La considerazione della storia come processo continuo di crescita e dell'uomo come agente cosciente di tale processo sono, infatti, per Foucault due facce della stessa medaglia, le quali conducono a intendere la rivoluzione come 'presa di coscienza', cioè come operazione che ha al suo centro il soggetto. Ma oggi, stando a Foucault, psicanalisi, linguistica ed etnologia hanno decentrato l'uomo come soggetto, portando alla luce

le leggi inconsce che presiedono ai suoi desideri, al suo linguaggio, alle sue stesse azioni e i meccanismi di produzione dei discorsi mistici: chi parla non è propriamente l'uomo, ma è la parola stessa .

Per Foucault questa età della rappresentazione può essere sintetizzata analizzando ciò che è o non è in grado di comparire in un particolare quadro, che sia in grado di raffigurare la comprensione dell'essere durante l'età classica. Foucault inizia *Le parole e le cose* con una densa descrizione del celebre quadro di Velasquez, *Las Meninas* (1656). La sua spiegazione del dipinto serve a tematizzare la struttura del sapere nell'età classica; l'analisi mostra come vi siano raffigurati tutti i temi della concezione classica della rappresentazione: il pittore, che ha smesso per un attimo di dipingere, sta fissando uno spazio nel quale siamo collocati noi, in quanto spettatori. Non possiamo vedere cosa stia dipingendo, perché la tela ci volge il retro. Tuttavia, proprio per la composizione del quadro, noi siamo assoggettati allo sguardo del pittore, siamo uniti al dipinto in quanto sembra che il pittore stia guardando proprio noi. Invece "il pittore dirige gli occhi verso di noi solo nella misura in cui ci troviamo nel luogo del suo modello. Noialtri spettatori siamo in

sovrappiù". E' evidente che noi occupiamo lo stesso spazio che è occupato anche dal modello del pittore. Sulla parete in fondo alla sala possiamo vedere una serie di quadri quasi interamente oscurati dalla penombra. C'è tuttavia un'eccezione che risalta con evidenza: si tratta di uno specchio. Ciò che vediamo nello specchio è l'immagine di due personaggi, il re Filippo IV e sua moglie Marianna. Essi costituiscono il modello reale che il pittore sta dipingendo; nel quadro, accanto allo specchio, è situato il vano di una porta, nel quale è racchiusa l'immagine di un uomo, colto nell'atto di osservare la scena del dipinto, sia le figure che sono in esso rappresentate, sia i modelli che il pittore sta ritraendo. Chiaramente, questo personaggio è una rappresentazione dello spettatore.

Ovviamente, secondo la lettura di Foucault, il tema espresso da *Las Meninas* è quello della rappresentazione. Il paradosso centrale del dipinto è costituito dall'impossibilità di rappresentare l'atto della rappresentazione. Se il compito essenziale dell'età classica era disporre su un quadro delle rappresentazioni ordinate, la sola cosa che questa età non poté realizzare fu di porre sul quadro stesso, così costituito, l'attività

del rappresentare. Infatti, anzitutto abbiamo il pittore che organizza il quadro ma che non può comparire in esso nell'atto di dipingere. Lo vediamo in un istante di pausa e, quando tornerà a dipingere, scomparirà dietro la tela. In secondo luogo, vediamo che il re (che è il modello del pittore), compare solo marginalmente riflesso nello specchio. Se così non fosse ed egli, in quanto soggetto e oggetto, costituisse il tema centrale del dipinto, tutte le tensioni interne al quadro si allenterebbero: il primo piano riempirebbe la cornice e la prospettiva verrebbe interrotta. Ma questo non accade, in quanto il tema centrale del dipinto è la rappresentazione, mentre il re è solo un modello. In terzo luogo, ciò che lo spettatore vede è un quadro in via di esecuzione. Ma quando Velasquez pone un personaggio in fondo al dipinto, questi da spettatore si trasforma in oggetto del dipinto. Nemmeno lo specchio ci cattura in quanto spettatori che stanno guardando il quadro: lo specchio riflette i due modelli, ma non noi. Quindi nemmeno la funzione svolta dallo spettatore viene rappresentata come atto.

Il dipinto è riuscito perfettamente: esso mostra tutte le funzioni necessarie alla rappresentazione ed anche l'impossibilità di riunirle

insieme in un quadro. Quello che manca è un soggetto unificato e unificante che dovrebbe fornire una collocazione a queste rappresentazioni, trasformandole in un proprio oggetto.

F. analizza il quadro di Velazquez: *Las Meninas* del 1656 e vi vede i primi segni di una nuova epistémè nell'arte europea, poiché tentava di permettere al pubblico del dipinto di diventare la figura sovrana - il vero fulcro dell'arte della rappresentazione è a stento rappresentato: «la necessaria scomparsa [...] della persona cui assomiglia e della persona nei cui occhi è solo una somiglianza».



Lo specchio posto in fondo al quadro e riflettente la coppia regnante genitori dell'infanta al centro delle damigelle di cui fa parte anche una nana; tale specchio potrebbe essere in realtà uno specchio-spia, da cui si

può osservare senza essere osservati. I due sovrani erano nascosti dietro questo specchio, quando José Nieto, in fondo sulle scale, sposta la tenda, facendo entrare la luce dietro lo specchio-spia, illuminando così i due sovrani che fino a quel momento erano invisibili. Il pittore e la corte, che stanno tutti davanti a uno specchio (che corrisponde alla superficie pittorica del quadro del Prado e che quindi l'osservatore non vede) preparandosi alla realizzazione di un ritratto pittorico della Principessa in primo piano, vedono riflessa nello specchio davanti a loro l'immagine dei due sovrani appena illuminati dalla luce che Nieto ha fatto entrare (sembra quasi che quest'ultimo indichi i due sovrani). Lo specchio in fondo all'atelier non riflette i due sovrani, ma li nasconde fino al momento in cui non vengono illuminati dall'interno, apparendo così alla loro famiglia, che viene colta di sorpresa. La stanza coincide con la tela e noi siamo osservati dal pittore intento con la tavolozza verso il quadro "vero" ci è sottratto. Ci è sottratta anche la rappresentazione classica a favore di una nuova episteme dell'arte per cui lo stesso soggetto è eliso e senza questo vincolo vincolante la rappresentazione può offrirsi come *pura rappresentazione*.

Il progresso che dal Rinascimento osserviamo nelle singole discipline è solo il risultato di un colpo d'occhio superficiale; le varie scienze si influenzano implicitamente creando sistemi, strutture di idee che agiscono le une sulle altre.

L'episteme più antica, quella del Rinascimento, viene definita "la prosa del mondo", caratterizzata dall'unità di parole e cose, in un continuo intreccio di rassomiglianze: l'uomo del Rinascimento pensava in termini di **similitudine**.

La somiglianza sino alla fine del XVI sec. è stata la legge costitutiva del sapere occidentale.

Esistevano quattro tipi di similitudine: la *convenientia*, che univa le cose l'una prossima all'altra, per esempio animale e pianta, terra e mare, costituendo così una "grande catena degli esseri; l'emulatio che significava similitudine all'interno della distanza: così si diceva che il cielo assomigliava al volto umano perché anch'esso ha due occhi, il sole e la luna; l'analogia, che aveva una gamma di estensione ancora più ampia, basata meno sulla similitudine delle cose e più sulla similitudine dei rapporti; e, per finire, la simpatia, che collegava praticamente

qualsiasi cosa a qualsiasi altra, in un'identificazione virtualmente priva di limiti: tramite essa, ciascun elemento della realtà era concepito come attratto da un altro, e tutte le differenze si dissolvevano nel gioco di tale universale attrazione. La simpatia collegava il fato dell'uomo al corso dei pianeti, il cosmo ai nostri umori: il suo potere era talmente grande che, lasciato a se stesso, avrebbe posto il mondo intero sotto il suo dominio. Fortunatamente la simpatia era moderata dal suo opposto, l'antipatia. L'alternanza tra le due dava luogo all'identità tra le cose, al fatto che possono somigliare le une alle altre.⁶

L'episteme della similitudine aveva anche un idioma cognitivo di tipo speciale: la segnatura, il segno di tutte le similitudini. La conoscenza rinascimentale ipotizzava che Dio avesse posto un marchio o segnatura sulle cose in modo da manifestare le loro reciproche rassomiglianze. E tuttavia, dal momento che il più delle volte le segnature di Dio erano celate, la conoscenza doveva forzatamente essere un'esegesi dell'arcano. Così stando le cose, l'eruditio si confondeva con la divinatio: sapere era divinare. In questo senso, la conoscenza non era né osservazione, né dimostrazione, quanto piuttosto interpretazione. Le segnature, a loro

volta, ponevano i segni stessi sotto il principio della corrispondenza universale. La semiotica universale seguiva il regime ternario dei segni, che comprendeva un significante e un significato collegati da una "coniuntura", vale a dire da una similitudine di qualche tipo.

Di conseguenza i segni non erano considerati arbitrari, né lo era il linguaggio.

Improvvisamente, nel XVII secolo questa episteme della conoscenza crolla: "l'attività della mente - scrive Foucault - non consisterà più ormai nell'avvicinare le cose tra loro, nel mettersi alla ricerca di tutto ciò che in esse può rivelare una sorta di parentela [...], ma al contrario nel discernere: cioè nello stabilire le identità".

In altre parole, entra in scena la **rappresentazione**. Si tratta della prima mutazione epistemica descritta da Foucault in *Le parole e le cose*, preannunciata, secondo l'autore, da un capolavoro letterario: il *Don Chisciotte*, "la prima delle opere moderne poiché in essa si vede la crudele ragione delle identità e delle differenze deridere all'infinito segni e similitudini, poiché il linguaggio, in essa, spezza la sua vecchia parentela

con le cose, per entrare in quella sovranità solitaria da cui riapparirà, nel suo essere scosceso, solo dopo che è diventato letteratura".

La rappresentazione quindi diviene l'anima della episteme classica (corrispondente al periodo compreso grosso modo tra la metà del XVII secolo e la fine del XVIII). Le sue strutture principali sono la mathesis, "scienza dell'ordine calcolabile" e la tassonomia, il principio di classificazione, di ordinata tabulazione, il cui miglior esempio è costituito dalla botanica di Linneo. Lo stesso idioma cognitivo - il "linguaggio" della conoscenza - viene ora visto in una luce diversa. L'episteme classica concepiva la significazione come un regime binario: il linguaggio è concepito come "trasparente" e, di conseguenza, non vi è più nessuna ipotesi per legami nascosti (le "coniunture" dell'episteme rinascimentale) e per un'interpretazione elaborata. La "divinatio" viene ben presto eliminata dalla sfera della conoscenza legittima. Significante e significato sono considerati collegati in modo arbitrario, ma anche estremamente chiaro. Compito dell'uomo è più quello di dare una descrizione artificiale dell'ordine già esistente. Non è stato lui a creare il mondo e nemmeno, in ultima analisi, le rappresentazioni. Egli ha

elaborato un linguaggio artificiale, un ordinamento convenzionale dei segni. Ma non è l'uomo a conferire loro un significato. Questo è quanto Foucault intende dire quando sostiene che non esisteva nessuna teoria della significazione nell'età classica.

Ne risulta che la natura umana, se rapportata alla natura, ha un ruolo particolare: quello di produrre l'attività umana della conoscenza. Natura e natura umana sono legate insieme dal potere del discorso. Rappresentazione ed essere si ritrovano entrambi all'interno del discorso, vale a dire del linguaggio. Ne consegue pertanto che "il linguaggio classico come discorso comune della rappresentazione e delle cose, come luogo all'interno del quale natura e natura umana si intersecano, esclude in modo assoluto qualcosa come una 'scienza dell'uomo'; finché tale linguaggio ha parlato nella cultura occidentale, non è stato possibile che l'esistenza umana fosse messa in questione per se stessa". Visto che si dava per scontato che il linguaggio, per sua stessa natura, rendesse possibile una adeguata rappresentazione, il ruolo degli esseri umani nel collegare rappresentazione e cose non aveva bisogno di essere problematizzato.

La somiglianza nel XVII secolo è divenuta un errore come afferma lo stesso Cartesio, la somiglianza non è più tra due cose, ma tra due segni uniformati ad un sistema comune come nel principio di non contraddizione o di identità. In Bacone diventeranno, le similitudini, gli idola le false opinioni della caverna e del teatro, ovvero una convinzione senza riscontro nella realtà. L'insieme dei segni nel XVII secolo non è più riferirsi ad un linguaggio delle cose scritto per sempre ma ad un insieme arbitrario. Ormai i segni abitano all'interno della rappresentazione, nell'idea nel suo comporsi e ricomporsi e ad essa si rifanno in tutti gli autori dell'età classica Condillac, Hume, BERKLEY, Hobbes. Il regno dell'analogia estromesso dalla filosofia sarà occupato dalla follia e dalla poesia nella storia occidentale e infatti, essa si lega all'immaginazione.

Questo predominio dei segni si codifica in un dominio del linguaggio. Le parole nel XVII sec. sono segni che rappresentano il pensiero in quel gioco continuo e autoriflettente che è la "rappresentazione." Nel XVI sec. questo ruolo era della scrittura intesa come commento, esegesi, erudizione come tentativo di cogliere le cose nei loro legami, nelle loro relazioni. Ora il linguaggio si ritira nello scavo della rappresentazione

verso se stessa, diventa pensiero e quindi si rende invisibile. Esso si struttura come CRITICA appunto come funzionalità del pensiero, sua funzione. La critica interroga lo stesso linguaggio, si allontana così progressivamente dalla realtà, lo interroga nella sua capacità di aderire alle cose come insieme di segni ed è a partire da questa doppia esigenza che si è differenziato il testo, sino a noi, in forma e contenuto, insieme di segni e critica del pensiero.

Per Hobbes il linguaggio era nato o da una convenzione o imposto dalla violenza, nulla di naturale, Locke dirà in maniera ancora più netta che le parole sono contrassegno delle idee della mente e non più, quindi delle cose. Una volta che il linguaggio è solo funzione della rappresentazione, il suo essere discorso equivale alla stessa rappresentazione di segni verbali. Il linguaggio così interpretato è divenuto oggetto della grammatica generale che studia la spazializzazione dei segni verbali nella loro successione che rappresenta la vera differenza tra le lingue. Alla base del linguaggio come il pensiero sta alla rappresentazione vi è la proposizione, il grido primitivo diventa linguaggio quando all'interno cela ormai una proposizione. Nella più semplice di esse infatti si

nasconde un verbo anche nel semplice NO e Adam Smith era convinto che all'origine il linguaggio fosse composto da soli verbi. E alla base dei verbi il linguaggio si è sviluppato grazie al verbo essere che ha il carattere dell'affermazione di idee. Il verbo essere ha la funzione di trasferire il linguaggio alla rappresentazione. Oltre alla proposizione il linguaggio si articola attraverso l'articolazione, la designazione e la derivazione, sorge e si sviluppa all'interno di questo quadrato.

Oltre alla trasformazione inerente il linguaggio il XVII e XVIII secolo cambiano profondamente il modo di classificare, la ricostruzione tassonomica del mondo, differenza già esplicitata tra Buffon e Linneo riguardo la natura, il primo la riteneva inesauribile, il secondo, invece, la cataloga. Ciò che aveva valore simbolico, di segno adesso diventa semplice letteratura, rilegato ai margini dei tipi di classificazione. La classificazione è avvenuta a discapito non solo del sentito dire, ma escludendo ogni altro valore degli altri sensi imponendo l'osservazione e quindi la vista come senso dominante, ma senza aggiungere nuove conoscenze rispetto ai secoli di prima. Tutto il valore di segnature, di simbolo e somiglianza è però ridotto a pura letteratura. La classificazione

adesso si concentra nello stabilizzarsi attraverso metodo e struttura. Per far ciò è necessario, come ammoniva già Hume con la necessità della ripetizione dell'esperienza, che la natura abbia una sua continuità.

Si sviluppa l'idea di assenza di salti nella natura e solo in questo modo la struttura diventa carattere stesso della storia naturale. La classificazione si sviluppa su gradi e generi intermedi. Nascono le premesse ad un pensiero evoluzionistico.

Oltre al linguaggio e alla storia naturale che rappresentano l'archeologia della grammatica generale e della biologia, tra XVII e XVIII sec. si sviluppa l'ANALISI delle Ricchezze che rappresenta l'inizio della futura economia politica. Moneta, prezzo, circolazione e mercato diventano solo ora oggetto di analisi, prima il problema economico si fermava al tema dei prezzi o alla sostanza delle monete. Bodin analizzava l'aumento dei prezzi in relazione alla scoperta del Nuovo Mondo che ha fornito miglior e maggior metallo per il conio. La prima teoria fu il mercantilismo che già prendeva in consegna temi come l'importazione e l'esportazione, la moneta viene ritenuta come il sangue per il corpo capace di rendere

vitale e dinamica, la società; in più è lo status di moneta che dona valore all'oro e non viceversa, era la naturale conseguenza dell'evoluzione di un sistema finanziario che si era sviluppato nei secoli precedenti.

Colbert riteneva che gli apporti americani per le monete potevano essere trascurati. Nel 1701 in Francia viene stampata la prima banconota ma con Law nel 1726 si ritorna alle monete ciò evidenzia il confronto tra due visioni la moneta come segno e come merce, però tutti e due le visioni concordano nel ritenerla come pegno, nel suo valore simbolico e di finzione.

Un caso di rilievo in tali analisi fu la fine che colpì la Spagna nonostante le colonie e sovrabbondanza d'oro, infatti, il numero esponenziale di monete garantisce solo nel breve il lusso dei cittadini ma poco dopo non essendo proporzionale il lavoro e la produzione – cosa che farà l'Inghilterra – l'aumento dei prezzi diverrà ben presto insostenibile. Questa relazione tra numerario delle monete e aumento dei prezzi fu esposta da Locke era già nota fin dai tempi di Bodin nel XVI sec. analisi

del genere sono fondamentali perché introducono e permettono la nozione di progresso nell'attività umana.

Ciò che preme a F. evidenziare è però quel meccanismo archeologico identico che lega linguaggio, natura, ricchezza. I segni come rappresentazione del pensiero, il carattere come rappresentazione degli esseri naturali in continuità e prossimità e la moneta come rappresentazione nel suo valore di pegno e di credito. La moneta, nell'attribuire un valore a tutte le cose, si costituisce a sua volta come un sistema di segni e di designazione. La fisiocrazia ancora distingueva dei beni dalle ricchezze come l'aria o l'acqua dei torrenti ovvero la realtà fornita dalla natura, rara o abbondante che sia. La presenza delle eccedenze per i fisiocrati e i costi legati alla commercializzazione dei prodotti per gli utilitaristi trasformano i beni in ricchezze.

In entrambi, però, il gioco del valore è lo stesso e consiste nel dare un prezzo d ogni cosa. Il valore ha per la ricchezza lo stesso ruolo che ha il verbo per il linguaggio e la struttura per la storia naturale. Tutti e tre questi sensi possono ricondursi al principio del Continuum come cifra

fondamentale della lettura epistemica tra XVII e XVIII secolo e si possono anche prefigurare quei sviluppi del XIX secolo legati alla concezione di progresso, strettamente connessa all'idea di *continuum*. Il valore fende possibile lo scambio che dinamizza la società, il verbo la proposizione che rende possibile la trasformazione da astatico sistema di segni del linguaggio in discorso ed infine la struttura della natura nel suo carattere evolucionistico e assente da salti. Per F. il continuo è davvero il momento metafisicamente più forte del pensiero di questi due secoli dopo il Rinascimento.

Filologia, biologia ed economia politica non vanno a sostituire le discipline fin qui prese in esame ma andranno ad occupare uno spazio bianco dovuto alla lettura empiricista di questo continuo ontologico attraverso la rappresentazione.

Il linguaggio è la rappresentazione delle parole, la natura degli esseri, la ricchezza del bisogno. La rappresentazione tende a perpetuare se stessa, a confermarsi e sostenersi in quello spazio in cui l'essere e il medesimo hanno luogo.

Parte Seconda

Il passaggio dal XVIII al XIX sec. avviene con la concezione del continuum da Ordine in Storia. Tale evento ci sfugge nella sua completezza perché ancora ne facciamo parte dice F.

Il periodo di tale svolta risale tra il 1775 ed il 1825 e riguarda il Lavoro, la Vita ed il Linguaggio con il progressivo emergere dell'uomo come soggetto. Smith è il primo che riconosce il ruolo del lavoro in relazione alle cose, il primo è rimasto lo stesso mentre le cose con l'avvento di manufatti tecnologicamente avanzate si sono rimpicciolite. Il lavoro fa già emergere un'antropologia che problematizza la finitudine umana, la morte, la fatica, il tempo e nello stesso tempo fa nascere quell'economia

politica, staccata dalla terra e legata solo alla storia. Al lavoro equivale nella storia naturale il concetto di organizzazione come gerarchia di caratteri, poi come funzioni a cui è legata in maniera indissolubili la nozione di vita e ciò, infine, dissolve il vecchio parallelismo tra classificazione e nomenclatura. È chiaro che sia il lavoro che l'organizzazione esistevano come concetti già in precedenza ma non erano la chiave di lettura univoca di un mutamento profondo della visione del reale ora incentrata sull'uomo. L'organizzazione permette poi di ritornare a proporre una nuova classificazione, una tassonomia attraverso due semplici concetti base quelli di organico ed inorganico che vanno a sostituire le precedenti quattro differenziazioni e con esse le somiglianze, su tutto il ricorso costante al rapporto macrocosmo e microcosmo.

Di tale eventi troviamo una replica anche nel linguaggio con una forma meno evidente e una cronologia più lenta, quello che si disperde è l'origine mitica della lingua, il valore segreto che celano le parole; i termini vengono analizzati e interrogati solo a partire dal loro valore rappresentativo. L'interesse si sposta come vedremo su lingue rare e

scarse in civiltà, si pensi che nel 1787 si contavano 279 lingue, si sviluppa un interesse comparativista. Ad attuare queste tre trasformazioni verso il Moderno sono Ricardo in economia politica, Cuvier per la biologia e Bopp per la filologia.

Ricardo è il primo andando oltre Smith ad equiparare e riconoscere un valore di merce al lavoro che quindi può essere utilizzato come unità di misura per gli scambi, a sua volta il lavoro è ha come parametro di riferimento il tempo, l'unità oraria come tempo e fatica umana che si impiegano nella produzione. Maggior lavoro, maggior lavoro. Ciò determina una duplice considerazione che saranno di notevole importanza da un lato attraverso il tempo l'economia politica si lega alla storia come luogo del cambiamento, delle trasformazione dei processi produttivi e dall'altro abbiamo uno stravolgimento della visione fisiocratica, ancora, in parte,, condivisa da Smith. La natura non viene più vista come benigna, che dona le sue ricchezze in un'abbondanza che confluisce nelle dinamiche del mercato ma matrigna incapace di soddisfare i fabbisogni alimentari di una crescita demografica senza pari ed eccezionale nella storia. Si avverte la necessità di nuovi campi da

sottoporre a coltura e non sono certo le terre tradizionalmente feconde ma quelle che vanno dissodate e rese arabili dalla fatica umana. Ricardo è il primo che quindi vuole porre un freno allo sviluppo demografico ed in relazione ad esso pone la peculiare e centrale questione dell'impoverimento, fino ad esaurimento, delle risorse della terra. La natura ha il volto della penuria e non più di quella ricchezza alla base della rendita fondiaria che aveva determinato l'economia fino a Smith. La visione della Storia in Ricardo è estremamente pessimista in quanto accentua le carenze ed aumenta a dismisura il bisogno, implementando di pari passo il lavoro e la fatica.

Cuvier invece classifica gli esseri in base alle funzioni vitali a cui attendono i vari organi ma questa preminenza delle funzioni presuppone che ogni organismo nelle sue disposizioni visibili corrisponda ad un piano, uno scopo. La funzione vitale è il centro propulsore di ogni specie vivente.

Con Bopp il linguaggio è legato solamente alla libertà umana, staccato dalle cose e della natura, nasce la filologia come ricerca dell'origine

indoeuropea delle lingue, come fonti da cui esso si è determinato prima e sviluppato dopo. La ricerca si focalizza su somiglianze di strutture come una vera e propria anatomia del linguaggio, qui il legame fortissimo con la biologia. L'ordine classico del linguaggio si è chiuso su se stesso, frutto della rappresentazione il linguaggio è divenuto esclusivamente oggettuale biforcandosi nell'interpretazione e nella formalizzazione, divaricazione che domina ancora oggi. La prima legata alle scienze umane mentre la seconda legata alle scienze classificatorie.

Tale archeologia è alla base del soggetto moderno, questo soggetto farà la sua comparsa, secondo Foucault, nel momento in cui verrà alla luce l'uomo, ossia con Kant. Ed infatti, in modo improvviso, verso la fine del XVIII secolo, si verifica un altro decisivo mutamento epistemologico, che segna la fine dell'età classica e rende possibile l'apparizione dell'**uomo**.

Foucault non ci offre nessuna spiegazione di questo fondamentale cambiamento epistemologico. Egli si limita a delineare i tratti dei mutamenti che si sono verificati, ma non spiega nulla. Questa ostinata posizione dell'autore non deriva tanto da una inclinazione

all'oscurantismo quanto dalla constatazione che ogni spiegazione ha senso solo all'interno di uno specifico sistema di riferimento e quindi all'interno di una specifica episteme. Essendoci all'interno non è possibile individuarlo.

Quindi, a un certo punto, l'uomo fa la sua apparizione e diventa misura di tutte le cose. Non appena l'ordine del mondo non risulta più imposto da Dio e, di conseguenza, non più rappresentabile in un quadro, allora la continua relazione che aveva posto in rapporto l'uomo con gli altri esseri del mondo viene abbandonata.

L'uomo, che un tempo era un essere tra gli altri esseri, non soltanto diventa un soggetto tra oggetti, ma presto si accorge anche del fatto che ciò che sta tentando di comprendere non è costituito soltanto dagli oggetti del mondo, bensì anche da se stesso. **L'uomo diventa il soggetto e l'oggetto del proprio conoscere.**

Le cose " sfuggono [...] allo spazio del quadro e presentano alla conoscenza un loro spazio interno" che non può essere rappresentato nel senso classico della misurazione e della tassonomia. Così è stato possibile

che la storia naturale cede il posto alla biologia, la grammatica generale viene sostituita dalla filologia, e l'economia politica prende il posto dell'analisi delle ricchezze (l'economia dell'età classica).

Le nuove scienze non sono in alcun modo un proseguimento delle loro arcaiche sorelle, con le quali condividono soltanto le tre empiricità - vita, lavoro, linguaggio - intese come aree più che oggetti; ciò che a Foucault preme dimostrare è che non può esservi alcun ponte tra una qualsiasi episteme e l'altra: una qualche continuità può esistere solo all'interno delle epistemi.

Questo è un punto importante che segna l'epistemologia stessa di F., non vi è causalità nei cambiamenti ma una serie, al limite, di infinite concause.

Il punto principale su cui argomenta Foucault, è che in tutto questo l'uomo, principale soggetto di questi tre discorsi scientifici, viene riconosciuto nella sua esistenza contingente: la modernità ha inizio con l'incredibile e impraticabile idea di un essere la cui finitudine gli

consente di prendere il posto di Dio. Quest'idea, che irrompe in modo del tutto evidente con Kant e in base alla quale "i limiti della conoscenza fondano positivamente la possibilità di sapere", viene chiamata da Foucault analitica della finitudine.

Foucault ci invita a svegliarci dal "sonno antropologico" che ossessiona la conoscenza moderna. Infatti, se nell'episteme classica l'uomo quale soggetto centrale della conoscenza mancava, l'episteme moderna ha fatto qualcosa di più che ristabilire l'equilibrio: lo ha ristabilito troppo, dimenticando che l'uomo, quale fulcro della conoscenza attraverso la sua finitudine, non è altro che una figura di passaggio nell'imperscrutabile movimento dell'episteme:

"L'uomo è un'invenzione di cui l'archeologia del nostro pensiero mostra agevolmente la data recente. E forse la fine prossima. Se tali disposizioni dovessero sparire come sono apparse, se a seguito di qualche evento di cui possiamo tutt'al più presentire la possibilità ma di cui non conosciamo per ora né la forma né la promessa, precipitassero, come al volgersi del XVIII secolo accadde per il suolo del pensiero classico,

possiamo senz'altro scommettere che l'uomo sarebbe cancellato, come sull'orlo del mare un volto di sabbia"

.

Queste frasi costituiscono le ultimissime righe di *Le parole e le cose*, le frasi più criptiche, più dibattute; quelle insomma che faranno gridare all'"assassinio" della storia e dell'uomo.

In realtà, l'obiettivo di Foucault è quello di indicare una prospettiva che assomiglia piuttosto a un destino della conoscenza: quando verrà l'onda dell'episteme successiva, l'uomo, quale spazio di conoscenza, sarà spazzato via.

Quando, con l'episteme moderna, fu l'uomo concreto a divenire l'oggetto privilegiato della conoscenza, ci si accorse ben presto che questo "oggetto arduo" non era facilmente racchiudibile nella trasparenza delle rappresentazioni statiche e della classificazione. Un'**analitica della finitudine** richiedeva che le condizioni della conoscenza venissero chiarite per mezzo degli stessi contenuti empirici dati nella vita umana: il corpo dell'uomo, i suoi rapporti sociali, le sue norme e valori.

Ora, questo metteva l'uomo, da un punto di vista epistemologico, in una posizione difficile. Infatti, da una parte conoscere l'uomo si riduceva a cogliere le determinazioni dell'esistenza umana concreta nei fatti della vita, del lavoro e del linguaggio. Ma d'altra parte, riducendo l'uomo al suo aspetto empirico, non sarebbe più stato possibile fornire una spiegazione di come avviene la conoscenza. Di conseguenza l'uomo è costretto ad essere uno strano "allotropo empirico-trascendentale", un'esigenza epistemologica quasi impossibile da soddisfare in modo completo. Non c'è da meravigliarsi, dunque, che una tale ambigua figura di conoscenza sia minacciata da una prospettiva di dissoluzione. In tutto questo emergono la funzione e il ruolo giocati dalle **scienze umane** che, secondo Foucault, affrontando i significati umani sono costantemente auto-critiche: non appena prendono un insieme di significati impiegati dall'uomo quale animale vivente lo trattano in quanto superficie di un qualche senso più profondo. Le scienze umane come la sociologia o la psicologia però, si limitano a considerare l'oggetto-uomo senza considerare l'uomo stesso che indaga e costruisce un sapere-potere su di sé. La psicoanalisi sarebbe invece una contro-

scienza perché, interessandosi all'inconscio, all'*impensé*, rifiuta una mera rappresentazione cosciente del soggetto e conduce un discorso "interminabile" non tanto sopra l'uomo ma con l'uomo.

Se le scienze umane lo hanno costituito quale oggetto di sapere e perciò lo hanno letteralmente inventato, la psicoanalisi (e l'etnologia) lo hanno piuttosto dissolto all'interno del linguaggio.

A questo punto "sorge il tema di una teoria pura del linguaggio", dove si inserisce la terza e fondamentale di queste "controcienze": la linguistica strutturale.

Il soggetto è attraversato dal linguaggio, ne è agito, è fatto della stessa sostanza delle sue parole, mostrando anche la sua limitatezza, la sua finitudine. Se storicamente il soggetto si è costituito come oggetto di un discorso, ora il linguaggio, raccogliendosi su di sé, lo destina alla dispersione.. "L'uomo è esistito là dove il discorso ha taciuto. Ora, ecco che con Saussure, Freud e Husserl, al cuore di quanto vi è di più fondamentale nella conoscenza dell'uomo, riappare il problema del senso e del segno. Il che significa che ci possiamo chiedere se [...] si tratta

di contrassegni che annunciano la scomparsa dell'uomo, visto che finora l'ordine dell'uomo e quello dei segni nella nostra cultura erano stati incompatibili l'uno con l'altro. L'uomo sarebbe morto di questi segni che sono nati in lui; è questo che Nietzsche, per primo, ha voluto dire".

Schema riassuntivo si cfr. anche grafico a p. 232

Michel Foucault enuncia tre ricorrenze di episteme:

1. l'episteme del Rinascimento del XVI secolo, che sarà l'età della somiglianza e della similitudine;
2. l'episteme classica, che sarà l'età della rappresentazione, dell'ordine dell'identità e della differenza (che non si può emendare esattamente per il divario che ci separa);
3. l'episteme moderna (cui apparteniamo, e al cui riguardo per Foucault si tratta di farvi riferimento alla ricerca dei suoi limiti, delle sue soglie) che si identifica con il problema centrale del libro.

L'episteme del sedicesimo secolo è oggetto del secondo capitolo, ed è anche l'analisi più breve; l'episteme classica è discussa in tutto il reso della prima parte e l'episteme moderna nella seconda.

Per il passaggio da quella che Foucault considera età classica (XVII secolo) al XX secolo, il filosofo francese identifica alcuni pensatori o testi

che sono stati determinanti nella genesi dell'episteme moderna, tra cui, in ordine cronologico:

- *La Logica di Port-Royal* (pubblicata nel 1662), riflessione sulla logica, la grammatica, la sintassi cui parteciparono Cartesio e Pascal
- Adam Smith ed il suo *La ricchezza delle nazioni*
- Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy (verso il 1800).

Nell'episteme classica, sostiene Foucault, si parla certamente dell'uomo, ma «non c'è coscienza epistemologica dell'uomo»