

L'iperbole del presente. Tornare alla *querelle* Foucault/Derrida

MASSIMO VILLANI

(Università di Salerno)

The Hyperbole of the Present: Returning to the Foucault/Derrida Querelle

Abstract: In 1963, Derrida initiated a significant debate with Foucault. He reproached the author of *Folie et déraison* for having, through his project of radical historicization, imprisoned within a historical totality that «temporal originality in general» which exceeds history while also founding it. However, the real issue at stake in the controversy emerges as controversy itself: not as an idea belonging to one side or the other, but precisely as the space of dissent. Indeed, it is the present (rather than history) that constitutes the true theme of the debate: the possibility of conceiving a present in which to situate oneself and of which to have a full experience. Foucault, influenced by Derrida's critique and, above all, by his encounter with Deleuze, would eventually abandon the idea of transgressing rational limits in the direction of the original and uncontaminated ground of madness. Thus, the *querelle*, in its very polemical and differential form, remains highly relevant in a historical phase where even the left attempts to compensate for a vast political deficit through a mere libidinal investment. Today more than ever, the anxiety for a presence to be enjoyed generates sad and reactive passions.

Keywords: Derrida, Foucault, Event, History, Mediation/Immediacy.

1. Il pensiero e l'attualità

«La temporalità del vissuto non inaugura che nella tradizione; non crea che perché ha un'eredità storica»¹. Questo minuscolo frammento tratto da uno studio che un giovanissimo Derrida, studente di Filosofia all'École Normale Supérieure di Parigi, dedica a Husserl ha un duplice merito: da una parte, individua in maniera estremamente sintetica quella che resta la mossa fondamentale del pensiero di Derrida, ovvero l'individuazione di un ostinato non presente, una irriducibile assenza nel cuore del presente. Ma d'altra parte, ed è ciò che più interessa in questo contesto, esso, sia pur indirettamente, dal momento che si tratta di un'analisi del tema della temporalità in Husserl, suggerisce l'idea, che qui si vorrebbe rilanciare, secondo la quale l'apertura dell'a venire non può essere un gesto intenzionale: quest'ultimo, infatti, garantirebbe soltanto quello che nel gergo derridiano si chiamerebbe «futuro», ovvero, la reiterazione del presente e delle sue possibilità immanenti. L'unico modo per eccedere tali possibilità e dare spazio all'a venire è quello di radicarsi nella tradizione. Solo questo radicamento può, paradossalmente, consentire quel tradimento della tradizione stessa nel quale consiste la venuta del nuovo: come un dono, tale venuta sfugge alle determinazioni intenzionali, viene, se viene, come una sorpresa. In questa prospettiva vengono meno tutte le posture che intendono liquidare la tradizione, uscire dalla metafisica, farla finita con la filosofia per produrre un presunto *novum* che, appunto in quanto prodotto, non sarebbe altro che l'estremizzazione delle possibilità date.

Almeno una delle poste in gioco della *querelle* che ha opposto Derrida e Foucault è proprio questa sorta di difesa della tradizione, e più specificamente della filosofia, che in particolar modo Derrida ha effettuato non secondo un approccio conservativo, ma, al contrario, in nome di un'immagine inaugurale e creativa della storia. Piuttosto che il gesto d'impulso, trasgressivo o situazionista, Derrida privilegia la pazienza del concetto. In questa postura non c'è alcun quietismo contemplativo, al contrario egli già all'inizio degli anni Settanta affermava: «la decostruzione, l'ho sempre ribadito, non è *neutra*. Essa *interviene*»². Ma, precisa il filosofo, «non esiste presa di partito *effettiva ed efficiente*, forza di rottura reale, senza un'analisi minuziosa, rigorosa, ampia e il più possibile differenziata e scientifica: analisi del maggior numero di dati e dei dati più diversi [...] e bisogna strappare questa nozione di presa di partito a ogni determinazione in ultima istanza psicologica, soggettivistica, morale e volontaristica»³. Insomma l'unico modo per intervenire nel mondo, per «non lasciare le cose come stanno»⁴ è quello di penetrare in un senso che è già

¹ J. Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990 (tr. it. di V. Costa, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, Milano, Jaca Book, 1992, p. 156).

² J. Derrida, *Positions*, Paris, Minuit, 1972 (tr. it. di M. Chiappini, G. Sertoli, *Posizioni*, Bertani, Verona 1975, p. 125).

³ Ivi, p. 126.

⁴ Ivi, p. 125.

costituito, sedimentato e tramandato⁵. Coerentemente con questa postura, Derrida ribadisce proprio nelle primissime battute di *Cogito e storia della follia*, notoriamente il testo che nel 1963 dà l'abbrivio alla *querelle* qui in oggetto, la necessità di una lettura attenta, minuziosa del testo cartesiano: Foucault nel libro col quale si sarebbe imposto all'attenzione mondiale⁶, avrebbe, nella sua rapida lettura di Cartesio – che, per altro, occupa appena 3 delle 670 pagine complessive – saltato il senso patente del testo delle *Meditationes* di Descartes e, di conseguenza, ne avrebbe alterato quello latente⁷.

Sarebbe ridicolo affermare che al rigore e alla pazienza di Derrida si opporrebbe la superficialità e l'immediatezza dell'approccio foucaultiano. Basta tenere a mente le enormi e minuziose ricerche di archivio compiute dal filosofo di Poitiers per concludere che una ferrea disciplina in lui si accompagnava al genio. Tuttavia si può affermare che all'ansia foucaultiana di trasgredire un limite e raggiungere un presente incontaminato in cui installarsi e di cui fare un'esperienza piena, corrisponda l'estrema vigilanza di Derrida, sempre attento a quella assenza dentro la presenza da cui qui si è iniziato e che rende l'esperienza qualcosa di aporetico. Questa vigilanza costituisce essa stessa un elogio e una difesa della filosofia, «un elogio della ragione»⁸ come scrive Derrida stesso nel 1963.

Da cosa deve essere difesa la filosofia? Rispondere a questa domanda consente di illustrare le ragioni per cui un ritorno alla *querelle* Derrida/Foucault offrirebbe spunti importanti per guardare alla nostra attualità. L'autore de *La scrittura e la differenza* riteneva di dover rispondere a quella che, con un gergo nientemeno che militare, definiva «l'invasione strutturalista»⁹. Questa espressione viene dal saggio *Forza e significazione* che Derrida scrive nello stesso

⁵ «Per una necessità che non è per nulla una fatalità accidentale ed esteriore, io devo partire dalla geometria già costituita così come è in uso ora e la cui lettura fenomenologica mi è sempre possibile, per interrogare attraverso essa il suo senso d'origine», J. Derrida, *L'origine de la géométrie, de Husserl. Introduction et traduction*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962 (tr. it. di C. Di Martino, *Introduzione a «L'origine della geometria» di Husserl*, Jaca Book, Milano 2008, p. 99).

⁶ M. Foucault, *Folie et déraison: histoire de la folie à l'âge classique*, Flammarion, Paris 1961. Nella seconda edizione, che uscirà per lo stesso editore nel 1972, Foucault oltre ad aggiungere due testi in appendice, che saranno citati tra poco, muta il titolo dell'opera elidendone, per cui sarà *Histoire de la folie à l'âge classique*. La traduzione italiana a cui si farà riferimento sarà sempre quella di F. Ferrucci, *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano 1992.

⁷ Cfr. J. Derrida, *Cogito et histoire de la folie* (1963), in Idem, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967 (tr. it. di G. Pozzi, con una Introduzione di G. Vattimo, *Cogito e storia della follia*, in J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi, 1971 e 1990, pp. 39-80: 41-56). Poco più avanti, a conferma del “rispetto” che ha per la tradizione, Derrida commentando l'originalità dell'operazione di Foucault – che in *Storia della follia* aveva individuato una netta separazione in Descartes tra follia e sensibilità – pone, prima ancora di smontare questa opposizione, la seguente domanda retorica: «è forse solo per disattenzione che gli interpreti classici non avevano ritenuto opportuna questa dissociazione?», ivi, p. 59.

⁸ J. Derrida, *Cogito et histoire de la folie*, tr. it. cit., p. 54.

⁹ J. Derrida, *Force et signification* (1963), in Idem, *L'écriture et la différence*, cit. (tr. it. di G. Pozzi, *Forza e significazione*, in J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, cit., pp. 3-38: 3).

torno di tempo – i primi mesi del 1963 – nel quale elabora e scrive la sua riflessione su *Storia della follia*; in entrambi i testi lo strutturalismo è un bersaglio polemico, ma è anche un nemico subdolo dal momento che costituisce una tentazione intrinseca alla filosofia stessa: l'esigenza di rigore scientifico, propria della filosofia, porterebbe a concentrarsi su forme rigide e matematizzanti, strutture atemporali in grado di portare un enorme vantaggio per l'analisi; ma, spiega Derrida, questa postura, che è specifica appunto dello strutturalismo, dimentica di cogliere il momento in cui quelle forme stesse prendono forma. Questo *prima*, questa antecedenza della forza rispetto alla forma, è una eccedenza dimenticando la quale la filosofia perde se stessa: lo strutturalismo, scrive Derrida, costituisce «un rilassamento, se non un lapsus, nell'attenzione alla forza, che è tensione della forza stessa. La *forma* affascina quando non si ha più la forza di comprendere la forza nel suo interno»¹⁰.

Ma al di là dello strutturalismo, che ha avuto il suo apogeo proprio negli anni in cui Derrida si formava e si introduceva nel dibattito¹¹, è possibile sostenere che oggi, molto più che negli anni Sessanta, la filosofia sia minacciata da questo «rilassamento», da questa tendenza a poggiarsi su datità concilianti piuttosto che esporsi all'eccesso, al non dato, al non presente. Soprattutto un tratto tipico della contemporaneità può essere individuato nella estetizzazione del mondo, attraverso la quale si simula un oltrepassamento del dato in direzione di una dimensione libidinale¹²; ne risulta un edonismo che restituisce solo la farsa dell'esperienza estetica: le soggettività, lungi dall'esporsi, dal mettersi in gioco (questo essendo il significato profondo di 'esperienza') rimbalzano su posizioni sostanzialistiche, identitarie. Si tratta di una dinamica ampiamente analizzata specialmente a partire dagli anni Ottanta, gli anni nei quali si cercava nell'edonismo più sfrenato una via di fuga rispetto alle tensioni sociali e politiche che avevano attraversato i due decenni precedenti¹³. Ma queste analisi non solo erano state anticipate da quelle di Adorno, ma sono state seguite da una lunga e critica fase storica nella quale il populismo è

¹⁰ J. Derrida, *Force et signification*, tr. it. cit., p. 5.

¹¹ Derrida ricorda che il suo atteggiamento esplicitamente polemico nei confronti dell'ondata strutturalista gli costò un aspro isolamento accademico. Cfr. Idem, *Ponctuations: le temps de la thèse* (1980), in Idem, *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990 (tr. it. di E. Sergio, *Punteggiatura: il tempo della tesi*, in Idem, *Del Diritto alla Filosofia*, Catanzaro, Abramo, 1999, pp. 225-243).

¹² In riferimento al ritrarsi, nel corso del Novecento, dell'etico a vantaggio dell'estetico, Mario Perniola scriveva che «l'estetica ha preteso di essere molto più che la teoria filosofica del bello e del buon gusto», fino a sussumere in sé altre sfere di analisi, sicché «l'estetica della vita ha acquistato una valenza politica», M. Perniola, *L'estetica contemporanea. Un quadro globale*, Bologna, il Mulino, 2011, pp. 9 e 10. Su questo tema si veda L. Bazzicalupo, *Mimesis e Aisthesis. Ripensando la dimensione estetica della politica*, Napoli, ESI, 2000.

¹³ Si veda, in proposito, G. Lipovetsky, J. Serroy, *L'esthétisation du monde, vivre à l'âge du capitalisme artiste*, Paris, Gallimard, 2013, p. 12. Si veda anche G. Lipovetsky, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1983.

diventato il modo, nel senso musicale, della politica¹⁴, e, anche dall'interno stesso dell'ambito teorico, numerosi e frequenti sono i richiami alla dimensione pulsionale, libidica; richiami, come spesso si dice nel dibattito pubblico, alla 'pancia'¹⁵.

La liquefazione dei rapporti economici, la rarefazione dei rapporti sociali, la smaterializzazione delle cose hanno avuto come conseguenza reattiva il rifugiarsi in valori etnici o morali, e in un atteggiamento nostalgico: la coesistenza è pensata sempre più in termini di rapporti tra civiltà, mentre, d'altra parte, il godimento individuale è spesso legato al rapporto con il più solido mondo del passato¹⁶, quando non esplicitamente cercato nell'isolamento, inteso come prossimità a qualcosa – il proprio sé – che non possa essere messo in discussione¹⁷. L'ansia di una *presenza* di cui godere ha generato passioni tristi e reattive.

La tesi che qui si vorrebbe avanzare è che è proprio la presenza o il presente la posta in gioco del confronto tra i nostri autori. Il presente costituisce il tema del *confronto* stesso: in altri termini, è dalla *querelle* e, oserei dire, *come querelle* che emerge una certa idea di presente, un'idea, dunque, che non sta dalla parte dell'uno o dell'altro, ma nello spazio del dissenso. Occorre, dunque, esercitare nei confronti di questi due autori qualcosa di simile a quello «sguardo dissociante»¹⁸ di cui parla Foucault, quella visione diplopica che riesce a tenere davanti a sé una tensione – una forza – senza portarla a sintesi (sebbene qui, nelle conclusioni, si sbilancerà leggermente questo diagramma di forze in direzione di Derrida).

¹⁴ Cfr. F. Panizza (ed.), *Populism and the Mirror of Democracy*, London-New York, Verso, 2005; F. M. Cacciatore (a cura di), *Il momento populista. Ernesto Laclau in discussione*, Milano, Mimesis, 2019.

¹⁵ Sulla tendenza a fare del conflitto (delle masse contro le "élite") il centro della politica si veda C. Mouffe, *On the Political*, London, Routledge, 1995 (tr. it. S. d'Alessandro, *Sul politico. Democrazia e rappresentazione dei conflitti*, Milano, Mondadori, 2007). Sulla possibilità di organizzare il dissenso su una base piuttosto retorica che sostanzialistica, per quanto legata al perimetro statale e quindi in chiave antiglobalista, si veda C. Formenti, *La variante populista. Lotta di classe nel neoliberismo*, Roma, DeriveApprodi, 2016.

¹⁶ S. Reynolds, *Retromania: Pop Culture's Addiction to Its Own Past*, London, Faber & Faber, 2010. Sullo stesso tema si veda anche M. Fisher, *Ghosts of my life. Writings on Depression Hauntology and Lost Futures*, Winchester, Zero Books, 2014.

¹⁷ Si vedano in proposito due testi recenti che, al di là dei loro contenuti specifici (sicuramente pregevoli alla luce dell'ampio dibattito che hanno subito suscitato), sono sintomatici di questa tensione verso un nocciolo non problematizzabile: P. Godani, *Melanconia e fine del mondo*, Milano, Feltrinelli, 2025; T. Tuppini, *Senza gli altri. Esperienza assoluta e solitudine*, Milano, Solferino, 2025.

¹⁸ M. Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in AAVV., *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, Presses Universitaires de France, 1971 (tr. it. di G. Procacci e P. Pasquino, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in M. Foucault, *Microfisica del potere. Interventi politici* (a cura di A. Fontana e P. Pasquino), Torino, Einaudi, 1972, pp. 29-54: 42).

1. *La follia totale del cogito*

Non è possibile qui esplorare la *querelle* in tutta la sua estensione. È bene precisare, inoltre, che il presente intervento non intende minimamente proporsi come uno studio critico del rapporto Foucault/Derrida, oggetto la cui complessità eccedrebbe lo spazio qui concesso¹⁹; si vuole, bensì, esplorare la *querelle* per estrarne, come si è detto, un'idea di pensiero in grado, in quanto *pensiero*, di intervenire nel reale, senza cedere alla tentazione del gesto situazionista.

Nella sua forma più esplicita, la disputa si concretizza in un numero esiguo di testi: Foucault replicherà alla succitata critica di Derrida nel 1972 dapprima con il testo *Réponse à Derrida*²⁰, e poi, pochi mesi dopo, con un rifacimento di quest'ultimo saggio che apparirà, col titolo *Mon corps, ce papier, ce feu*, come appendice alla nuova edizione di *Storia della follia*²¹. Derrida, infine, tornerà sul tema solo dopo la morte di Foucault, in un discorso pronunciato a Parigi nel 1991 (nell'ambito del IX Colloquio della Société Internationale d'Histoire de la Psychiatrie et de la Psychanalyse) pubblicato l'anno seguente col titolo *Être juste avec Freud. L'histoire de la folie à l'âge de la psychanalyse*²². Tuttavia il confronto esorbita questi tempi e questi luoghi testuali, distendendosi in una «concatenazione drammatica»²³ fatta di apprezzamenti ma anche di incomprensioni che spesso si lasciano leggere appena in filigrana. Si può ipotizzare, ad esempio, che Derrida fosse scosso dalla lettura di *Folie et déraison* già quando scriveva l'*Introduzione a L'origine della Geometria* di Husserl: pubblicato nel 1962 questo primo e fondante lavoro di Derrida contiene una nota sibillina nella quale l'autore promette che tornerà «in altro luogo» ad approfondire il problema posto dal fatto che Husserl dà per ovvia la «normalità adulta»²⁴. L'allusione è, con ogni probabilità, proprio alla conferenza che, nel

¹⁹ Per un'analisi esaustiva del confronto tra i due filosofi rimando all'ottimo V. Perego, *Foucault e Derrida. Tra fenomenologia e trascendentale*, Napoli, Ortothes, 2018. Si vedano anche i saggi contenuti in O. Custer, P. Deutscher, S. Haddad (eds.), *Foucault/Derrida. Fifty Years Later*, New York, Columbia University Press, 2016.

²⁰ M. Foucault, *Réponse à Derrida*, in Idem, *Dits et écrits II 1970-1975*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 281-295.

²¹ Id., *Mon corps, ce papier, ce feu*, in Id., *Histoire de la folie à l'âge classique*, cit. (tr. it. di E. Renzi e V. Rezzoli, *Il mio corpo, questo foglio, questo fuoco*, in M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, cit., pp. 485-510). Insieme a questo testo, compare, nell'edizione del 1972, anche *La folie, l'absence d'oeuvre*, già pubblicato in «La Table ronde», 196 (1964), pp. 11-21 (tr. it. di E. Renzi e V. Rezzoli, *La follia, l'assenza di opera*, in M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, cit., pp. 475-484).

²² J. Derrida, *Être juste avec Freud. L'histoire de la folie à l'âge de la psychanalyse*, in AAVV., *Penser la folie. Essais sur Michel Foucault*, Paris, Galilée, 1992 (tr. it. di G. Scibilia, *Essere giusti con Freud. La storia della follia nell'età della psicoanalisi*, Cortina, Milano 1994).

²³ In questi termini Derrida si riferisce al lungo e articolato confronto che ebbe con Foucault in *Être juste avec Freud*, tr. it. cit., p. 24.

²⁴ Cfr. Id., *Introduction (et traduction) à L'Origine de la géométrie de Edmund Husserl*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962 (tr. it. di C. Di Martino, *Introduzione a L'origine della geometria di Husserl*, Milano, Jaca Book, 1987, p. 132, n. 109).

1963, avrebbe innescato il dibattito. Ma ancora in un testo del 1989 il filosofo riconosce l'importanza e la raffinatezza del lavoro svolto da Foucault sul tema della soggettività (pur rimproverandogli di aver mancato un confronto con Heidegger su questo tema)²⁵. Foucault, da parte sua, in una serie di lettere a Derrida scritte appena dopo la conferenza di quest'ultimo, e poi, pochi mesi dopo, alla lettura del testo²⁶, riconosce immediatamente «la *correttezza* delle osservazioni» di Derrida che gli hanno magistralmente mostrato il giusto modo di trattare il rapporto tra cogito e follia, al punto che, ammette, le sue critiche lo hanno lasciato nell'aporia²⁷. E, in effetti, su alcuni degli argomenti che costituiscono le sue repliche del 1972 – la meditazione come metodo di esercizio trasformativo del soggetto – non smetterà di tornare ancora negli ultimi corsi che terrà al Collège de France²⁸.

Non essendo possibile dare conto di questi sviluppi incrociati, proviamo a venire al punto. Derrida contesta a Foucault la contraddizione di voler scrivere la storia di ciò che si presume sia il simmetrico opposto della ragione: progetto antinomico dal momento che non c'è storia che non sia storia della Ragione, non c'è storia, cioè, che non sia opera, messa in forma di un materiale anarchico, laddove, scrive Foucault stesso, la follia è assenza d'opera. Non solo ma, molto più radicalmente, Derrida dimostra che il cogito cartesiano – che nella lettura foucaultiana è il momento in cui l'episteme classica prende forma attraverso l'esclusione e l'oggettivazione della follia – è un punto «che non appartiene più alla coppia di una ragione e di una insensatezza determinate, alla loro opposizione o alla loro alternativa», un punto «invulnerabile ad ogni contraddizione determinata», un punto che «eccede la totalità verso l'infinito»²⁹. Impossibile da oggettivare, dunque infinitamente resistente alla violenza totalitaria dell'approccio strutturalista, il cogito è «l'esperienza acuta»³⁰ di una «*follia totale*»³¹ nella quale non si dà alcuna determinazione e che precede e comprende in sé tanto il logos, quanto il gesto col quale il logos si distingue dalla follia: «la follia, conclude Derrida, non è dunque che un *caso* del pensiero (*nel pensiero*)»³².

Derrida deve aver colpito nel segno se si pensa che, come si è detto, Foucault covò la sua risposta per ben dieci anni. Ma nonostante questa lunga

²⁵ Cfr. Id., *Désistance* (1987), in Idem, *Psyche. Inventiones de l'autre 2*, Paris, Galilée, 2003, pp. 201-238.

²⁶ Il testo della conferenza *Cogito et histoire de la folie*, infatti, fu pubblicato dapprima nella «Revue de Métaphysique et de Morale», nn. 3, 4 (1963).

²⁷ Cfr. B. Peeters, *Derrida*, Paris, Flammarion, 2010, pp. 167-168.

²⁸ Si veda in particolare *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Paris, Seuil/Gallimard, 2001 (tr. it. di M. Bertani, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège di France (1981-1982)*, Milano, Feltrinelli, 2003, pp. 19-20 e 197-168).

²⁹ J. Derrida, *Cogito et histoire de la folie*, tr. it. cit., p. 70. Derrida precisa in nota che «Più che di un *punto*, si tratta di una originarietà temporale in generale».

³⁰ *Ibid.*

³¹ Ivi, p. 66.

³² Ivi, p. 70.

gestazione Foucault non elaborò una risposta all'altezza del tema reale individuato da Derrida: l'essenza della storicità. Egli si concentra sulle rispettive e divergenti interpretazioni di Cartesio per concludere che Derrida ripete a sua volta, e anzi intensifica, l'esclusione cartesiana della follia³³. Derrida sosterebbe, infatti, che mai «potrebbe esservi qualcosa di anteriore o di esterno al discorso filosofico»³⁴. Dal momento che ogni discorso effettivo è secondo rispetto a quello filosofico, che è invece originario, quella di Derrida si risolverebbe in una «piccola pedagogia» che, riducendo le pratiche discorsive alle tracce testuali, neutralizzerebbe la potenzialità innovativa di tutto ciò che sta *fuori* dal discorso filosofico³⁵. Per altro va considerato che, come molto opportunamente fa notare Judith Revel, Foucault, nel rivedere il testo della *Réponse* per farne la postfazione della *Storia della follia*, ne espunge quattro pagine nelle quali provava comunque a confrontarsi con le obiezioni poste da Derrida al progetto e al metodo del suo libro, così che scompare qualsiasi riferimento alla critica che Derrida faceva all'uso del concetto e della parola 'storia'³⁶.

Questo punto è molto importante perché è sintomo del fatto che, in maniera apparentemente paradossale, una discussione (in parte mancata) sulla storia vira in direzione di una filosofia del presente:

Dal momento in cui ha preso le distanze dallo strutturalismo, Foucault ha riformulato la sua ricerca lontano da ogni tentativo di risalire lungo la storia. Un tentativo che l'archeologia ancora poneva in essere. Piuttosto, egli ha riorientato il suo lavoro verso un altro livello, quello del presente. È come se, per rispondere davvero a Derrida egli avesse dovuto sostituire l'archeologia, fatta di una rischiosa periodizzazione e di un «pensiero del fuori», con una genealogia incaricata di riportare il dibattito verso la nostra posizione storica.³⁷

Insomma, Foucault evita di confrontarsi con Derrida sul terreno sul quale quest'ultimo lo aveva sfidato proprio perché, anche per effetto della critica da lui ricevuta, sta lentamente mutando la sua posizione circa la storia e la possibilità di ripercorrere quest'ultima verso una presenza di cui fare esperienza piena.

³³ Cfr. M. Foucault, *Mon corps, ce papier, ce feu*, tr. it. cit., p. 504.

³⁴ Ivi, p. 486.

³⁵ Derrida è, secondo Foucault, «il rappresentante più decisivo di un sistema» la cui prestazione consiste in ciò: «riduzione delle pratiche discorsive alle tracce testuali; elisione degli avvenimenti che vi si producono per trattenere solo dei segni per una lettura; invenzioni di voci dietro il testo per non dover analizzare le modalità di implicazione del soggetto nel discorso; citazione dell'originario come detto e non detto nel testo per non ricollocare le pratiche discorsive nel campo delle trasformazioni dove esse di effettuano», M. Foucault, *Mon corps, ce papier, ce feu*, tr. it. cit., p. 508.

³⁶ Cfr. J. Revel, *Foucault, Derrida. The Effects of Critique*, in O. Custer, P. Deutscher, S. Haddad (eds.), *Foucault / Derrida Fifty Years Later*, cit., pp. 125-132.

³⁷ Ivi, p. 129.

In effetti si può sostenere che gli anni che intercorrono tra le due edizioni di *Storia della follia* – 1961 e 1972 – siano quelli nei quali l'autore cerca di espungere dal suo pensiero ogni residuo fenomenologico per arrivare a un'idea di presente problematica, evenemenziale. Negli anni Cinquanta, infatti, la fenomenologia era riconosciuta da Foucault, insieme alla psicoanalisi, come il tentativo da parte dell'uomo di «riappropriarsi dei suoi significati e di riappropriarsi di sé stesso nel suo significato»³⁸. Questo metodo di risalita a un suolo puro, incontaminato, distinto e coerente in sé verrà abbandonato molto presto perché Foucault comprende che l'esperienza vissuta si realizza nel fondamento reale del mondo storico: nel tentativo di andare più a monte dello stesso suolo originario della fenomenologia, Foucault scopre la materialità della storia – il suo piano complesso, molteplice – come dimensione nella quale ha luogo e si determina l'esperienza. L'archeologia realizza proprio il passaggio dal vissuto alle condizioni storiche che consentono l'emergere di una determinata esperienza: nel caso della follia, la *Storia* si incarica di spiegare le ragioni per le quali muta l'esperienza stessa della follia. Quello che prende avvio negli anni Sessanta è dunque un lavoro di deontologizzazione (della follia)³⁹ e di storicizzazione radicale dell'esperienza⁴⁰. Come Foucault stesso dirà molti anni dopo, con sguardo retrospettivo,

non si tratta più di far emergere le condizioni empiriche che, a un certo punto, hanno consentito a un soggetto in generale di prendere coscienza di un oggetto già dato nel reale. La questione è di determinare ciò che deve essere il soggetto, a quali condizioni è sottoposto, quale statuto deve avere, quale posizione deve occupare nel reale o nell'immaginario per divenire soggetto legittimo di tale o tal'altra conoscenza. [...] Ma la questione è anche e allo stesso tempo di determinare a quali condizioni qualcosa può diventare oggetto di una conoscenza possibile, come essa ha potuto essere problematizzata come oggetto da conoscere, a quale procedura di taglio ha potuto essere sottoposta, la parte di essa che è considerata pertinente.⁴¹

3. L'evento

Va ricordato come questo distanziamento dalla fenomenologia⁴² avviene attraverso l'avvicinamento a quello strutturalismo del quale Foucault afferma

³⁸ M. Foucault, *Introduction*, in *Dits et écrits (Tome 1-1954-1975)*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 65-119: 69.

³⁹ Cfr. P. Veyne, *Michel Foucault. La storia, il nichilismo e la morale*, a cura di M. Guareschi, Verona, ombre corte, 1988.

⁴⁰ Cfr. L. Bazzicalupo, *Storicizzazione radicale, genealogia della governamentalità e soggettivazione politica*, «materiali foucaultiani», 7-8 (2015), pp. 173-188.

⁴¹ M. Foucault, *Foucault*, in *Idem, Dits et écrits IV 1980-1988*, Gallimard, Paris, 1994, pp. 631-636: 632.

⁴² È una presa di distanza difficile e lunga: François Wahl trova in *Storia della follia* i medesimi schemi della fenomenologia, quelli della «donazione originaria e della presentazione» (cfr. F. Wahl, *La philosophie entre l'avant et l'après du structuralisme*, in O. Ducrot, T. Todorov, D.

che, in particolare attraverso gli stimoli di Lacan e Levi-Strauss, lo aveva destato dal sonno dogmatico della filosofia⁴³. In effetti l'approccio strutturalista è ciò che consente di superare il limite antropologico dell'esistenzialismo e della fenomenologia dal momento che esso, afferma Foucault, piuttosto che partire dall'assunto di un soggetto del sapere, si configura come un «metodo d'analisi, un'attività di lettura, di messa in relazione, di costituzione di una rete generale di elementi»⁴⁴. Tuttavia anche il rapporto con lo strutturalismo si fa, proprio in questi anni, via via più riottoso e ciò forse accade anche in virtù dello stimolo ricevuto da Derrida: nel 1976 Foucault rimprovera all'approccio strutturalista proprio quel «rilassamento», quel trascurare la forza in favore della forma che Derrida gli imputava nel 1963. Egli, infatti, nello stesso anno scrive: «se si ammette che lo strutturalismo è stato lo sforzo più sistematico per eliminare non solo dall'etnologia, ma da tutta una serie di altre scienze ed al limite dalla storia stessa il concetto di evento, non vedo chi possa essere più antistrutturalista di me»⁴⁵. Pur sposando il metodo micrologico dello strutturalismo che si è visto poco fa, Foucault non ne è soddisfatto perché tale metodo è incapace di cogliere l'emergere dinamico ed evenemenziale delle cose. Il Foucault genealogico, dunque, prende forma in questo distanziamento dalla fenomenologia e dallo strutturalismo, durante il quale matura un nuovo interesse per la storia, concepita ora, attraverso la lettura di Nietzsche, come storia degli effetti: la *wirkliche historie* è analisi del modo in cui il presente si istituisce. È così che nel 1978 egli arriverà a scrivere che la sua è una «filosofia del presente, filosofia dell'evento, filosofia di ciò che accade»⁴⁶. Il manifesto programmatico di questa svolta è sicuramente il testo molto noto del 1971 *Nietzsche, la genealogia, la storia*⁴⁷, ma va detto che la gran parte degli argomenti qui trattati erano stati anticipati dalle due recensioni a *Differenza e ripetizione* di Deleuze del 1968 e soprattutto quella del 1970⁴⁸. A questo nuovo approccio, dunque, Foucault giungerà senz'altro in seguito alla pesante critica di Derrida, ma soprattutto in seguito all'incontro con il pensiero di Deleuze⁴⁹.

Sperber, M. Safouan, F. Wahl, *Qu'est-ce que le structuralisme?*, Paris, Seuil, 1968, pp. 299-441, in particolare pp. 319-321).

⁴³ Cfr. M. Foucault, *Entretien avec Madeleine Chapsal*, in «La Quinzaine Littéraire», 15 (16 maggio 1966), pp. 14-15 (tr. it. di J. Revel, *Intervista con Madeleine Chapsal*, in M. Foucault, *Archivio Foucault 1 1961-1970. Follia, scrittura, discorso*, Feltrinelli, Milano 1996, pp. 117-122: 118).

⁴⁴ Id., *La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est «aujourd'hui»* (1967), in *Dits et écrits I*, cit., pp. 580-585: 583.

⁴⁵ Id., *Entretien avec Michel Foucault* (1976), in *Dits et écrits 3 1976-1979*, Paris, Gallimard, 1994 (tr. it. di A. Fontana, P. Pasquino, *Intervista a Michel Foucault*, in Idem, *Microfisica del potere. Interventi politici*, cit., pp. 3-28:8).

⁴⁶ Id., *La scène de la philosophie* (1978), in *Dits et écrits 1954-1988: Tome 3, 1976-1979*, Paris, Gallimard, 2004 pp. 571-595: 573.

⁴⁷ M. Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, tr. it. cit.

⁴⁸ M. Foucault, *Ariane s'est pendue* (1969), in *Dits et écrits I*, Gallimard, Paris, 1994, pp. 767-771 e Id., *Theatrum Philosophicum* (1970), in *Dits et écrits II*, Gallimard, Paris 1994, pp. 75-99.

⁴⁹ Sul concetto di evento in Deleuze la letteratura è immensa. Rispetto ai temi di questo intervento, ovvero l'evento pensato come il presente stesso, mi permetto di rimandare a M. Villani,

Da quest'ultimo Foucault desume soprattutto un'idea di evento molto diversa da quella che aveva sviluppato nelle fasi precedenti della sua ricerca. L'evento non è più il momento di discontinuità, una *coupure* che separa sistemi epistemologici diversi e che Foucault, ancora nel 1966, non esitava a denotare con un lessico heideggeriano, in termini di «apertura», «spazio luminoso»⁵⁰. Mentre questa visione presuppone, come anche la critica di Derrida fa emergere, una visione continuistica e metafisica di fondo nella quale l'evento irrompe come puro shock, il Foucault degli anni Settanta pensa l'evento liberato da questo fondo continuo. L'evento è ora il presente stesso non in senso sostanzialistico e statico, ma come irruzione di una molteplicità di forze. L'evento è il luogo stesso di questa *Entstehung*, di questo scontro che non solo coinvolge, ma costituisce tanto il soggetto quanto la storia: l'uno e l'altra sono questa composizione sempre aleatoria e temporanea, mutante, di vettori di forza, e dunque né la storia è un processo preordinato e deterministico, né il soggetto è sovrano. Il presente, ovvero l'evento, è pensato come punto di eccedenza, punto nel quale viene s-fondato, privato di fondo, qualsiasi sistema che si presuma chiuso in sé. La filosofia dell'evento, o del presente non accede ad alcun suolo originario ma si radica in un presente nel quale accade il molteplice. L'«ontologia dell'attualità»⁵¹ ha dunque lo scopo di cogliere l'eccedenza che si dà nel presente, il fatto, cioè che il presente è più di se stesso. È in questa prospettiva che, nel 1978, Foucault descriverà il suo lavoro in termini di evenemenzializzazione: riportare ciò che accade allo statuo di evento, demoltiplicare il presente, vuol dire senz'altro individuare quelle che Foucault chiama «rotture di evidenze»⁵², ma non si tratta di individuare cesure tra epoche, perché la rottura di qui si parla è relativa al senso comune: riportare il presente all'evento vuol dire ripercorrere il modo in cui determinati concetti, pratiche, discorsi hanno preso forma. Facendo ciò compariranno «connessioni, incontri, sostegni, blocchi, giochi di forza, strategie eccetera che, a un certo punto, hanno formato ciò che in seguito funzionerà come evidenza, universalità, necessità. Prendendo le cose in questo modo, si procede a una sorta di demoltiplicazione causale»⁵³. Togliere sostanza e staticità al presente non vuol dire, dunque, svuotare la storia e abbandonarla a quella contingenza

Pensare la politica fuori della contingenza. Deleuze e l'evento, «Quaderni di Inschibboleth», 15 (2020), pp. 409-428.

⁵⁰ M. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris 1966 (tr. it. di E. Panaitescu, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane* (1966), Rizzoli, Milano 2015, p. 239).

⁵¹ Cfr. Id., *Qu'est-ce que les Lumières?*, in «Magazine littéraire», n. 207, maggio 1984, estratto del corso del 5 gennaio 1983 (tr. it. di S. Loriga, in M. Foucault (a cura di A. Pandolfi), *Archivio Foucault 3. Interventi, colloqui, interviste 1978-1985. Estetica dell'Esistenza, Etica, Politica*, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 253-261).

⁵² Id., *Table ronde du 20 mai 1978*, in *Dits et écrits IV*, Gallimard, Paris 1994, pp. 20-37: 23.

⁵³ *Ibid.*

assoluta da cui, per dirla con Heidegger, solo un dio ci può salvare⁵⁴; al contrario, si mostra un tempo vertebrato, molteplice, nel quale i possibili si moltiplicano. È proprio questo che consentirà a Foucault di affermare che c'è sempre qualcosa da fare, perché ciò che accade è sempre una molteplicità di punti di attacco: «il mio punto di vista non è quello secondo cui tutto è male, ma piuttosto che tutto è pericoloso, che non è esattamente la stessa cosa. Se tutto è pericoloso, allora abbiamo sempre qualcosa da fare. Quindi la mia posizione non conduce all'apatia, ma a un iperattivismo, e a un attivismo pessimistico»⁵⁵.

4. Tra posizionamento e sospensione: la passione del logos

Mi pare che questo sia il punto di massima vicinanza tra i due filosofi. Come si diceva, al percorso foucaultiano in direzione di questa evenemenzializzazione molto ha contribuito l'impulso derridiano, sebbene poi sia stato decisivo l'incontro con Deleuze per sviluppare questa immagine, per così dire, più materialistica dell'evento. Curiosamente, dunque, i due autori, che si confrontavano sul tema della storia, finiscono per convergere in nome di una forte attenzione al presente. E il presente è l'evento. In uno dei suoi passaggi più citati, Derrida afferma che la decostruzione non è né un metodo storico-filosofico, né un progetto soggettivo, come tale sbilanciato verso il futuro: «la decostruzione è ciò che accade, ciò che sta accadendo oggi. La decostruzione è l'evento»⁵⁶. Ecco perché quella di Derrida è una difesa della filosofia, o come egli scrive un «elogio della ragione»: perché la potenza del cogito cartesiano – che lui concepisce come atto filosofico per eccellenza⁵⁷ – sta nel fatto di costituire una «esperienza acuta» in grado di sfondare, togliere fondamento a ciò che è dato per ovvio, naturale, massiccio e chiuso univocamente in sé, e accedere a quel «punto» che «eccede la totalità verso l'infinito»⁵⁸. Anche qui, dunque, il presente è più di se stesso. E la decostruzione – che, ricordiamolo, per Derrida non è mai neutrale perché essa interviene – è esattamente l'aprirsi di infinite possibilità, o, nel lessico di Derrida, l'esporsi del supplemento.

⁵⁴ M. Heidegger, *Nur noch ein Gott kann uns retten* (1966), Frankfurt am Main, Klosterman, 1985 (tr. it. di A. Marini, *Ormai solo un dio ci può salvare. Intervista con lo "Spiegel"*, Guanda, Napoli 1987, in particolare, p. 149).

⁵⁵ M. Foucault, *On the Genealogy of Ethics. An Overview of Work in Progress*, in H. L. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutic*, The University of Chicago Press, Chicago 1983 (tr. it. di D. Benati, M. Betani, I. Levrini, *Sulla genealogia dell'etica: compendio di un work in progress*, in M. Foucault, *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, Ponte alle Grazie, Firenze 1989, pp. 257-281: 259).

⁵⁶ J. Derrida, *Some Statements and Truisms about Neologisms, Newisms, Postisms, Parasitisms, and Other Small Seisms*, in D. Carrol (ed.), *The State of "Theory". History, Art and Critical Discourse*, Columbia University Press, New York - Oxford 1990 (tr. it. di G. Santamaria, *Come non essere postmoderni*, Medusa, Napoli 2002, p. 45).

⁵⁷ Cfr., J. Derrida, *Cogito et histoire de la folie*, tr. it. cit., p. 77.

⁵⁸ Ivi, p. 70. Derrida precisa in nota che «Più che di un punto, si tratta di una originarietà temporale in generale».

Tuttavia proprio in ordine a questo scarto che abita e che anzi costituisce il presente si manifesta una differenza fondamentale tra i due autori. Per Foucault questo scarto attraversa l'attualità in senso «sagittale»⁵⁹, demoltiplicandola nei mille vettori di forza che abbiamo detto: ne consegue che tutto è storia, nulla si serba al di là della storia, perché quella dell'attualità è un'ontologia della superficie. Per Derrida, invece, il taglio è longitudinale, dunque esso non solo demoltiplica il presente, ma anche separa la storia da se stessa. Tutto è storico tranne quel punto di eccedenza che separa la storia dalla sua origine: «io credo che sia possibile ridurre tutto ad una totalità storica determinata, tutto tranne il progetto iperbolico»⁶⁰. Dunque, per Derrida la decostruzione non può essere una ontologia dell'attualità perché sebbene essa sia il presente, ciò che accade, tuttavia il radicamento in questo presente non può che essere asintotico, e l'esperienza dell'evento impossibile.

Perché questa differenza? Potremmo dire perché questa differenza tra differenze?

La ragione è nel fatto che Foucault concepisce la filosofia in termini *immediatamente* operativi: essa serve ad allestire la famosa cassetta degli attrezzi con cui intervenire nel reale. Per Foucault «il sapere non è fatto per comprendere, è fatto per prendere posizione»⁶¹. Al contrario il nome di Derrida è indissociabile dall'estrema vigilanza che caratterizza il suo pensiero. Vigilanza del pensiero rispetto a se stesso, affinché resti mobile, non si sclerotizzi. Il pensiero deve vigilare «alla sospensione di ogni tesi o posizione»⁶², tanto che tale vigilanza è il «principio che pervade tutto il suo pensiero»⁶³.

La tesi che qui si vorrebbe sostenere è che la produttività dell'esercizio filosofico sta esattamente in questa tensione tra posizionamento e sospensione. Fare filosofia vuol dire, da Platone in avanti, arrestare il pensiero su stesso, ma proprio per caricarlo in direzione dei processi effettivi. Questa tensione emerge *come* confronto tra Derrida e Foucault, perché essa non solo è la posta in gioco latente del loro discorso, ma perché questa indecisione del pensiero – sorpreso nel margine tra contemplazione e intervento – anima la ricerca di entrambi i filosofi: come abbiamo visto entrambi sono concentrati sul presente, su ciò che accade, ma entrambi sono attenti a sfondare il presente stesso, a togliergli fondamento; a scongiurare il miraggio di un insediamento immediato dentro il proprio tempo. Per questo trovo illuminante il confronto stesso, non come accostamento di idee, ma come paradigma di un pensiero in atto. Per questo

⁵⁹ M. Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, in «Magazine littéraire» 207 (1984) (tr. it. di S. Ioriga, *Che cos'è l'Illuminismo?*, in Idem, *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste 3. 1978-1985* Estetica dell'esistenza, etica, politica, Milano, Feltrinelli, 1998, pp. 253-261: 255.

⁶⁰ J. Derrida, *Cogito et histoire de la folie*, tr. it. cit., p. 72.

⁶¹ M. Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, tr. it. cit., p. 43.

⁶² R. Gasché, *Without title*, in Idem, *Views and interviews. Deconstruction in America*, Aurora, Davies Group, 2007 (tr. it. di M. Senatore, *Senza titolo*, in M. Senatore, F. Vitale (a cura di), *L'avvenire della decostruzione*, Genova, il Melangolo, 2011, pp. 11-42: 26).

⁶³ Ivi, p. 20.

trovo produttivo esercitare uno sguardo diplopico che tenga insieme queste due prospettive così vicine pur nella reciproca distanza.

Vorrei tuttavia sbilanciare leggermente questo circolo dalla parte di Derrida perché mi pare ci sia almeno un caso nel quale Foucault ha derogato alla cura che poneva nel suo esercizio genealogico e micrologico, e ha ceduto alla tentazione di un'adesione piena con gli accadimenti. Si tratta degli eventi iraniani del 1978. Nel tentativo di cogliere in presa diretta «*quello che sta accadendo*»⁶⁴, egli interpreta la rivoluzione – che in quel momento è ancora all'inizio – come uno «sciopero contro la politica» inteso a introdurre «una dimensione spirituale nella vita politica: fare in modo che questa vita politica non sia, come sempre, l'ostacolo della spiritualità, ma il suo ricettacolo, la sua occasione, il suo fermento» (p. 64). In questo caso ha dimenticato di osservare con lo scrupolo di cui sempre è stato capace quella congerie di «connessioni, incontri, sostegni, blocchi, giochi di forza, strategie eccetera»⁶⁵ e, trasgredendo i limiti del razionalismo statuale, ha voluto tuffarsi dentro il miraggio di una verità nuda, libidica, pulsionale.

In questa sede non è interessante contestare l'errore interpretativo, il fatto che Foucault non ha visto i pasdaran dietro l'angolo; va anzi a suo merito l'essersi assunto il rischio di raccontare una situazione ancora in bilico e che poteva prendere direzioni anche diverse. Suggestivo, però, di diffidare *in questa specifica fase storica* delle retoriche che enfatizzano, più o meno semplicisticamente, il ruolo dello «spirito», dell'«entusiasmo», dell'«esperienza». Mi pare che la nostra attualità, ben diversa da quella nella quale agivano e pensavano i nostri autori, sia caratterizzata da un ritiro del cognitivo e dell'etico a vantaggio dell'estetico. E si può ipotizzare che molte patologie sociali e politiche contemporanee trovino la loro origine proprio in questa immediatezza.

Mi pare invece molto produttivo nella nostra attualità il sospetto espresso da Derrida verso la logica della trasgressione: nel saggio del 1967 dedicato a Bataille è possibile leggere tra le righe ancora echi della sua critica a Foucault⁶⁶. Non si tratta di opporre a questo fanatismo sempre incombente la ricostruzione di un razionalismo illuminista, che espunga da sé ogni elemento libidinale. Si tratta piuttosto di fare esperienza di *questa passione che è il logos stesso* nel momento in cui *non* si tuffa nell'adesione piena a uno stato di cose, ma si lancia verso l'impossibile. Non dunque l'esperienza possibile, ma la prova dell'impossibile. A tal proposito, Derrida oppone esplicitamente al concetto di

⁶⁴ M. Foucault, *Dossier Iran*, a cura di S. Lohi, con un'introduzione di E. Stimilli, Venezia, Neri Pozza, 2023, p. 85.

⁶⁵ Id., *Table ronde du 20 mai 1978*, in *Dits et écrits IV*, cit., p. 23.

⁶⁶ J. Derrida, *De l'économie restreinte à l'économie générale: un hegelianisme sans réserve*, in «L'Arc» (1967) (tr. it. di G. Pozzi, *Dall'economia ristretta all'economia generale*, in Idem, *La scrittura e la differenza*, cit., pp. 325-358, in particolare il paragrafo intitolato *La trasgressione del neutro e lo spostamento dell'«Aufhebung»*, ivi, pp. 354-358).

‘problema’ – che è centrale nella riflessione dell’ultimo Foucault⁶⁷ – quello di aporia: con questa parola, scrive Derrida, ne va «del ‘non sapere dove andare’, del non-passaggio, o piuttosto dell’*esperienza* del non-passaggio, della prova di ciò che accade e appassiona in questo non passaggio, paralizzandoci in questa separazione in un modo non necessariamente negativo»⁶⁸.

Resta da chiedersi perché questo iperbolico verso qualcosa che resta impossibile. La risposta ha a che fare con l’a venire. In un passaggio di *Cogito e storia della follia*, Derrida scrive: «il linguaggio corrente e popolare resiste sempre più a lungo di quel che dovrebbe dopo che la scienza e la filosofia lo hanno posto in dubbio»⁶⁹. Non c’è nessuna superbia sapienziale in questa affermazione; c’è solo la constatazione di una discrepanza, un eccesso che il pensiero radicale, la filosofia, può aprire rispetto al senso comune. Ma questo eccesso rispetto al possibile può attuarsi solo se non è intenzionale, solo se non si pone come il gesto volontaristico, libidico di rottura di un limite. La filosofia è «voler-dire-l’iperbole», ma, prosegue Derrida, «questo voler dire non è un volere che potrebbe occasionalmente essere completato dal dire, come da un oggetto, dal complemento oggetto di una soggettività volontaria»⁷⁰. L’unica chance del pensiero – che è anche la sua sola potenza politica, potenza di intervento nel reale – è quella di radicarsi nella tradizione, per tradirne l’eredità e aprire all’evento.

mvillani@unisa.it

Bibliografia

- Bazzicalupo, Laura (2000). *Mimesis e Aisthesis. Ripensando la dimensione estetica della politica*. Napoli : ESI.
- Bazzicalupo, Laura (2015). *Storicizzazione radicale, genealogia della governamentalità e soggettivazione politica*. In «materiali foucaultiani», (7-8), pp. 173-188.
- Cacciatore, Fortunato Maria (a cura di) (2019). *Il momento populista. Ernesto Laclau in discussione*. Milano: Mimesis.

⁶⁷ Cfr. M. Foucault, *On the Genealogy of Ethics*, tr. it. cit., p. 259.

⁶⁸ J. Derrida, *Apories. Mourir – s’attendre aux “limites de la vérité”*, Galilée, Paris 1996, p. 31.

⁶⁹ Id., *Cogito et histoire de la folie*, tr. it. cit., p. 52.

⁷⁰ Ivi, p. 78.

- Custer, Olivia. Deutscher, Penelope. Haddad, Samir (eds.) (2016), *Foucault/Derrida. Fifty Years Later*. New York: Columbia University Press.
- Derrida, Jacques (1962). *Introduction (et traduction) à L'Origine de la géométrie de Edmund Husserl*. Paris: Presses Universitaires de France (tr. it. di C. Di Martino, *Introduzione a L'origine della geometria di Husserl* (1987). Milano: Jaca Book).
- Derrida, Jacques (1963). *Force et signification* (1963), in Idem (1967). *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil (tr. it. di G. Pozzi, *Forza e significazione*, in Derrida, Jacques (1971). *La scrittura e la differenza*, Torino: Einaudi, pp. 3-38).
- Derrida, Jacques (1967). *De l'économie restreinte à l'économie générale: un hegelianisme sans réserve*. In Idem (1967). *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil (tr. it. di G. Pozzi, *Dall'economia ristretta all'economia generale*, in Derrida, Jacques (1971). *La scrittura e la differenza*, Torino: Einaudi, pp. 325-358).
- Derrida, Jacques (1972). *Positions*. Paris : Minuit; tr. it. di M. Chiappini, G. Sertoli, *Posizioni* (1975). Verona : Bertani.
- Derrida, Jacques (1990). *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Paris: Presses Universitaires de France (tr. it. di V. Costa, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl* (1992), Milano: Jaca Book).
- Derrida, Jacques (1990a). *Du droit à la philosophie*. Paris: Galilée (tr. it. di E. Sergio, *Del Diritto alla Filosofia* (1999), Catanzaro: Abramo).
- Derrida, Jacques (1990b). *Some Statements and Truisms about Neologisms, Newisms, Postisms, Parasitisms, and Other Small Seisms*. In D. Carrol (ed.). *The State of "Theory": History, Art and Critical Discourse*, New York-Oxford: Columbia University Press (tr. it. di G. Santamaria, *Come non essere postmoderni* (2002), Medusa, Napoli).
- Derrida, Jacques (1992). *Être juste avec Freud. L'histoire de la folie à l'âge de la psychanalyse*. In AAVV., *Penser la folie. Essais sur Michel Foucault*, Paris: Galilée (tr. it. di G. Scibilia, *Essere giusti con Freud. La storia della follia nell'età della psicoanalisi* (1994), Milano: Cortina).
- Derrida, Jacques (1996). *Apories. Mourir – s'attendre aux "limites de la vérité"*, Paris: Galilée.
- Derrida, Jacques (2003). *Désistance* (1987). In Idem. *Psyche. Invention de l'autre 2*, Paris: Galilée, pp. 201-238.
- Fisher, Mark (2014). *Ghosts of my life. Writings on Depression Hauntology and Lost Futures*. Winchester: Zero Books.
- Formenti, Carlo (2016). *La variante populista. Lotta di classe nel neoliberalismo*. Roma: DeriveApprodi.

- Foucault, Michel (1964). *La folie, l'absence d'oeuvre*. In «La Table ronde», (196), pp. 11-21 (tr. it. di E. Renzi, V. Rezzoli, *La follia, l'assenza di opera*, in Foucault, Michel. *Storia della follia nell'età classica* (1992), Milano: Rizzoli, pp. 475-484).
- Foucault, Michel (1966). *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard (tr. it. di E. Panaitescu, *Le parole e le cose: Un'archeologia delle scienze umane* (2015), Milano: Rizzoli).
- Foucault, Michel (1966a). *Entretien avec Madeleine Chapsal*. In «La Quinzaine Littéraire», (15) pp. 14-15 (tr. it. di J. Revel, *Intervista con Madeleine Chapsal*, in Foucault, Michel. *Archivio Foucault 1 1961-1970. Follia, scrittura, discorso*, Milano: Feltrinelli, pp. 117-122).
- Foucault, Michel (1994). *La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est «aujourd'hui»* (1967), in Idem. *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard, pp. 580-585: 583.
- Foucault, Michel (1971). *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in AAVV., *Hommage à Jean Hyppolite*. Paris: Presses Universitaires de France (tr. it. di G. Procacci, P. Pasquino, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in Foucault, Michel (1972). *Microfisica del potere. Interventi politici*. Torino: Einaudi, pp. 29-54).
- Foucault, Michel (1972). *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard (tr. it. di F. Ferrucci, *Storia della follia nell'età classica* (1992), Milano: Rizzoli).
- Foucault, Michel (1972a). *Réponse à Derrida*. In Idem. *Dits et écrits II 1970-1975*. Paris: Gallimard, pp. 281-295.
- Foucault, Michel (1972b). *Mon corps, ce papier, ce feu*. In Idem, *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard (tr. it. di E. Renzi, V. Rezzoli, *Il mio corpo, questo foglio, questo fuoco* (1992), in Foucault, Michel. *Storia della follia nell'età classica*, Milano: Rizzoli, pp. 485-510).
- Foucault, Michel (1983). *On the Genealogy of Ethics. An Overview of Work in Progress*. In H. L. Dreyfus, P. Rabinow. *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutic*, Chicago: The University of Chicago Press (tr. it. di D. Benati, M. Betani, I. Levrini. *Sulla genealogia dell'etica: compendio di un work in progress*, in Foucault, Michel (1989). *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, Firenze: Ponte alle Grazie, pp. 257-281).
- Foucault, Michel (1984). *Qu'est-ce que les Lumières?*. In «Magazine littéraire», (207) (tr. it. di S. Loriga, in Foucault, Michel (1998). *Archivio Foucault 3. Interventi, colloqui, interviste 1978-1985. Estetica dell'Esistenza, Etica, Politica*, Milano: Feltrinelli, pp. 253-261).

- Foucault, Michel (1994). *Foucault (1984)*. In Idem. *Dits et écrits IV 1980-1988*. Paris: Gallimard, pp. 631-636.
- Foucault, Michel (1994a). *Table ronde du 20 mai 1978*. In Idem. *Dits et écrits IV*, Paris: Gallimard, pp. 20-37:
- Foucault, Michel (2001). *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*. Paris: Seuil/Gallimard (tr. it. di M. Bertani, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège du France (1981-1982)* (2003). Milano: Feltrinelli).
- Foucault, Michel (2001a). *Introduction (1954)*. In Idem. *Dits et écrits (Tome 1-1954-1975)*, Paris: Gallimard, pp. 65-119.
- Foucault, Michel (2023). *Dossier Iran*. A cura di S. Lohi, con un'introduzione di E. Stimilli, Venezia: Neri Pozza.
- Gasché, Rudolph (2007). *Without title*. In Idem. *Views and interviews. Deconstruction in America*, Aurora: Davies Group (tr. it. di M. Senatore, *Senza titolo* (2011), in M. Senatore, F. Vitale (a cura di), *L'avvenire della decostruzione*, Genova: il Melangolo, pp. 11-42).
- Godani, Paolo (2025). *Melanconia e fine del mondo*. Milano: Feltrinelli.
- Heidegger, Martin (1985). *Nur noch ein Gott kann uns retten*, Frankfurt am Main: Klosterman (tr. it. di A. Marini, *Ormai solo un dio ci può salvare. Intervista con lo "Spiegel"* 1987, Napoli: Guanda).
- Lipovetsky, Gilles (1983). *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*. Paris: Gallimard.
- Lipovetsky, Gilles. Serroy, Jean (2013). *L'esthétisation du monde, vivre à l'âge du capitalisme artiste*. Paris: Gallimard.
- Mouffe, Chantal (1995). *On the Political*. London: Routledge (tr. it. S. d'Alessandro, *Sul politico. Democrazia e rappresentazione dei conflitti* (2007). Milano: Mondadori).
- Panizza, Francisco (ed.) (2005). *Populism and the Mirror of Democracy*. London-New York: Verso.
- Perego, Vittorio (2018). *Foucault e Derrida. Tra fenomenologia e trascendentale*. Napoli: Ortothes.
- Perniola, Mario (2011). *L'estetica contemporanea. Un quadro globale*. Bologna: il Mulino.
- Peeters, Benoît (2010). *Derrida*. Paris: Flammarion.
- Reynolds, Simo (2010). *Retromania: Pop Culture's Addiction to Its Own Past*. London: Faber & Faber.
- Revel, Judith (2016). *Foucault, Derrida. The Effects of Critique*. In O. Custer, P. Deutscher, S. Haddad (eds.), *Foucault / Derrida Fifty Years Later*. New York: Columbia University Press, pp. 125-132.

-
- Tuppini, Tommaso (2025). *Senza gli altri. Esperienza assoluta e solitudine*. Milano: Solferino.
- Veyne, Paul (1988). *Michel Foucault. La storia, il nichilismo e la morale*. Verona: ombre corte.
- Villani, Massimo (2020). *Pensare la politica fuori della contingenza. Deleuze e l'evento*. In «Quaderni di Inschibboleth», 15, pp. 409-428.
- Wahl, François (1968). *La philosophie entre l'avant et l'après du structuralisme*. In O. Ducrot, T. Todorov, D. Sperber, M. Safouan, F. Wahl, *Qu'est-ce que le structuralisme?*. Paris: Seuil, pp. 299-441.

Biografia

Massimo Villani has a PhD in Political Philosophy. Currently, he is a precarious researcher in Theoretical Philosophy at the University of Salerno. His studies concern modern political thinking, emphasising on the aesthetical aspect of politics. He is member of scientific/editorial staff of «Shift. International Journal of Philosophical Studies» and «Post-filosofie. Rivista di pratica filosofica e scienze umane». He is member of the Research Laboratory “Il Pensiero italiano e le filosofie europee”, University of Salerno. He has translated and edited the Italian edition of Jean-Luc Nancy, *L'altro ritratto* (Castelvecchi, Roma 2014) and Id., *Il disegno del Piacere* (Mimesis, Milano 2017), Jacques Rancière, *L'inconscio estetico* (Mimesis, Milano 2016). His monographs are *Arte della fuga. Estetica e democrazia nel pensiero di Jean-Luc Nancy* (Mimesis, Milano 2020), *Time and History. Researches on the Ontology of the Present* (Inschibboleth, Roma 2022), *On extension. Jean-Luc Nancy in the wake of Hannah Arendt* (Inschibboleth, Roma 2023).