

la rivista di **engramma**
maggio/giugno **2018**

156

Il 68 che verrà

La Rivista di Engramma
156

La Rivista di
Engramma

156

maggio/giugno 2018

Il 68 che verrà

a cura di

Monica Centanni, Fernanda De Maio
e Michela Maguolo

direttore

monica centanni

redazione

sara agnoletto, mariaclara alemanni,
maddalena bassani, elisa bastianello,
maria bergamo, emily verla bovino,
giacomo calandra di roccolino, olivia sara carli,
silvia de laude, francesca romana dell'aglio,
simona dolari, emma filipponi,
francesca filisetti, anna fressola,
anna ghiraldini, laura leuzzi, michela maguolo,
matias julian nativo, nicola noro,
marco paronuzzi, alessandra pedersoli,
marina pellanda, daniele pisani, alessia prati,
stefania rimini, daniela sacco, cesare sartori,
antonella sbrilli, elizabeth enrica thomson,
christian toson

comitato scientifico

lorenzo braccesi, maria grazia ciani,
victoria cirlot, georges didi-huberman,
alberto ferlenga, kurt w. forster, hartmut frank,
maurizio ghelardi, fabrizio lollini,
paolo morachiello, oliver taplin, mario torelli

La Rivista di Engramma

a peer-reviewed journal

156 maggio/giugno 2018

www.egramma.it

sede legale

Engramma
Castello 6634 | 30122 Venezia
edizioni@egramma.it

redazione

Centro studi classicA luav
San Polo 2468 | 30125 Venezia
+39 041 257 14 61

© 2019

edizioniengramma

ISBN carta 978-88-94840-66-7

ISBN digitale 978-88-94840-34-6

finito di stampare novembre 2019

L'editore dichiara di avere posto in essere le
dovute attività di ricerca delle titolarità dei diritti
sui contenuti qui pubblicati e di aver impegnato
ogni ragionevole sforzo per tale finalità, come
richiesto dalla prassi e dalle normative di settore.

Sommario

- 7 *Il 68 che verrà. Editoriale*
Monica Centanni, Fernanda De Maio e Michela Maguolo
- 13 *Il 68 che verrà. Saggio corale*
Seminario Mnemosyne, coordinato da Monica Centanni e
Peppe Nanni, con Maddalena Bassani, Fernanda De Maio,
Anna Fressola, Anna Ghiraldini, Michela Maguolo,
Roberto Masiero, Alessandra Pedersoli, Alessandro Visca
e Nicolò Zanatta
- 53 *InDecorosa Mente*
Barbara Biscotti, Anna Fressola e Nicolò Zanatta
- 71 *Iuav 68. Labirinto politico*
Michela Maguolo e Roberto Masiero, con la collaborazione
di Maddalena Bassani, Monica Centanni, Fernanda De Maio,
Anna Fressola, Anna Ghiraldini, Alessandra Pedersoli
e Nicolò Zanatta
- 103 *A est del 68. Rivoluzione antiautoritaria a ritmo di città*
Fernanda De Maio
- 119 *Il dispositivo Foucault*
Marco Assennato
- 141 *Mai 68 n'a pas eu lieu*
Gilles Deleuze e Félix Guattari, traduzione
di Vincenzo Bellizzi
- 145 *G comme 'gauche'*
Gilles Deleuze
- 155 *Il 68 che verrà... è già avvenuto*
Roberto Masiero
- 169 *Un movimento anti-autoritario a dimensione internazionale*
Marco Boato
- 179 *Il futuro del Sessantotto*
Antonio Benci

Il dispositivo Foucault

Un seminario a Venezia, dentro al lungo Sessantotto italiano

Marco Assennato



Un seminario a Venezia

Dicembre 1977: la casa editrice CLUVA di Venezia pubblica gli atti di un seminario, organizzato l'anno prima allo luav, intitolato *Il dispositivo Foucault*. Relatori dell'incontro - probabilmente il primo, in una scuola di architettura italiana, interamente dedicato a un bilancio dell'opera di Michel Foucault - sono Franco Rella, Manfredo Tafuri, George Teyssot e Massimo Cacciari. Il seminario dello luav fu convocato soprattutto per iniziativa di George Teyssot, il quale intendeva utilizzare l'opera foucaultiana per costruire una storia sociale degli spazi (Teyssot 1977) sulla base di una serie di testi non ancora tradotti in italiano, come la conferenza che Foucault aveva tenuto dieci anni prima al Cercle d'études architecturales - dedicata alle eterotopie - e il testo sulle *Machines à guérir*, pubblicato dall'Institut de l'Environnement de Paris (Foucault [1967] 2001; Foucault [1976] 2001).

Tuttavia, e indipendentemente dai desideri di Teysot, furono ben altri gli esiti di quella giornata di studi. Com'è stato scritto, in effetti, lungo tutti gli anni settanta la ricezione italiana di Foucault "riflette l'effervescenza della realtà politica italiana: la crisi dello storicismo e della cultura laica e liberale, l'emergere di una sinistra operaista, alternativa a quella del PCI, come anche di un movimento di contestazione politica e sociale nelle fabbriche e nelle università" (Artières et alii 2010, 305). Si potrebbe dire: Foucault politico, dunque. Ma di quale Foucault stiamo parlando?

"Fatta eccezione per *Naissance de la clinique* e per il *Raymond Roussel* – ha scritto Sandro Chignola – i libri di Foucault entrano nei cataloghi delle case editrici italiane immediatamente dopo il tempo strettamente necessario alla loro traduzione" (Chignola 2011, 244). Tra 1976 e 1977, quindi, erano già disponibili i volumi sull'archeologia delle scienze umane e sull'ordine del discorso, la seconda edizione della *Storia della follia*, come anche *Sorvegliare e punire*, tradotto per Einaudi – due volumi che avranno un forte impatto sul movimento antipsichiatrico di Franco Basaglia (v. Colucci 2011) e sulle lotte per la riforma delle carceri, grazie in particolare alla rivista di Mario Sbriccoli, "La questione criminale" (v. Artières e alii 2010, 305-306). D'altra parte, lungo gli anni Settanta erano già apparsi il saggio di Foucault su Nietzsche, nella rivista "Il Verri" (Foucault [1971] 1972) – indispensabile per lo stesso Manfredo Tafuri, il quale, com'è noto, si definiva uno *storico nietzscheano* (v. Tafuri 1980, 6-8) – e, a partire dal 1976, l'edizione italiana di *Pierre Rivière* (Foucault [1976] 1976), che suscitò l'interesse dei microstorici riuniti attorno a Carlo Ginzburg.

A questo primo gruppo di testi va aggiunta la raccolta di interviste e articoli vari che Einaudi collaziona nel 1977, sotto la cura attenta di Alessandro Fontana e Pasquale Pasquino, con il titolo *Microfisica del potere* (Foucault 1977a): unico episodio nel quale Foucault autorizza la pubblicazione di testi sparsi. In Italia, *Microfisica* – è stato autorevolmente notato – è "un libro uscito nel momento più esacerbato del *lungo sessantotto italiano*, che influenzerà a lungo le diverse letture delle opere maggiori di Foucault" (Artières e alii 2010, 306). Al contrario degli intellettuali del PCI, saranno in effetti i movimenti sociali che vi riserveranno maggiore attenzione (Chignola 2011, 245):

La nozione di microfisica del potere sembrava affascinante per numerosi gruppi dell'estrema sinistra italiana degli anni '70 i quali, producendo una critica violenta della forma-Stato, tentavano di leggere nell'insieme delle relazioni sociali, dei rapporti di potere più duttili rispetto alla versione promossa dall'ortodossia marxista. L'ipotesi foucaultiana, di conseguenza, è stata percepita come una minaccia dagli intellettuali del PCI: interpretata insomma come una dichiarazione di guerra teorica, che si incarnava in una metafisica del potere (Massimo Cacciari) incapace di fornire strumenti di governo alle classi dominate (Alberto Asor Rosa). Queste reazioni hanno allora spinto Foucault a rispondere ai comunisti italiani (in particolare con la lunga intervista concessa, nel 1978, a Duccio Trombadori e pubblicata due anni più tardi) per chiarire la sua posizione (Artières e alii 2010, 307).

Al centro della discussione sta dunque l'analisi del potere. La cultura politica italiana ne dava una definizione sostanziale. Il potere politico è uno spazio autonomo e neutrale, contrapposto all'irrazionale rete delle relazioni e dei conflitti sociali, capace di mettere ordine nel caotico incedere della società capitalista. Uno spazio separato, quindi, a partire dal quale si producono le decisioni fondamentali sulla vita associata. Da questa prospettiva, evidentemente, risultavano del tutto illeggibili tanto la critica anti-istituzionale, quanto le pratiche di lotta del lungo sessantotto italiano. Al contrario funziona la macchina foucaultiana, che integra in una forma innovativa il concetto di lotta di classe, adattandola a forme sociali complesse. In un'intervista del 1977, oggi conservata all'IMEC di Caen, lo stesso Foucault dichiarava:

Mi interessa il potere. Non nel senso in cui s'intende normalmente, come qualcosa di cristallizzato nelle istituzioni ma, se volete, il potere in quanto insieme di ciò che possiamo chiamare lotta di classe attraverso tutto il corpo sociale. Per me, al limite, il potere è la lotta di classe, ovvero l'insieme dei rapporti di forza, chiaramente inegualitari ma pur sempre mutevoli. In altri termini, il potere come insieme dei rapporti che possono esserci in un corpo sociale e che sono le attualizzazioni, i drammi quotidiani della lotta di classe. Tutto quello che accade in una famiglia, per esempio, i rapporti di potere che si giocano tra genitori e figli, marito e moglie, giovani e vecchi etc. Questi rapporti di forza, questi rapporti di potere sono [...] lotta di classe. Io non direi, insomma, che c'è una lotta di classe situata a un livello fondamentale del quale il resto non è che un effetto o la conseguenza. Dico

piuttosto che la lotta di classe, concretamente, è tutto ciò che viviamo [...]. Se il potere è la lotta di classe o la forma che prende la lotta tra le classi, bisogna ricollocare il potere all'interno di tali lotte. Molte analisi fanno il contrario e definiscono la lotta di classe come una lotta per il potere. Bisognerebbe rivedere i testi di Marx, ma non credo di essere antimarxista se dico che [...] Marx analizza la rivalità per il potere ricollocandola all'interno dei differenti gruppi in lotta (Foucault 1977b).

Evidentemente un tale approccio, oltre che consentire una differente lettura delle lotte degli anni settanta, rompeva radicalmente con le pratiche e con le culture politiche delle organizzazioni tradizionali del movimento operaio. Diffusione delle relazioni di potere e, insieme, diffusione delle resistenze; nuovi soggetti politici e nuove pratiche: tutto questo, Foucault rendeva leggibile.

Microstoria e trasformazione

L'analisi del *Dispositivo Foucault* si svolge sulla falsariga della critica formulata, nello stesso periodo, da Carlo Ginzburg e Giovanni Levi. Per quanto sia praticamente impossibile immaginare la costruzione di un paradigma come quello indiziario o microstorico senza far riferimento alla rottura storiografica generata dalle ricerche di Foucault (v. Veyne 1978; Revel 2012) sarà proprio Ginzburg, nella prefazione a *Il formaggio e i vermi* (Ginzburg 1976), a proporre una riconsiderazione violenta del pensiero del filosofo francese, a partire dal volume su *Pierre Rivière*.

Foucault è accusato di *irrazionalismo*. Secondo Ginzburg, "nell'archeologia del silenzio" del filosofo francese gli *anormali*, i matti, i marginali – e più in generale "le vittime dell'esclusione sociale" – sono trattati come "i depositari dell'unico discorso radicalmente alternativo alle menzogne della società costituita" (Ginzburg 1976, XVII). Si tratterebbe allora di recuperare questo discorso altro per scagliarlo come una pietra contro il *logocentrismo* del potere. Tuttavia, secondo Ginzburg – che riprende qui una celebre critica di Jacques Derrida (Derrida [1967] 1971) –, essendo, a parere di Foucault, impossibile "parlare della follia in un linguaggio partecipe della ragione occidentale", la ricerca non può che arenarsi nel "rifiuto dell'analisi e dell'interpretazione" o, peggio, approdare a "un'estraneità assoluta che si pone al di là, o meglio al di qua della cultura" (Ginzburg 1976, XVII). Il foucaultismo sarebbe dunque una forma

paradossale di *neopirronismo* al quale non restano che il “silenzio puro e semplice – eventualmente accompagnato da una muta contemplazione estetizzante” (*ivi*, XVI).

Il seminario veneziano si iscrive esattamente in questa linea di analisi e resta segnato da un rifiuto violento. Se dal punto di vista direttamente politico la cosa è chiara, meno lineare risulta tuttavia dal punto di vista teorico. Va notato innanzitutto che i quattro relatori non hanno la stessa identica posizione. Seppure la polemica verta direttamente sulla concezione del potere, il livello politico è sempre immediatamente raddoppiato su quello epistemologico o delle forme di razionalità. In tal senso, alla povertà dell'ipotesi di Teyssot – che si sarebbe presto arenata nella inutile sovrapposizione dello spazio panottico allo spazio sociale – fanno fronte tre diversi posizionamenti, quelli di Tafuri, Cacciari e Rella.

A differenza di Massimo Cacciari e Franco Rella, non è difficile constatare che Manfredo Tafuri è sempre stato un "lettore avido" di Foucault (v. Sherer 1995; De Michelis 2014). Esaminando l'uso concreto che egli fa del filosofo francese – da *Teorie e Storia* a *La Sfera e il Labirinto* – emerge un rapporto complesso e non lineare, di fascinazione e rigetto. Già nella prima edizione di *Teorie e Storia*, Tafuri scrive: “L'archeologia delle scienze umane tentata da Foucault, potrebbe essere verificata nella storia dell'architettura” (Tafuri 1968, 92). Ora, malgrado il fatto che, com'è noto, Tafuri non svilupperà mai questa intuizione, non è possibile convenire con quanti, come lo stesso Teyssot o Anthony Vidler (v. Henninger 2000; Vidler 2000), considerano Tafuri unilateralmente polemico verso Foucault. Così Tafuri nel seminario del 1976:

Il problema Foucault è per noi importante e poiché il problema specifico della genealogia, contro la storia tradizionale, verrà trattato da Rella io mi limiterò a introdurre uno dei principali fondamenti del pensiero di Michel Foucault, relativo alla questione delle pratiche di potere all'interno delle varie società (Tafuri 1977, 38).

Ma è come se la macchina critica tafuriana fosse bloccata su un lato – quello paradossalmente principale, della politica – e reprimesse così le intuizioni permesse dall'analisi teorica. La storia è rottura, scontro, contraddizione continua. Acquisizione fondamentale, questa. Tuttavia il

‘dispositivo Foucault’ non permette, secondo Tafuri, di pensare conseguentemente la prassi: “questa dispersione, questa disseminazione delle tracce non può dar luogo a nessuna ricostruzione” (Tafuri 1977, 44).

In realtà Tafuri articola il suo rapporto al testo foucaultiano attraverso la *mediazione* degli autori dei quali Massimo Cacciari si era servito per il suo grande affresco sul pensiero della *Krisis* e Rella per la sua analisi del Moderno: Nietzsche, Wittgenstein e Heidegger, per Cacciari, e Benjamin e Freud, per Rella. Una mediazione che non funziona come un semplice filtro, ma come una *ricombinazione* tra due polarità che s’inficiano a vicenda: la critica foucaultiana e la crisi della ragione.

Crisi e critica della ragione

Il 1976 è l'anno in cui Massimo Cacciari pubblica *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche e Wittgenstein* (Cacciari 1976) – testo a seguito del quale la rivista “Aut Aut” ospita un dibattito interno al marxismo eretico, su forme del potere e forme della ragione, autonomia del sociale e autonomia del politico (v. Negri 1977). Inevitabilmente, dunque, i due piani si incrociano. A ciò va aggiunto che, tra il 1976 e il 1978, la filosofia italiana discute lungamente attorno al tema della *crisi delle scienze europee*, un dibattito raccolto infine da un fortunato volume edito da Aldo Gargani per Einaudi (Gargani 1979). La premessa del dibattito è la seguente:

La razionalità di cui si dichiara la crisi sul suolo delle esperienze culturali e scientifiche così come su quello delle esperienze sociali corrisponde a un'immagine nella quale non siamo più disposti a rappresentare e a disciplinare i fenomeni della nostra condotta intellettuale (Gargani 1979, 5).

Spezzate le strutture della razionalità classica, si disegnano i contorni di una “nuova vita intellettuale”, inscritta nello scarto che si produce tra ragione e realtà, armonia e conflitti, forma e vita, processi politici e lotte sociali, linguaggio e mondo. Le discipline istituzionali, secondo Gargani, hanno provato a reagire a questa situazione sperimentando livelli sempre più avanzati di formalizzazione logica, nel tentativo di assicurarsi per questa via almeno “la stabilità delle sequenze causali” necessarie al dominio sul reale. Tuttavia, così facendo, i linguaggi formali non permettono affatto di produrre “una fondazione razionale” delle pratiche,

“bensì il programma di un disciplinamento illegittimo” (Gargani 1979, 29). Da qui, il problema: “come si deve concepire dunque la forza di una ragione che è stata desublimata?” (*ivi*, 33).

Secondo Paolo Virno, il volume curato da Gargani raccoglie la “riflessione riformista sull'eco culturale del movimento del '77” proposta da “un gruppo di filosofi e di epistemologi del PCI, fra i meno filistei e i più pronti di riflessi” (Virno 1980, 50). Tuttavia, nota Virno, resta un problema sottointeso che inficia il pur coraggioso tentativo di interpretazione:

Ogni discorso sui ‘nuovi saperi’ che non assuma la conoscenza della liberazione come invero e discriminante è aria fritta [...]. Forme di conoscenza qualitativa sono fondate e fertili politicamente solo se sono esse stesse parte di quella costellazione di sapere e produzione entro cui le lotte operano. Ma allora è necessario individuare e nominare i soggetti materiali che costituiscono quelle forme e diffusamente se ne servono per comunicare ed interagire (Virno 1980, 51).

Crisi della ragione e scomparsa del soggetto, dunque. È in questo paesaggio politico-culturale, allora, che si deve inquadrare il seminario dello luav dedicato a Foucault. Non a caso, ritroviamo molti dei problemi proposti tanto da Gargani che dal volume veneziano in un numero speciale della rivista “Aut Aut”, pubblicato nel 1977 e interamente consacrato a *Irrazionalismo e nuove forme di razionalità* (Rovatti e alii 1977) – nel quale, peraltro, Massimo Cacciari pubblica una versione leggermente modificata del suo intervento al seminario dell'anno precedente (Cacciari 1977b). Qualche mese dopo, Toni Negri pubblica – ancora su “Aut Aut” – un articolo intitolato *Sul metodo della critica della politica* (Negri 1978) che si situa in continuità con i suoi corsi all'ENS della rue d'Ulm sui *Gründrisse* di Marx e si pone come antitesi rispetto alle evoluzioni italiane del *pensiero negativo* (v. Id. 2011, 199). Continuità con la critica marxista e discontinuità con il pensiero della crisi, dunque: i due dibattiti, ancora una volta, vanno letti insieme.

Proviamo a mettere le cose in prospettiva. Il metodo di *Krisis*, come anche quello della *critica* – entrambi rigorosamente *realisti* – si opporranno, qualche anno dopo, alle deboli fenomenologie del postmoderno italiano. In entrambi i casi si tratta di pensare una scienza del progetto che non può

più darsi come scienza del fondamento. Il sapere è *grundlos*. E tuttavia l'alternativa si disarticola: da una parte il patrimonio teorico del marxismo operaista sarà rivisitato attraverso la corrente Wittgenstein-Weber-Heidegger; dall'altra esso verrà rinnovato a partire dalle acquisizioni metodologiche prodottesi nel laboratorio teorico della filosofia francese.

La critica di Negri è puntuale: il pensiero della *Krisis* è prigioniero del paradigma weberiano della *razionalizzazione* – una vera e propria *ipostasi filosofica*. Weber-Wittgenstein-Heidegger: in questa linea i linguaggi della tecnica assumono il formalismo della ragione come ipotesi del tutto ideologica. Mentre invece il riferimento a Foucault permette di impostare un metodo che riconduce continuamente le figure dell'integrazione alla materialità delle articolazioni soggettive. La differenza tra le due derivazioni della critica operaista – e il loro scontro – riguarda, in questo senso, le condizioni concrete della *praxis* umana. I tenori della *Krisis* cercano una via di fuga attraverso determinazioni esclusivamente negative della soggettività, laddove il *metodo della critica della politica* accompagna il dispiegarsi di un'ontologia positiva, eccedente il circuito della razionalizzazione capitalista.

Attraverso Foucault, in altri termini, l'analisi di Negri si libera dal doppio vincolo che il pensiero negativo comporta: una critica che si oppone certo alla convenzione logica ma “non distrugge l'oggetto”, non lo dissolve nel formalismo e non lo consegna *al di là* (o al di qua) *del dicibile*. Foucault, in effetti, insegna a destrutturare i concetti, a riaprire senza posa la riduzione del reale al simbolico, del concreto all'astratto, del mondo al linguaggio, in modo che la tensione desiderante del progetto possa darsi (Negri 1978, 201-202). Nulla di vitalistico, in questo; e tanto meno alcunché di *irrazionale*. Piuttosto un orizzonte “scientificamente efficace”, capace di costruire sintesi pratiche senza ricercarle all'esterno dell'immediatezza del reale, in quel paradiso metafisico che ha da sempre segnato il pensiero conservatore: la mediazione esiste solo come “strategia concreta”, progetto di investimento dei corpi, rete di atti – azioni e resistenze – che costituiscono il potere. “Certo – scrive Negri – quegli atti vengono ricoperti dall'ambiguità che il Potere per sé rappresenta: ma questo non toglie che sempre, in ogni momento, la totalità è scissa, l'eteronomia dei fini può darsi, e il quadro perdere ogni unidimensionalità” (*ivi*, 202).

Una tale lettura di Foucault, ricorda Negri, viene svolta nel momento in cui “il Partito Comunista Italiano e i sindacati, con i quali i movimenti vivevano in serrata polemica, stavano programmando sul terreno sociale e parlamentare un’alleanza con le forze della destra – il famoso *compromesso storico*” (Id. 2011, 199). La galassia complessa dell'*autonomia del politico* – da Tronti a Cacciari – sarebbe del tutto incomprensibile fuori da un tale contesto.

Il presupposto: non esiste alcuna “autonomia di una parte del potere rispetto ad altre parti” – il potere è uno, intero; esiste tuttavia “l'autonomia di tutto il potere rispetto al resto che potere non è, al resto della società” (Id. 1977, 9) – la società è divisa, scissa, in crisi. Il potere è “il politico” ed esso si contrappone, dall'alto, alla società caotica del capitalismo avanzato. Da qui, la strategia trontiana:

Occorre passare per l'elaborazione di una strategia di medio periodo, cioè arrivare a guidare il processo di adeguamento della macchina statale alla macchina produttiva del capitale. Invece di affidarsi a quei momenti di mancata mediazione politica delle istituzioni di potere nei confronti del capitale [...] si tratta, all'inverso, di arrivare consapevolmente a prendere in mano questo processo di ammodernamento della macchina statale, di arrivare a gestire non, come si dice in gergo, le riforme in generale, ma in particolare quel tipo di riforma specifica che è la riforma capitalistica dello stato [...]. Bisogna prima di tutto fare del capitale una cosa democratica e poi vedersela con il capitale (Tronti 1977, 19).

Quanto una tale concezione fosse lontana dalla critica foucaultiana, non occorre qui sottolineare. Le premesse di un tale discorso avevano, d'altronde, interrotto l'esperienza della rivista “Contropiano”, e definiranno la posizione di Tronti, Cacciari, Asor Rosa e dello stesso Tafuri, seppure lungo una traiettoria costellata di costanti insuccessi – come capita spesso ai disincantati che si vogliono più realisti del re. Tuttavia, all'insuccesso pratico fa da contraltare una fortissima penetrazione nella cultura egemone tra gli eredi della tradizione comunista italiana. L'incontro con il *dispositivo Foucault* permette invece a Negri di contestare il “culto della sovranità”, la separazione infondata tra potere e società, il “trascendentale” appello al *Wille zur Macht* dei filosofi della crisi, ricollocandone gli esiti all'interno di una coerente strategia materialista:

È in questo periodo che nasce, all'unisono con la ricerca foucaultiana, ma all'interno delle dure lotte che si svolgono in Italia, un testo come il mio *Dominio e sabotaggio*, dove la concezione 'agonista' ed 'antagonista' del potere era fortemente insistita; ma soprattutto è in questo periodo e su queste basi teoriche che l'antagonismo delle lotte di classe poteva cominciare ad essere interpretato attraverso quella microconflittualità sociale che la socializzazione (tanto del capitale quanto della forza-lavoro) ormai comportava: è così infatti che nasce il concetto di *operaio sociale* (Negri 2011, 202).

Due silenzi: il limite della crisi

Allora è contro *questo* Foucault che si gioca tutto il seminario veneziano. Ma entriamo nel dettaglio e allarghiamo di un poco il campo. Come ha scritto Sandro Chignola, l'insieme degli interventi fa slittare alcune pagine della *Storia della follia* su altre di *Sorvegliare e Punire* (in particolare laddove Foucault analizza l'utopia del *Panopticon*) al fine di costruire un amalgama indistinto "tra la struttura binaria ragione/follia, dentro/fuori, e la concezione foucaultiana del potere" e opporre un presunto "irrazionalismo delle pratiche di contro-potere dell'Autonomia Operaia [...] a una tattica che consiste nel lavorare dall'interno le istituzioni del Partito Comunista Italiano" (Chignola 2011, 245).

Tanto nella sua introduzione al volume che nel suo intervento, Franco Rella si piazza sulla stessa lunghezza d'onda di Ginzburg: il *dispositivo Foucault* è interamente consacrato alla scoperta del *vuoto*, del *silenzio* – l'assenza di parola del matto – sul quale insiste il *quadrillage* gnoseologico che si può stabilire tra "discorsi, istituzioni, sistemazioni architettoniche, decisioni regolamentari, leggi, misure amministrative, enunciati scientifici, proposizioni filosofiche, morali, filantropiche" (Rella 1977a, 8). Ciò consegue dal fatto che, secondo Rella, Foucault cerca una *verità senza interpretazioni*, che possa valere come "altro assoluto, un eterogeneo che il dispositivo del potere può chiudere ma non comprendere" (*ivi*, 9). Partendo da questo presupposto è dunque possibile comparare la microfisica foucaultiana – come diagramma strategico che dissemina e insieme omogeneizza la molteplicità degli eventi in forme storiche – con la coppia molare/molecolare di Gilles Deleuze e Felix Guattari, due autori che Rella legge in un'indimostrata continuità con Jacques Lacan, da una parte, e con lo stesso Foucault, dall'altra.

Rella battezza questa linea di pensiero *sinistra lacaniana*, qualificandola in termini di “ideologia della fuga, impero incondizionato del desiderio, negazione delle contraddizioni attraverso le quali si costituiscono i soggetti” e vi oppone il severo metodo dell'analisi freudiana (Id. 1977c):

C'è anche per Foucault qualcosa che sta 'prima di ogni cattura del sapere'? Qualcosa di eterogeneo al sapere? Qualcosa che lo sguardo non vede? Ritroviamo a questo punto il 'bianco' di Rivière, la follia. Il loro silenzio. Ma questo silenzio, questo non sapere, è probabilmente la 'naturalità' che è fuori da ogni discorso e da ogni dispositivo. Il 'desiderio' di Deleuze; il dio oscuro (o il "vecchio buon dio") di Lacan; il silenzio di Foucault (Rella 1977a, 14).

Naturalismo di Foucault, dunque. Malgrado tutto ciò, secondo Rella, si deve apprezzare l'attenzione che il filosofo francese dedica allo “statuto di ciò che *funziona* come una verità”, aprendo così un “campo problematico, critico” che “dice questa dimensione extra-cognitiva del sapere” (Rella 1977a, 15-16). In altri termini, bisogna riconoscere che la critica foucaultiana permette di misurare la ricerca sulle formazioni di sapere e di analizzarle ‘non in termini di progresso ma di scontro e intreccio di relazioni di potere’. Ma d'altra parte, continua Rella, il naturalismo di fondo della linea *desiderio-dio-silenzio* condanna l'analisi alla ripetizione infinita dei caratteri tipici di ogni microfisica del dominio:

Foucault non si pone cioè il problema della trasformazione di questi linguaggi in quanto trasformazione dei termini stessi della crisi [...]. Ed è proprio a questo punto che lo spazio aperto da Foucault si fa spazio regressivo (Rella 1977a, 16).

Si tratta a ben vedere della stessa, identica lettura proposta nel 1977 in un articolo firmato da Alberto Asor Rosa per “L'Unità”, giornale ufficiale del Partito Comunista Italiano (Asor Rosa 1977). Secondo Asor Rosa l'approccio di Foucault limita l'azione politica all'interno di lotte *frammentarie e locali*, ma ignora che al centro di tutte queste lotte c'è un potente sistema istituzionale che si chiama Stato. Qui sta il problema. Bisogna occupare le leve del comando dello Stato. Perché mai, si chiede Asor Rosa, “le masse, il popolo, il proletariato dovrebbero rinunciare a desiderare e a esercitare il potere (e la critica)?”. Posizione, questa, che

potremmo definire tipicamente trontiana, di certo congruente con l'ipotesi dell'*autonomia del politico*.

Massimo Cacciari, dal canto suo, pur condividendo la linea strategica dell'autonomia del politico, articola diversamente il discorso. E del resto l'autonomia del politico di Cacciari non ha mai coinciso perfettamente con quella di Mario Tronti. In particolare Cacciari scinde i due grandi campi individuati da Tronti. Il politico e il sociale sono sistemi di conflitto e crisi. Entrambi spezzati e contraddittori. Dal punto di vista di Cacciari, il limite più grave nelle analisi di Foucault non consiste tanto nel fatto che esse ignorino la centralità della sfera istituzionale, quanto piuttosto nel fatto che non la comprendano. Il problema dello Stato Moderno, dice Cacciari, resta oscuro al filosofo francese perché egli non dedica alcuna attenzione alle "differenze" che fratturano il piano burocratico in "tecniche e specializzazioni" inconciliabili e disarmoniche.

Vi è stata una crisi che ha segnato storicamente tutta una fase dello sviluppo e dello Stato contemporanei [...]. Il risultato è un sistema complesso di 'autonomie', del quale differenze-conflitti-contraddizioni non sono che 'altri nomi'. Esso subentra alla struttura omogenea e completa della *Rationalisierung* dialettica. Il politico è in questo universo. Non più sostanza o soggetto metafisico (Legge, *Logos*) – il suo linguaggio è *Da-sein* – e dunque intrinsecamente partecipe delle tecniche, specializzazioni, differenze, ma altresì della caducità-mortalità – del *Da-sein* (Cacciari 1977a, 58-59).

Foucault, secondo Cacciari, vede un potere "onni-avvolgente e onni-comprendivo". Ma nel processo corrente di razionalizzazione capitalistica non c'è più alcuna *Teoria Generale* da smantellare. Quindi: la decostruzione dell'ordine del discorso dominante, proposta da Foucault, è quantomeno tardiva se non ingenua. D'altra parte, invece, le pratiche e le teorie capitalistiche non pervengono più ad alcuna sintesi politica unitaria. Ecco il problema che Foucault ignora. Le forme del potere incarnano sistemi contraddittori contro i quali nulla può il "corpo mistico" di Foucault, o l'alterità assoluta, desiderante, rizomatica e proliferante di Deleuze e Guattari:

Noi ben lungi dall'affermare semplicemente l'estraneità del nostro discorso all'ideologia dell'Ascesi – affermiamo invece che ascesi e desiderio esprimono una stessa logica, vengono dallo stesso, identico grembo. Poiché entrambi parlano in nome della 'natura', sono Teoria del 'che cosa' è natura dell'individuo. Entrambi legiferano sulla sostanza naturale dell'individuo [...] e vedono nel capitalismo il tralignamento della 'origine' [...]. Come il Potere, il Sistema, rimangono *flatus vocis* finché non sono descritti 'in borghese', come pratiche, tecniche, come il Politico – così il Desiderio è *estremo naturalismo* finché non viene ad *ek-sistere* come sistema di bisogni in un sistema di produzione (Cacciari 1977a, 67).

Di nuovo: *naturalismo di Foucault*, dunque. Ma in fondo Cacciari sta qui opponendo due metodi che considera incompatibili: quello delle macchine desideranti e quello della *Krisis*. Epistemologia e politica, forme del discorso e pratiche del potere, innovazione del ciclo produttivo e produzione di soggettività: sono questi rimandi che devono essere colti per apprezzare la ricchezza della ricerca prodotta a cavallo del lungo sessantotto italiano.

Riprendiamo l'analisi. In Deleuze e Foucault, dice Cacciari, "il desiderio *gioca*" un gioco *autonomo e assoluto*. Mentre il pensiero della crisi sa che un *gioco* può dirsi tale solo in quanto è impiantato in un sistema di regole. Il linguaggio *parla* solo all'interno dei suoi stessi limiti. Tanto più che, sottolinea Cacciari, il linguaggio *non si inventa*, ma deriva da una storia:

Esso esprime il rapporto della parola, della pratica linguistica, con l'intero passato linguistico. Il senso della parola [...] va cercato in questo rapporto dell'atto linguistico con la storia del linguaggio da cui emerge, delle regole che l'hanno fin qui giocato (Cacciari 1977, 68).

A questo punto del testo Cacciari cita Negri, svelando così l'interlocutore reale della sua polemica: "è feticismo del gioco questo, come Negri ha rimproverato a *Krisis*? È esattamente l'opposto" (Cacciari 1977, 68). Il pensiero della crisi riesce a chiarire ciò che manca in Foucault e Deleuze (e Negri) perché si identifica con la lotta per il potere e si incarna nello *Stato dei conflitti* – genitivo da intendersi in senso tanto oggettivo quanto soggettivo. Sia chiaro: ciò non deriva certo da una libera scelta o da una qualche preferenza estetica. Si tratta di una necessità oggettiva: il Politico

abita ormai una forma burocratica totalizzante eppure non ordinata, che integra progressivamente ogni movimento soggettivo e *proprio perciò* concede ai conflitti una sostanza storica. Traduciamo: solo nell'integrazione alla *megamacchina* capitalistica si perviene a realtà. E d'altra parte: solo le azioni che sappiano riconoscersi e funzionare dentro al sistema codificato delle regole del Politico, solo le parole radicate in questo linguaggio, possono *trasformare* il gioco stesso: "la convenzione è implacabile" (*ivi*, 69), dice Cacciari. Nella razionalizzazione capitalistica la libertà è pratica di trasformazione interna al sistema.

La chiave di volta del pensiero di Massimo Cacciari si trova, come dovrebbe ormai esser chiaro, nel concetto di *limite*. Se per Negri questa idea definisce il fulcro attraverso il quale il formalismo si mostra infondato e quindi disponibile – quanto obbligato – a piegarsi sugli eventi storici, per Cacciari *il limite* è soglia fondamentale che, rovesciandosi in un potenziale spazio *mistico*, oppone i linguaggi del potere al *resto*, al mondo in quanto *spazio negativo*. La medesima tesi caratterizza *Krisis*, il volume del 1976, in cui si legge:

Il libro tratta di un limite: finché questo non è descritto con assoluta certezza – finché quindi non è descritto tutto ciò di cui si deve tacere – il senso dell'opera rimarrà equivoco [...]. Si tratta in realtà dell'opposto dello 'spirito' del sistema. La sua verità è tautologica, non deduttiva, non sintetica [...]. Qui si scopre che i limiti del mondo sono anche i limiti della logica. Qui il problema del *limite* è posto universalmente. Ma è appunto questo stesso il problema del 'mistico'. Il mistico non è l'esperienza del trascendente – *ma l'opposto* [...]. Il mistico è l'esperienza del mondo come tutto limitato [...], l'esperienza mondana radicale [...]. Nel mondo non possono più sussistere proposizioni di valore. La critica del soggetto fa parte integrante di questa impostazione [...]. Questa realtà, così definita, è formalizzabile. Ma questo processo di formalizzazione è lo stesso del 'mistico'. Esso procede soltanto in questi limiti [...]. Ma il mistico ha anche un'altra funzione, complementare e opposta [...]. Esso mostra l'ineffabile. Lo mostra – sa di non poterlo dire (Cacciari 1976, 93-96).

Riassumiamo, allora: all'accusa di inseguire l'impossibile parola della follia – celebrata secondo Rella e Cacciari nel *bianco* di *Pierre Rivière* – segue qui un *secondo silenzio*, quello del mistico che mostra il processo effettuale di

formalizzazione della realtà come processo infondato e convenzionale. Agisce allora la parola negativa, ineffabile riserva critica sulle forme di integrazione tecno-scientifica. Il potere, come il linguaggio, è convenzione, perciò esso è praticabile-trasformabile. Una saggezza, questa, cresciuta a lezione da Wittgenstein e opposta alle “prediche [...] che inventano nuovi linguaggi e con vuote cerimonie proclamano libera la propria impotenza” (Cacciari 1977, 69). Nella versione corretta e integrata, pubblicata l'anno dopo su “Aut Aut”, il significato politico di questi passaggi diventa esplicito:

Il potere è esercizio di discipline, ‘fabbrica di strategie’? Allora discutiamo di organizzazione, di partito politico, delle diverse tecniche dei diversi partiti [...]. Parliamo insomma di politica, in politico. Parliamo delle diverse autonomie che la compongono. Nessun mito dell'autonomia; non usiamo il termine come sinonimo di autosufficienza. La ‘autonomia’ non contiene nulla di particolarmente elevato o sublime. Essa indica il complesso di regole in trasformazione che permettono di giocare un gioco – essa indica i limiti di una tecnica. Il problema consiste nel vedere come funziona oggi il politico nei suoi limiti, con quali strumenti, con quale molteplicità di dialetti (Cacciari 1977b, 122).

Va notato a questo punto che, nel suo articolo foucaultiano, Negri aveva dedicato una lunga digressione all'incontro tra Sraffa e Wittgenstein. Entrambi, ricorda Negri, cercavano in fondo di identificare un “punto di trasformazione” all'interno della circolazione – economica per l'uno, linguistica per l'altro. Per entrambi si trattava di qualificare in senso innovativo la formula *produzione di merci attraverso merci* – o di segni attraverso segni – ovvero di ritrovare *la produzione all'interno della circolazione* (e ciò costituisce la più netta distinzione contro le derive reazionarie di ogni critica del neocapitalismo di tipo francofortese).

Ora – nota Negri – mentre per Wittgenstein, ogni possibilità di trasformazione è in crisi e le soluzioni proposte non lo soddisfano, perché un enorme peso di esperienza e di sofferenza le nega, Sraffa si produce in uno scherzo napoletano, un segno manuale di allusione, di disprezzo ‘fa le fiche’: ne chiede ironicamente la traduzione simbolica (Negri 2011, 202).

Sullo stesso piano, secondo Negri, si muove Foucault quando rimette in questione la nostra “volontà di verità” restituendo al discorso la sua natura di “evento”, scardinando così ogni “sovranità del significante” (v. Foucault 1970, 53). Come Sraffa e a differenza di Wittgenstein, Foucault non chiude la ricerca all'interno dei limiti mistici di un linguaggio infondato. L'unilateralità dei linguaggi formali, caratteristici dell'epoca della tecnica, viene messa piuttosto costantemente in pericolo dalle differenze soggettive:

Con Foucault noi potevamo dire: *l'essere umano non è caratterizzato da un certo rapporto con la verità, ma detiene, in quanto gli appartiene in proprio, di volta in volta offerta o nascosta, una verità* (Negri 2011, 199).

Il potere e gli intellettuali

Foucault politico, dunque, ma dietro Foucault è la storia irrisolta tra movimenti e partiti della sinistra italiana che si agita. Nel febbraio del 1978, come è già stato ricordato, Michel Foucault interviene su questo complesso dibattito, con una lunga intervista sul *potere*, pubblicata integralmente da “Aut Aut” (Foucault 1978a). Il 19 novembre dello stesso anno, “L'Espresso” riprende dei frammenti dell'intervista di Foucault – all'insaputa dell'autore – e li rimonta ad arte aggiungendovi un titolo altisonante: *Polemiche Furiose / Foucault e i comunisti italiani* (Id. 1978b). L'occhiello del titolo recita:

Massimo Cacciari ha accusato il maggior filosofo francese d'oggi di concepire il Potere in modo ingenuo, da “meccanicista” dell'Ottocento. Foucault reagisce accusando in blocco gli intellettuali del PCI: 1. di mentire sapendo di mentire; 2. di istituire dei processi ideologici truccati; 3. di concepire la verità a comodo del partito. Ecco la lite in anteprima (Foucault 1978b, 152).

Di fianco all'articolo ‘di Foucault’ appare poi una ‘risposta’ di Massimo Cacciari, dal titolo eloquente “E tu vedi carnefici dappertutto” (Cacciari 1978a). Cacciari ricusa buona parte degli argomenti utilizzati nel seminario allo luav e tuttavia conferma il sottointeso: da una parte sta il *cattivo maestro* (francese) dei gruppi extraparlamentari, dall'altra il filosofo del PCI. Certo potremmo dire che l'operazione de “L'Espresso” si iscrive perfettamente nella lunga e ininterrotta tradizione di pessimo

giornalismo del quale il periodico fa parte. Tuttavia l'episodio è talmente volgare che lo stesso Foucault decide di rispondere, ma rivolgendosi direttamente, con una lettera a "L'Unità" (Foucault 1978c), al Partito Comunista Italiano.

Nel suo breve intervento Foucault stigmatizza il carattere di "messinscena" scientificamente "fabbricata" da "L'Espresso" per una polemica miserabile. Il periodico italiano, dice Foucault, ha deciso di illustrare gli argomenti e i ragionamenti esposti su "Aut Aut" come se fossero "un attacco deliberato contro la cultura italiana e contro gli intellettuali del PCI in particolare". Per farlo, tuttavia, è stato necessario non solo "manipolare" il testo dell'intervista, ma addirittura "prendere l'iniziativa d'aggiungervi un'allusione a Massimo Cacciari, allusione che non ho mai fatto per la semplice ragione che non conosco i lavori di Massimo Cacciari". In effetti, nella lunga intervista di "Aut Aut", Foucault non menziona mai il nome di Cacciari. Anche se, d'altro canto, risponde punto per punto alle medesime critiche che gli erano state mosse nel seminario allo luav, attribuendole ad "alcuni comunisti" (Foucault 1978a, 3).

Quali argomenti aveva usato Michel Foucault nella sua lunga intervista su "Aut Aut"? Innanzitutto, egli aveva contestato ogni sovrapposizione semplicistica tra la sua analitica dei poteri, la filosofia di Gilles Deleuze e Felix Guattari e la "teoria dei bisogni radicali". Si tratta di pura confusione, dice Foucault, tra temi e strategie teoriche differenti. Una confusione tuttavia evidentemente funzionale a costruire una "enorme falsificazione di ciò che faccio. Credo si possa affermare in tutta serenità che, tra ciò che mi si attribuisce e ciò che ho detto, non v'è praticamente alcun rapporto".

Smontata la semplificazione, il resto delle critiche avanzate da Rella, Asor Rosa e Cacciari, non tenevano più; scrive Foucault:

Mi si attribuisce ad esempio una concezione naturalista del desiderio. In questo caso c'è da torcersi dalle risate [...]. Ogni lettore onesto, leggendo ciò che essi mi attribuiscono e ciò che io ho scritto, si renderà conto che non sono altro che menzogne (Foucault 1978c).

Stessa considerazione per quanto riguarda l'idea di una "metafisica del Potere, con una P maiuscola" - e quindi, di un conseguente "dualismo nel

conflitto tra questo potere e delle resistenze mute”: questo genere di discorso, sottolinea Foucault, va attribuito piuttosto a coloro che concentrano le loro riflessioni “esclusivamente sul piano delle istituzioni e della legge”. L'analisi delle tecniche istituzionali “non rappresenta che una parte del problema che voglio trattare; l'altro aspetto è quello delle resistenze”. Nessuna metafisica del potere, dunque, e nessuna celebrazione dello *spazio bianco* della follia o del desiderio. Piuttosto: un'analisi delle lotte all'interno delle quali si giocano i rapporti di potere e di sapere.

Perché allora non confrontarsi su questi nodi? Non si tratta, sia chiaro, di negare le differenze che ci sono e che sono assolutamente profonde. Peraltro, aggiunge Foucault, esse si fondano su due concezioni totalmente diverse dell'impegno politico degli intellettuali. Su questo punto, Foucault aveva concluso la sua intervista per “Aut Aut”:

Qui credo si debba fare intervenire il problema della funzione dell'intellettuale. È certamente vero che io mi rifiuto – quando scrivo un libro – di assumere una posizione profetica che consiste a dire alla gente: *ecco cosa dovete fare*; o ancora: *questo è bene e questo no*. Io mi limito a dir loro: ecco come, grosso modo, mi pare che le cose siano andate, e provo a farlo in modo tale che delle vie d'attacco siano tracciate. Ma facendo ciò non obbligo nessuno ad attaccare. Quando decido di lanciarmi in una serie di azioni si tratta di una decisione che mi riguarda personalmente, ed in tal senso io penso che l'azione politica appartiene a un tipo di intervento totalmente differente da questi interventi scritti o libreschi. L'azione politica è un problema di gruppi di persone, di impegno personale e fisico. Non si è certo radicali perché pronunciamo alcune formule, no. La radicalità è fisica, la radicalità riguarda l'esistenza. Allora, per tornare ai comunisti, direi che di una tale radicalità essi sono sprovvisti (Foucault 1978, 11).

Lo specialista della *crisi* – alla Tronti, Cacciari, Asor Rosa, Tafuri – non pensa forse di esser profeta, ma certamente si sogna *consigliere del Principe*: lavora solo sui punti alti del sistema istituzionale, cerca di programmarne le innovazioni articolando lo scarto che separa *sempre* il reale – il corpo storico-sociale – dalle formalizzazioni del sapere tecnico-scientifico. Mentre *l'intellettuale specifico* di Foucault, ragionando a partire da segmenti limitati della vita sociale e a partire da lotte situate,

decostruisce esattamente questo *residuo di universalità* al quale le figure della scienza e della tecnocrazia aspirano. Durante il lungo sessantotto italiano, come ancora oggi. *Simplex sigillum veri*.

Bibliografia

Artières et al. 2010

P. Artières, J. Bert, P. Lascoumes, P. Michon, L. Paltrinieri, J. Revel, J.C. Zancarini, *Surveiller et punir de Michel Foucault. Regardes critiques 1975-1979*, Caen 2010.

Asor Rosa 1977

A. Asor Rosa, *C'è anche una fisica del potere*, "L'Unità" (26 ottobre 1977).

Cacciari, Rella, Tafuri, Teysot 1977

M. Cacciari, F. Rella, M. Tafuri, G. Teysot, *Il dispositivo Foucault*, Venezia 1977.

Cacciari 1976

M. Cacciari, *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Milano 1976.

Cacciari 1977a

M. Cacciari, *Il problema del politico in Deleuze e Foucault (sul pensiero di autonomia e di gioco)*, in M. Cacciari M., F. Rella, M., Tafuri, G. Teysot (a cura di), *Il dispositivo Foucault*, Venezia 1977, 57-69.

Cacciari 1977b

M. Cacciari, *Razionalità e irrazionalità nella critica del politico in Deleuze e Foucault*, in P.A. Rovatti, M.G. Meriggi, F. Stame, P. Gambazzi, G. Jervis, A. Vigorelli, G. Grossi, L. Melandri, B. Frabotta, M. Fraire, F. Fortini, G. Vattimo, G. Comolli, A. Prete, F. Rella, F. Fistetti, M. Cacciari (a cura di), *Irrazionalismo e nuove forme di razionalità*, numero speciale di "Aut Aut" 161 (1977), 119-133.

Cacciari 1978a

M. Cacciari, *E tu vedi dei carnefici dappertutto*, "L'Espresso" 46 (1978), 152.

Chignola 2011

S. Chignola, *Une rencontre manquée ou seulement différée: L'Italie*, in P. Artières, J.F. Bert, F. Gros, J. Revel (a cura di), *Cahier de l'Herme. Michel Foucault*, Paris 2011, 244-250.

Colucci 2011

M. Colucci, *Quelle psychiatrie après Foucault?*, in P. Artières, J.F. Bert, F. Gros, J. Revel, *Cahier de l'Herme. Michel Foucault*, Paris 2011, 300-301.

Derrida [1967] 1971

J. Derrida, *Cogito e storia della follia*, in Id. *La scrittura e la differenza*, Torino [1967] 1971, 39-80.

De Michelis 2014

M. De Michelis, *Manfredo Tafuri e a morte da arquitetura*, conferenza pronunciata a San Paolo (Brasile) il 24 febbraio 2014.

Foucault [1967] 2001

M. Foucault, *Des espaces autres*, in Id. (éd.), *Dit et écrits*, II, Paris [1967] 2001, 1571-1581.

Foucault 1970

M. Foucault, *L'Ordre du discours : Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, Paris, 1971 (tr. it. *L'ordine del discorso*, Torino, 1972).

Foucault [1971] 1972

M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, "Il Verri" 39-40 (1972), 83-104.

Foucault [1976] 1976

M. Foucault, *Io Pierre Rivière, avendo sgozzato mia madre, mia sorella e mio fratello... Un caso di parricidio nel XIX secolo*, Torino 1976.

Foucault [1976] 2001

M. Foucault, *La politique de la santé au XVIII siècle*, in Id. (éd.), *Dit et écrits*, vol. II, Paris [1976] 2001, 13-27.

Foucault 1977a

M. Foucault, *Microfisica del potere. Interventi politici*, Torino, 1977.

Foucault 1977b

Marx ne fait pas de la lutte de classe une rivalité pour le pouvoir. Entretien avec Michel Foucault, luglio 1977, Archives IMEC, disponibile on-line su questionmarx.typepad.fr.

Foucault 1978a

M. Foucault, *Precisazioni sul potere. Risposta ad alcuni critici*, "Aut Aut" 167-168 (1978), 3-11.

Foucault 1978b

M. Foucault, *Retrogrado! Prepotenti! Piagnone! Gulaghisti!. Polemiche furiose/ Foucault e i comunisti italiani*, "L'Espresso" 46 (1978), 152-156.

Foucault 1978c

M. Foucault, *Lettera a L'Unità*, "L'Unità" (1 dicembre 1978).

Foucault 2001

M. Foucault, *Dit et écrits*, I, II, Paris 2001.

Gargani 1979

A. Gargani (a cura di), *Crisi della ragione. Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umane*, Torino 1979.

Ginzburg 1976

C. Ginzburg, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Torino 1976.

Henninger 2000

P. Henninger, *One portrait of Tafuri: Interview with Georges Teyssot*, in *Being Manfredo Tafuri*, "Any" 25-26 (2000), 10-15.

Negri 1977

T. Negri, *Simplex sigillum veri. Per la discussione di Krisis e di Bisogni e teoria marxista*, "Aut Aut" 155-156 (1977), 180-195.

Negri 1978

T. Negri, *Sul metodo della critica della politica*, "Aut Aut" 167-168 (1978), 197-212.

Negri 2011

T. Negri, *Quand et comment j'ai lu Foucault*, in P. Artières, J.F. Bert, F. Gros, J. Revel, *Cahier de l'Herme. Michel Foucault*, Paris 2011, 199-208.

Rella 1977a

F. Rella, *Introduzione* a M. Cacciari, F. Rella, M. Tafuri, G. Teyssot, *Il dispositivo Foucault*, Venezia 1977, 7-22.

Rella 1977b

F. Rella, *Un'economia politica del corpo*, in M. Cacciari, F. Rella, M. Tafuri, G. Teyssot, *Il dispositivo Foucault*, Venezia 1977, 47-56.

Rella 1977c

F. Rella (a cura di), *La critica freudiana*, Milano 1977.

Revel 2012

J. Revel, *Le Moment Historiographique*, in L. Girard (a cura di), *Michel Foucault. Lire l'œuvre*, Grenoble 2012, 83-97.

Rovatti e altri 1977

P.A. Rovatti, M.G. Meriggi, F. Stame, P. Gambazzi, G. Jervis, A. Vigorelli, G. Grossi, L. Melandri, B. Frabotta, M. Fraire, F. Fortini, G. Vattimo, G. Comolli, A. Prete, F. Rella, F. Fistetti, M. Cacciari, *Irrazionalismo e nuove forme di razionalità*, numero speciale di "Aut Aut" 161 (1977).

Sherer 1995

D. Sherer, *Tafuri's Renaissance: Architecture, Representation, Transgression*, in "Assemblage" 28 (1995), 34-45.

Tafuri 1968

M. Tafuri, *Teorie e storia dell'architettura*, Roma-Bari 1968.

Tafuri 1977

M. Tafuri, *Lettura del testo e pratiche discorsive*, in M. Cacciari, F. Rella, M. Tafuri, G. Teyssot, *Il dispositivo Foucault*, Venezia 1977, 37-46.

Tafuri 1980

M. Tafuri, *Il progetto storico*, in M. Tafuri, *La Sfera e il Labirinto. Avanguardie e Architettura da Piranesi agli anni '70*, Torino 1980, 3-32.

Teyssot 1977

G. Teyssot, *Eterotopie e storia degli spazi*, in M. Cacciari, F. Rella, M. Tafuri, G. Teyssot, *Il dispositivo Foucault*, Venezia 1977, 21-35.

Trombadori 1980

D. Trombadori, *Conversazione con Michel Foucault*, "Il Contributo" 1 (1980), 23-84.

Tronti 1977

M. Tronti, *Sull'Autonomia del politico*, Milano 1977.

Veyne 1978

P. Veyne, *Foucault révolutionne l'histoire*, Paris 1978.

Vidler 2000

A. Vidler, *Desenchanted Histories: The Legacy of Manfredo Tafuri*, in *Being Manfredo Tafuri*, "Any" 25-26 (2000), 29-35.

Virno 1980

P. Virno, *Home Sweet Home*, "Metropoli" 2 (aprile 1980), 50-54.

English abstract

The essay reconstructs the meeting *The Foucault device*, organized by Georges Teyssot, promoted by Manfredo Tafuri, with the participation of Massimo Cacciari and Franco Rella. At its core, the debate on intellectuals and power and Michel Foucault's thought and work. The consequences of the contrast enacted since then towards the French philosopher's ideas on Italian culture in 1970s and 1980s are analyzed following Toni Negri's observations on Foucault.



pdf realizzato da Associazione Engramma
e da Centro studi classicA luav
Venezia • novembre 2019

www.engramma.org



la rivista di **engramma**
maggio/ giugno **2018**
156 • Il 68 che verrà

Editoriale

Monica Centanni, Fernanda De Maio, Michela Maguolo

Il 68 che verrà. Saggio corale

Seminario Mnemosyne, coordinato da Monica Centanni e Peppe Nanni

InDecorosa Mente

Barbara Biscotti, Anna Fressola e Nicolò Zanatta

Iuav 68. Labirinto politico

Seminario Mnemosyne, coordinato da Michela Maguolo e Roberto Masiero

A est del 68. Rivoluzione antiautoritaria a ritmo di città

Fernanda De Maio

Il dispositivo Foucault

Marco Assennato

Mai 68 n'a pas eu lieu

Gilles Deleuze e Félix Guattari, traduzione di Vincenzo Bellizzi

G comme 'gauche'

Gilles Deleuze

Il 68 che verrà... è già avvenuto

Roberto Masiero

Un movimento anti-autoritario a dimensione internazionale

Marco Boato

Il futuro del Sessantotto

Antonio Benci