

Effetti della Ragione La Ragione critica di Adorno e Foucault

STEFANO BERNI
Università di Firenze

Negli ultimi anni della sua vita, Foucault aveva riconosciuto di lavorare intorno ai problemi lasciati in eredità da Nietzsche e Adorno.

Partendo da alcune «parole chiave» come Ragione, etica e libertà, il saggio cerca di mostrare la continuità e la discontinuità del pensiero foucaultiano in relazione a quello di Adorno.

Parole chiave: Potere, Etica, Libertà, Ragione, Soggetto, Governamentalità, Resistenza, Corpo.

Abstract: During last years of his life Foucault recognized to work around the problems inherited by Nietzsche and Adorno.

The essay wants to demonstrate by working some «key-words», such as reason, ethics and freedom, the continuity and discontinuity of Foucault's thought in relationship to Adorno's.

Key words: Power, Ethics, Freedom, Reason, Subject, Government, Resistance, Body.

Ragione

Inizialmente Foucault aveva sostenuto, ne *La Storia della follia*, la scissione che la ragione è (quasi dialetticamente) capace di compiere per affermarsi meglio, dalla sragione, cioè da quella serie di comportamenti, abitudini, che, apparendo diversi da un processo di normalizzazione, potevano creare delle condizioni perturbative alla società. Non è un caso che Foucault partisse con la sua analisi nel momento in cui Cartesio pone il soggetto metafisico e, nel contempo, si rafforzavano gli stati nazionali.

Questo stretto rapporto tra individualismo, razionalismo e nazionalismo, che convergeva quando gli individui si assestarono sul territorio e si richiedeva la necessità di un controllo sociale e di leggi atte a regolare il loro comportamento, viene ancora più sviluppato da Foucault in *Sorvegliare e punire*, dove si rivelano i meccanismi, le tecnologie, le pratiche di un potere alle prese con gli individui e i loro corpi affinché siano addestrati, marchiati, identificati, riconosciuti. «Lo studio della razionalità e delle pratiche di governo appare così in Foucault come punto di approdo di un lungo percorso.»¹ Da un lato, con governo, si denota uno Stato il quale intende controllare i cittadini, dall'altro, l'individuo esercita su se stesso delle pratiche di governo che lo convincono in ultima analisi di essere libero e non assoggettato. Anche presso i Greci si riconosceva questa doppia idea di governamentalità (governamentalité): ad esempio nella *Repubblica* di Platone o nella *Politica* di Aristotele, un buon cittadino e un buon capo sono coloro che riescono a governare e a controllare le proprie passioni. Chi non è capace di temperare se stesso non può pretendere di esercitare un potere sugli altri, sia in veste di monarca, sia in veste di capo di famiglia, sia come proprietario di schiavi.

1 PASQUINO, P., «Foucault. La problematica del governo e della veridizione». In *Effetto Foucault*, Milano, Feltrinelli, 1986, p. 51. E' dietro il suggerimento di Pasquino che si traduce governamentalità e non governabilità per rendere più evidente il nesso tra governo e cultura così come è stato inteso da Foucault.

La ridefinizione dell'idea di ragione e di potere in base a quella di governo consente a Foucault una maggiore libertà di manovra e forse evita fraintendimenti sull'idea stessa di ragione, troppo pervasiva ma anche troppo contaminata da molteplici definizioni.

Anche Adorno, criticando Kant ne *La dialettica negativa*, mette bene in rilievo l'ambivalenza del termine ragione: per Kant la ragione è da un lato, distinta dal pensiero, la forma pura della soggettività, dall'altro, quintessenza di validità oggettiva, modello di ogni oggettività.² Kant pretende di salvaguardare la ragione soggettiva (libera) che deve ubbidire alla ragione oggettiva (libera anch'essa perché, pur coincidendo col dovere categorico, appare una scelta consequenziale della ragione). Lo Stato è così confermato dai cittadini attraverso un gesto razionale.

La critica all'identità di universale e particolare di Adorno trova conforto nell'analisi foucaultiana di governamentalità legittimando la quale si concorre a promuovere una normalizzazione e omologazione degli individui.

Anziché partire da una critica sociologica e filosofica come quella adorniana, Foucault preferisce svelare le tecniche concrete, quotidiane che il soggetto è indotto a svolgere. Non si tratta di fare il processo alla ragione: semmai si tratta di decostruire «la nostra stessa storia», di vedere come siamo rimasti intrappolati. Foucault riconosce qui di lavorare sulle tracce segnate dai francofortesi: «essi hanno posto problemi attorno ai quali ancora ci si affatica, tra gli altri quello degli effetti di potere connessi a una razionalità che si è definita storicamente, geograficamente, nell'Occidente a partire dal XVI secolo in poi».³

Diversamente dai francofortesi, che mostravano l'ambivalenza del termine ragione a partire dall'illuminismo, Foucault propone di esaminare non il concetto di razionalizzazione in senso generale, ma di seguire diverse razionalità specifiche. Invece di seguire la razionalità interna al potere, Foucault preferisce mostrare «l'antagonismo delle strategie». Certamente i meccanismi di assoggettamento non possono essere studiati al di fuori del loro rapporto con i meccanismi di sfruttamento e dominio, tuttavia è possibile analizzare la vita quotidiana che «caratterizza l'individuo, lo segue nella sua individualità, lo fissa alla sua identità, gli impone una legge che egli deve riconoscere e che gli altri devono riconoscere in lui».⁴

Anche per Adorno non tutto è riconducibile alla *ratio*: vi è l'oggetto, il non concettuale, il non identico, la natura che debordano i limiti segnati dalla ragione stessa e che Kant aveva in qualche modo tentato di soggiogare. La ragione si deforma quando, nel tentativo di padroneggiare, controllare e sistematizzare, cede a una tentazione paranoica di dominio. La nostra attuale società sarebbe per Adorno già illuminismo rovesciato, mito, irrazionalità mascherata, patologia ammantata di normalità. L'autodisciplina, che il soggetto deve porsi per dominare se stesso, deriva, secondo Adorno, dal controllo delle pulsioni sadico-anali in cui l'estrema dovizia di ordine e pulizia razionalizzano il piacere: ma questo è appunto la norma. «Il sistema allucinatorio diventa norma razionale nel mondo, e la deviazione nevrosi».⁵ Ciò che Adorno mostra nel campo della psicologia sociale Foucault sembra mostrarlo in campo storico. Con l'illuminismo partirebbe un'ossessione dell'ordine, della disciplina, dell'organizzazione, del governo, della polizia, dell'economia, della rappresentazione; tutti concetti che andrebbero interrelati e connessi entro lo stesso quadro di riferimento che potremmo definire col termine più astratto di ragione. Sade, scrivendo proprio nel

2 ADORNO, W., *Dialettica negativa*, Torino, Einaudi, 1982, p. 210.

3 TROMBADORI, D., *Colloqui con Foucault*, Salerno, Cooperativa editrice, 1981, p. 64.

4 FOUCAULT, M., «La questione del soggetto», in *Aut aut*, 1985, p. 7.

5 HORKHEIMER, M.; ADORNO, W., *Dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1966, p. 201.

periodo in cui la norma e l'ordine decidono di imperare, mostra la paradossalità del modello razionale. Ne *Le centoventi giornate di Sodoma* tutti devono seguire gli ordini più licenziosi e chi trasgredisce fa penitenza. Il piacere, sostiene Adorno (diversamente da Freud), non sarebbe neanche più una «libido regredita», ma già piacere razionalizzato e sublimato. Per dirla con Foucault, il piacere si connetterebbe col potere divenendo esso stesso piacere. Ecco quindi l'interesse sia di Adorno sia di Foucault per la figura di Sade. Egli avrebbe indicato proprio la connessione e la stretta parentela tra piacere e potere e già mostrato l'ambiguità di fondo della ragione.

Il governo di sé proposto da Foucault era già stato delineato dunque da Adorno. La ragione, attraverso l'ordine, interviene a prescrivere al soggetto le forme con cui deve forgiare se stesso. Il dominio di sé è appunto la capacità di controllare le proprie passioni, come aveva già sostenuto Kant. Ripetendo le sue parole, Adorno e Horkheimer scrivono: «La virtù in quanto è fondata sulla libertà interiore, contiene per gli uomini anche un precetto affermativo, che è quello di ridurre sotto il proprio potere (il potere della ragione) tutte le proprie facoltà e inclinazioni, e cioè quello del dominio su di sé, che si aggiunge al divieto di lasciarsi dominare dai propri sentimenti e dalle proprie inclinazioni: poiché se la ragione non prende in mano le redini del governo, sono quelli a spadroneggiare sull'uomo.»⁶

ETICA

A conclusione del suo secondo libro sulla storia della sessualità, *L'uso dei piaceri*, Foucault sostiene che «una storia dell'etica intesa come elaborazione di una forma di rapporto con se stessi...permette all'individuo di costituirsi come soggetto di una condotta morale».⁷ Ciò che apparirebbe nei Greci rispetto al cristianesimo sarebbe una maggiore attenzione per la corporeità, per il presente, per il sociale, per il rapporto con se stessi e con gli altri. Foucault lo riconosce esplicitamente nell'intervista rilasciata a Dreyfus e Rabinow intitolata per l'appunto *Sulla genealogia dell'etica*: «Mi chiedo se il nostro problema oggi non sia in qualche modo simile al loro, dal momento che la maggior parte di noi non crede più che l'etica possa essere fondata sulla religione, e dato che non vogliamo un sistema legale che interferisca con la nostra vita privata, morale e personale.»⁸ Foucault vuole proporre una nuova etica per certi versi somigliante a quella dei Greci. Essa, piuttosto che ricercare delle regole di condotta imposte obbligatoriamente da un Dio-padre e praticare una conoscenza di sé volta esclusivamente alla ricerca e al sacrificio in funzione di un al di là, rivolge i suoi interessi all'uomo. L'etica greca ricerca una «scelta di esistenza compiuta dall'individuo stesso». Essa assomiglierebbe all'arte per la sua capacità trasformativa e metamorfica. Sostiene Foucault: «Perché la vita di tutti gli individui non potrebbe diventare un'opera d'arte?»

Tra la greicità e il cristianesimo è avvenuto un capovolgimento, un rovesciamento. «Esso si è prodotto quando il cristianesimo ha sostituito l'idea di un sé, al quale si doveva rinunciare...all'idea di un sé che doveva essere creato come opera d'arte.»⁹ Il progetto di una nuova etica diversa da quella «stoico-cristiana-kantiana», che recuperasse per certi versi l'etica greca, era già stata tentata da Nietzsche. Anche Adorno, seguendo lo stesso Nietzsche, aveva sottolineato come arte e pensiero contribuiscano a un'etica scevra da ogni morale imposta dogmaticamente. La ragione critica

6 *ivi*, p. 101.

7 FOUCAULT, M., *L'uso dei piaceri*, Milano, Feltrinelli, 1984, p. 251.

8 DREYFUS, H., RABINOW, P., *La ricerca di Foucault*, Firenze, Ponte alle grazie, 1989, p. 359.

9 *ivi*, p. 274.

dovrebbe permettere una liberazione dell'uomo dai condizionamenti di un'etica che si impone come dovere.

Diversamente dalla Scuola di Francoforte Foucault non ha mai voluto parlare di una liberazione forse per paura di ricadere in un altro dogmatismo. O forse, avrebbe aggiunto: di che e da che cosa occorrerebbe liberarsi? E, soprattutto, che cosa liberare? Probabilmente per Foucault non si dà qualcosa da liberare. Parlare di un sé come ne ha parlato Foucault significa negare, non soltanto l'idea di un soggetto di tipo cartesiano e kantiano, ma anche freudiano. L'inconscio non è più rilevante nella problematica foucaultiana. Non si darebbe un'istintualità repressa, né un coacervo di passioni più o meno rimosse. Si può anzi dire che l'inconscio, prima ancora di essere un'invenzione freudiana, sarebbe stata un'invenzione cristiana. Foucault, proponendo un sé tutto trasparente, creativo, intenzionale, tenta di fare a meno dell'ipotesi freudiana. Il sé guida la condotta, il comportamento conducendo a una attenzione verso se stesso, a «una cura di sé», e non a «una conoscenza di se stessi». Questa ipotesi, seppure affascinante, e che Foucault ricava dalle analisi della Grecia antica, rivolta al presente solleva delle questioni cruciali. Se il sé mostrato da Foucault viene posto non tanto come ciò che è stato, ma come ciò che è, o che dovrebbe essere, ci si deve domandare come fare ad affrancarsi dalla tradizione cristiana in cui si è immersi. Conseguentemente, se questa fosse veramente l'intenzione foucaultiana, si dovrebbe rilevare che, così facendo, lui propone in ultima analisi un comportamento alternativo a quello presente, delineando un modello che si era sempre rifiutato di proporre in quanto sarebbe apparso come un discorso utopico. Sono note le sue critiche all'utopia.

Anche Mc Carty ha insistito nel mostrare come Foucault abbia proposto nel Moderno un «self-invention» citando una sua frase: «Modern man, for Baudelaire, is not the man who goes off to discover himself, his secrets, his hidden truth; he is the man who tries to invent himself.»¹⁰ La critica che si potrebbe muovere a Foucault è di dimenticare la tradizione sociale, la dominazione, che non permettono la tranquilla invenzione di sé. Sarebbe possibile oggi ricreare le condizioni di vita estetica, di «vita bella» analizzate da Foucault presso i greci, senza aver scavato a fondo le radici cristiane, senza la capacità di distruggere i sensi di colpa o di vergogna che ancora presenziano all'interno del soggetto moderno? Se, come sembra, dietro il pensiero foucaultiano e adorniano vi sta in primo luogo l'insegnamento nietzschiano, allora appare evidente che non è tanto una vita estetica come ricerca del bello che si deve riproporre; né un'etica, se per questa si deve intendere una precettistica di leggi o costumi; quanto un soggetto capace, prima ancora di creare se stesso, di criticare se stesso, di distruggere se stesso, ovvero di rivedere quella particolare tradizione «cristiana-calvinistica-kantiana» che lo attraversa. In questa precisa direzione si muoveva Adorno nella *Dialettica negativa* e lo stesso Foucault in «Che cos'è l'illuminismo?».

LIBERTÀ

Al fondo della filosofia foucaultiana più di un commentatore ha avvertito la presenza implicita di un'idea (anarchica) di libertà. Più volte Foucault ha fatto appello a una libertà come distanziamento dalla società, come quando ad esempio, concludeva l'introduzione a *L'archeologia del sapere* scrivendo: «non domandatemi chi sono e non chiedetemi di restare lo stesso: è una morale da stato civile: regna sui nostri documenti. Ci lasci almeno liberi quando si tratta di scrivere».¹¹

10 McCARTY, T., *Ideals and illusions. On reconstruction and deconstruction in contemporary critical theory*. Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1991, p. 70.

11 FOUCAULT, M., *L'archeologia del sapere*, Milano, Rizzoli, 1971, p. 25.

In altri casi ha mostrato tacitamente che all'opposto del potere vincente e vigente vi sarebbero forme alternative di resistenza che andrebbero salvaguardate. Un termine poi molto usato da Foucault è stato quello di «affrancamento». Solo negli ultimi tempi egli appariva sempre più cinico di fronte a una presunta liberazione e la chiusura de *La volontà di sapere* è certo eloquente: «ironia di questo dispositivo: ci fa credere che ne va della nostra liberazione».

Occorre subito precisare che Foucault non ha mai esplicitamente scritto niente sul concetto di libertà; ma la difesa del soggetto, la proposta di un'etica alternativa che andava sviluppando sulla scia di Nietzsche e Adorno sembra confermare l'impressione che forgiasse una soggettività nuova più creativa, trasformativa e dunque in ultima analisi capace di liberarsi da certe costrizioni che il potere impone ai soggetti. Anche quando aveva decretato una fine prossima per l'uomo ne *Le parole e le cose* lo aveva fatto più per trasporto retorico, rivolgendosi piuttosto al Soggetto inteso classicamente. Invece, il nuovo tipo di soggettività che prevedeva, si lega indissolubilmente con l'idea di libertà. Qui libertà significa non tanto e non solo, parafrasando Kafka, e sulla scorta dell'insegnamento di Blanchot, libertà della scrittura; piuttosto la libertà in Foucault, come in Nietzsche e in Adorno, consiste in un arretramento, in uno scarto, in una resistenza rispetto al mero esistente. Etica e libertà andrebbero quasi ad assumere una posizione corrispondente e sinergica.

E' evidente che per etica e libertà non si deve intendere ciò che era stato delineato da Kant: una norma moralmente imposta da un soggetto astrattamente autonomo. Semmai, al contrario, in Foucault e in Adorno (come in Nietzsche) si dà *in primis* una libertà negativa, una libertà da e non di. La libertà non deriva dalla ragione, come in Kant, ma dalla corporeità. Siamo agli antipodi del progetto kantiano e tuttavia con ciò non si abbandona l'illuminismo come progetto di miglioramento delle condizioni dell'uomo né si vuole uscire da una filosofia del soggetto, come è apparso ad Habermas; si tratta di depotenziare la ragione rivalutando la corporeità così come Nietzsche e Adorno avevano provato a fare. Una buona ragione non reprime sotto di sé la corporeità, ma si dispone a servirla meglio. In altri termini si rovescia il rapporto di potere tra ragione e corpo. In Kant è la ragione che domina asservendo la corporeità; in Nietzsche, Foucault e Adorno è la ragione che serve le ragioni del corpo.

Rajchman, più di ogni altro tra i commentatori di Foucault, insiste sulla presenza di un'idea di libertà che viene giustamente accostata alla sua etica scettica. Se lui «mette in questione l'ovvietà autoevidente di una forma di esperienza, conoscenza o potere, è per renderla disponibile per i nostri fini, per aprire nuove possibilità al pensare o all'agire. E' questa libertà che costituisce il principio etico dello scetticismo foucaultiano».¹² A parere di Rajchman, Foucault suppone una libertà che non risiede tanto nella scoperta di sé, quanto «in un costante sforzo per disimpegnarsi e reinventarsi».¹³ La libertà in Foucault risiede dunque nello sforzo stesso del soggetto di inventarsi, di creare il proprio sé, ma anche di pensare un pensiero che pensa anche contro se stesso. Lo stesso tipo di libertà espressa da Adorno.

Adorno si interroga esplicitamente sul concetto di libertà, apparentemente in modo molto accademico, ne *La dialettica negativa*, smontando e decostruendo il carattere affermativo del concetto di libertà così come appare in Kant. Non esporremo qui i vari passaggi di Adorno, che colpisce al cuore l'idea di libertà presente non soltanto in Kant, ma in tutto il liberalismo moderno, mostrandone le contraddizioni, i dogmatismi e le coperture ideologiche. Egli colpisce il formalismo dell'etica kantiana, il formalismo della ragione che si basa su un'idea di libertà la quale si identifica

12 RAJCHMAN, J., *La libertà della filosofia*, Roma, Armando, 1987, p. 10.

13 *ivi*, p. 50.

col dovere incondizionato, la legge e la volontà, dimenticando sotto di sé l'esperienza. Kant pone in secondo ordine la corporeità e la natura relegandole al di sotto della ragione soggettiva. «Ciò che non vi si piega, tutta l'eredità del momento naturale prelogico, diventa immediatamente cattivo, astratto».¹⁴ Seppure per opposizione rispetto a Kant, Adorno pensa alla libertà in modo diametralmente opposto: anziché libertà come ragione, la libertà intesa da Adorno perviene a un riconoscimento della natura interna. Kant riconosceva l'antinomia di proporre la libertà come responsabilità morale, come dovere, ma la pone, per così dire, surrettiziamente. «Kant esige la libertà e la impedisce».¹⁵ Egli insiste sulla possibilità della libertà come ragione, laddove per Adorno la libertà è necessità intesa come natura. La ragione deve intervenire non tanto per fornire precetti definitivi, ma per riconoscere quelle condizioni che appartengono al dominio stesso per liberarsene. Come per Foucault, anche per Adorno «la libertà diventa concreta di fronte alle forme variabili della repressione: nella resistenza ad esse.»¹⁶ Diversamente, la libertà, ponendosi come effettivamente compiuta, legittima l'illibertà, il dominio.

In tal senso chi critica l'illuminismo perché sarebbe un progetto incompiuto, gli rende, al contrario, giustizia. Il vero illuminista è colui il quale lascia aperta la possibilità dell'utopia. Come scrive Foucault: «coloro i quali vogliono conservare intatta l'eredità dell'*aufklärung* compiono il più commovente dei tradimenti.»¹⁷ Parafrasando Nietzsche si potrebbe aggiungere che è veramente attuale e moderno soltanto l'inattuale, cioè colui il quale si dispone a mutare, ad essere critico del proprio tempo. In Kant invece i concetti che accompagnano la libertà: legge, rispetto, dovere, sono tutti costrittivi. La libertà è piuttosto obbedienza. «La sua esplicita concezione produce quel timore dell'anarchia, che poi persuade la coscienza borghese alla liquidazione della propria libertà».¹⁸ Kant di fatto liquida la libertà perché la assorbe nel dovere incondizionato per costruire una morale autonoma che nega l'eteronomia conducendo alla conciliazione che è alla base del conformismo e della dominazione. Si crede di essere liberi ma non lo si è mai stati. «Il processo di ipostatizzazione dell'individuo, funzione della società di scambio, culmina nella sua eliminazione mediante integrazione».¹⁹ L'idea di libertà copre nell'ideologia liberale il potere.

La filosofia kantiana e il pensiero liberale derivati dalla tradizione cristiana sono presenti nell'immaginario collettivo della massa. Foucault e Adorno si sono sforzati di mostrare il rischio dell'omologazione. Già questo sarebbe sufficiente per considerare il loro pensiero radicale e rivoluzionario, anche se entrambi si sono sempre opposti al marxismo per il suo tentativo di rovesciare il sistema attraverso un atto di forza. Entrambi sono scettici sulle possibilità di una rivoluzione armata, non perché non sarebbe auspicabile, ma perché non modificherebbe sostanzialmente la struttura mentale dei soggetti che la eseguono. Entrambi scrivevano di queste cose in tempi non sospetti, cioè prima che cadesse il cosiddetto «socialismo reale».

In ogni caso il pensiero di Adorno e Foucault mantiene una carica radicale utopica insolita. Per utopia essi non intendono un sistema costruito su un modello teorico forte alternativo a quello vigente. In primo luogo per le ragioni addotte poc'anzi. In secondo luogo, perché qualsiasi modello costruito *ex novo* rifletterebbe inevitabilmente il sistema sociale preesistente. In più, entrambi non

14 ADORNO, W., *Dialettica negativa*, op. cit. p. 208.

15 *ivi*, p. 223.

16 *ivi*, p. 238.

17 FOUCAULT, M., «Il problema del presente», in *Il Centauro*, 1984, p. 17.

18 ADORNO, W., *Dialettica negativa*, op. cit. p. 208.

19 *ivi*, p. 235.

credono a una storia teleologicamente intesa e, dunque, essa non manterrebbe quasi certamente fede alla promessa utopica.

Eppure più di un filosofo ha tentato di mostrare come in Foucault e soprattutto in Adorno si celi un carattere utopico, non tanto perché essi volgerebbero nel futuro i loro interessi, quanto perché, valorizzando un'idea di libertà, per alcuni versi così «romantica», (si veda la critica di Rorty a Foucault) nasconderebbero al fondo un pensiero di attesa verso qualcosa ad-venire. E' evidente che l'attesa presuppone una contingenza, una precarietà, ma anche un desiderio. Perciò se essa si rifiuta di accettare l'esistente, né di riconoscersi in un progetto fondativo, essa permane come *tensione* tra questi due momenti entrambi falsi. Piuttosto di essere una «freccia scagliata al cuore del presente», come Habermas intitola il suo saggio a proposito dell'articolo di Foucault sull'illuminismo, si dovrebbe dire che il bisogno utopico del pensiero di Adorno e Foucault consiste nella capacità di mantenere in tensione la corda dell'arco stesso. L'utopia appare qui come «attesa che si mantiene come attesa: attenzione acuta verso ciò che sarebbe radicalmente nuovo, senza legame di somiglianza e continuità.»²⁰

Al fondo del pensiero di Adorno e Foucault vi è la perdita dell'oggetto del desiderio (aspettativa creata dalla società stessa) e cioè dell'uomo libero. In loro si riscontra il «risentimento» per una società che li costringe a fare delle cose cui non vogliono sottostare. La disillusione e la delusione di fronte a un soggetto oggettivato li conduce a criticare e a polemizzare contro il mito stesso della soggettività. La conclusione a cui pervengono è in parte (anche se entrambi hanno rifiutato questa etichetta) scettica: piuttosto di credere a qualcosa e poi rimanere delusi è preferibile rimanere perennemente sospettosi. Tale comportamento affina la critica e obbliga lo spirito alla libertà. Ma non conduce questo a salvaguardare e a fondare una pura soggettività? Non è già questa un'utopia? Tuttavia i discorsi foucaultiano e adorniano, proprio perché non rinviano a nessun luogo, piuttosto che essere utopici sono etero-topici, come spiega Rajchman servendosi dello stesso Foucault, nel senso che le possibilità che si offrono al futuro non sono uni-direzionali, ma molteplici; non scelgono una strada ben definita ma mantengono la tensione tra presente e futuro. «Le utopie consolano...Le eterotopie inquietano, senz'altro perché minano segretamente il linguaggio....»

Adorno e Foucault offrono una teoria *paradossale*, nel senso che *condividono l'idea di modificare il soggetto a partire dalla critica del presente; paradossale perché si intendono denunciare le implicazioni del soggetto nell'esistente e nel contempo liberarlo*. Questo è il vero spirito illuministico, e qui qualcuno potrebbe avvertire, prima ancora della paradossalità, l'utopia. Tuttavia non pensare l'utopia quantomeno in termini di possibilità significherebbe avallare la storia e il presente in cui viviamo. Come scrive Adorno: «dacché è stata liquidata l'utopia ed è stata posta l'esigenza di unità di teoria e prassi si è diventati troppo pratici.» Sia che si creda a una storia necessaria e universale sia che si creda a una contingenza storica in cui l'uomo è visto in «situazione», se non si propone un cambiamento si finisce per legittimare l'esistente. Credere che gli uomini siano quello che sono, prodotti determinati storicamente e inseriti nel flusso storico senza possibilità alcuna di cambiamento, conduce anche il più relativistico degli storicismi alle stesse conseguenze di uno storicismo assoluto che suppone un *telos*, una direzione della storia. La constatazione che l'uomo sia il precipitato storico non smentisce l'esigenza di una diversa prospettiva dell'uomo stesso e un affrancamento dei valori esistenti.

Mayo de 1995

20 FOUCAULT, M., *Scritti letterari*, Milano, Feltrinelli, 1984, p. 133.