

SCIENZA DELLA STORIA E/O GENEALOGIA DEL TEMPO?
UN «CONTATTO NEL CUORE DI UN CHIASSMO»:
ALTHUSSER E FOUCAULT

LUCA PINZOLO

La conoscenza della storia non è più storica di quanto non sia zuccherata la conoscenza dello zucchero.
L. Althusser¹

1. Può non sembrare così pacifico un avvicinamento tra Michel Foucault e Louis Althusser, soprattutto se si parla della questione della temporalità. I due autori, in generale, partono da presupposti o paradigmi differenti, diversi sono i tipi di testi che leggono – e diversi sono necessariamente i rispettivi stili di lettura. Foucault legge bollettini, ordinanze, testi giuridici, referti medici, Althusser: legge opere filosofiche, in breve: legge dei «libri» e a che cosa significhi proprio leggere libri dedica pagine importanti e teoreticamente dense².

La critica di Foucault alla teoria marxista dell'ideologia – sarebbe ciò che offusca l'accesso di un soggetto, supposto pienamente capace di conoscenza, alla verità – non è applicabile ad Althusser, per il quale, come è noto, il soggetto stesso è, a sua volta, un *effetto* o un costruito ideologico³.

-
- 1 L. Althusser, *L'oggetto del Capitale*, in L. Althusser *et alii*, *Leggere Il Capitale*, tr. it. a cura di M. Turchetto, Milano, Mimesis, 2006, p. 192.
 - 2 Segnatamente, le pagine di apertura di *Dal Capitale alla filosofia di Marx*, in L. Althusser *et alii*, *Leggere Il Capitale* cit. Un opposto speculare – rivelativo della strategia foucaultiana operata sui «discorsi» e sugli «enunciati» – si può trovare nelle righe conclusive della lezione del 28 febbraio 1973 di M. Foucault, *La società punitiva. Corso al Collège de France (1972-1973)*, tr. it. a cura di D. Borca e P.A. Rovatti, Milano, Feltrinelli, 2019, pp. 181-182 (oltre che, naturalmente, nell'*Archeologia del sapere*).
 - 3 Si tratta della tesi sviluppata in *Ideologia e apparati ideologici di Stato*, pubblicato nel 1970, parte del manoscritto, pubblicato postumo nel 1995, *Sur la reproduction*, tr. it. a cura di R. Finelli, *Lo Stato e i suoi apparati*, Roma, Editori Riuniti, 1997, in part. p. 191: «la categoria di soggetto è costitutiva di ogni ideologia, ma allo stesso tempo [...] la categoria di soggetto non è costitutiva di ogni ideologia, se non in quanto ogni ideologia ha come funzione (che la definisce) di 'costituire' i soggetti concreti»; argomenti dello stesso genere comparivano già nelle *Tre note sulla teoria dei discorsi*, del 1966, tr. it. in L. Althusser, *Sulla psicoanalisi. Freud e Lacan*, tr. it. di G. Piana, Milano, Raffaello Cortina, 1994, pp. 118-125. Per quanto riguarda Foucault, si veda *La verità e le forme giuridiche*, in Id., *Il filosofo militante. Archivio Foucault 2*, ed. it. a cura di A. Dal Lago, Milano, Feltrinelli, 2017, p. 84: «Mi sembra che questa forma d'analisi, tradizionale nel marxismo universitario in Francia e in Europa, presenti un difetto molto grave: quello di supporre che in fondo il soggetto umano, il

Si tratterà, allora, per riprendere un'espressione con cui Levinas connotava il suo rapporto con il giovane Derrida⁴, di mettere in luce un «contatto nel cuore di un chiasmo», che, in questo contributo, sarà piuttosto la provocazione di un incontro-scontro, avente lo scopo di far parlare meglio i due autori in relazione al problema della pluralità dei tempi e della sua posta in gioco filosofica e politica.

2. Nell'*Abbozzo del concetto di tempo storico*, IV capitolo dell'intervento dedicato all'*Oggetto del Capitale*, Louis Althusser si propone «come obiettivo di *costruire il concetto marxiano di tempo storico*»⁵. Come interpretare questo proposito? Quanto detto, infatti, sembra suggerire che tale concetto non sia ancora stato costruito⁶ ma che, d'altra parte, tale costruzione sia importante – per non dire essenziale – tanto per una scienza della storia quale che essa sia, tanto per la stessa scienza marxista della storia. Le implicazioni del discorso althusseriano riguardano, pertanto, l'intera disciplina storica nella sua stessa pretesa di scientificità: il discorso storiografico non è, infatti, (ancora) scientifico, in quanto impiega «ingenuamente», come avrebbe detto Husserl, uno o più concetti di tempo raccattati in giro, senza definirne la peculiarità in relazione al proprio *sguardo* e al proprio *oggetto*. In altri termini, il discorso storiografico non interroga la peculiarità della/delle concezione/i del tempo di cui, pure, si serve: non si pone, insomma, la questione dell'adeguazione di tale concetto al proprio oggetto che, infine, appare esso stesso come a sua volta non definito né determinato.

Al contrario, la scienza marxista della storia comporterebbe tanto la definizione-costruzione del proprio oggetto specifico – il modo di produzione e, segnatamente, il modo di produzione capitalistico⁷, quanto la definizione-costruzione, ancora mancante, della

soggetto della conoscenza, siano in un certo modo dati preliminarmente e definitivamente e che le condizioni economiche, sociali e politiche dell'esistenza non facciano altro che depositarsi o imprimermi su questo soggetto definitivamente dato»; Foucault ritiene di poter mostrare, invece, come «le condizioni politiche ed economiche dell'esistenza non siano un velo o un ostacolo per il soggetto della conoscenza, ma ciò attraverso cui si formano i soggetti di conoscenza e quindi i rapporti di verità»: *ivi*, p. 96. Sull'attenzione, ancorché critica, che Foucault avrebbe forse nutrito nei confronti della teoria althusseriana dell'ideologia, si veda la lettera di E. Balibar del 4 dicembre 2014 posta in appendice a M. Foucault, *Teorie e istituzioni penali. Corso al Collège de France (1971-1972)*, tr. it. a cura di D. Borca e P.A. Rovatti, Milano, Feltrinelli, 2019, pp. 299-303; per un inquadramento della questione dell'ideologia nei corsi foucaultiani, si veda anche O. Irrera, *Michel Foucault e la critica dell'ideologia nei Corsi al Collège de France*, in P. Vernaglion (a cura di), *Michel Foucault. Genealogie del presente*, Roma, manifestolibri, 2015, pp. 55-85; si vedano anche D. Melegari, *Due fratelli silenziosi. Althusser, Foucault al bivio dell'ideologia*, «Scienza e Politica» 50 (2014), pp. 137-159, nonché W. Montag, *Althusser and Foucault. Apparatuses of subjection* in Id., *Althusser and his contemporaries*, Durham - London, Duke University Press, 2013, pp. 141-170. La critica di Foucault tocca, però, la questione cruciale – e certo non indifferente ad Althusser – della *verità*: il Foucault degli anni '70, fortemente influenzato da Nietzsche, muove da una «volontà di potenza», riletta nei termini di tattiche e strategie dei poteri, che si esprime attraverso la produzione di saperi: la questione sarà, per tutta la sua vita, *che cosa farsene* di questi saperi, così come l'ultima fase delle sue ricerche riguarderà, notoriamente, il tema dell'uso della verità o del dire-il-vero.

4 E. Levinas, *Tutt'altrimenti*, in Id., *Nomi propri*, tr. it. a cura di F.P. Ciglia, Casale Monferrato, Marietti, 1984, p. 73.

5 L. Althusser, *L'oggetto del Capitale*, in L. Althusser *et alii*, *Leggere Il Capitale* cit., p. 185.

6 *Ivi*, p. 195: «Dobbiamo prendere sul serio il fatto che la teoria della storia, nel senso forte, non esiste o esiste solo a mala pena per gli storici».

7 Così lo stesso Althusser: «*scienza della storia delle formazioni sociali*»: *Sul rapporto fra Marx e Hegel*, in Id., *Lenin e la filosofia*, tr. it. di F. Madonia, Milano, Jaca Book, 1972, p. 54.

temporalità peculiare del proprio oggetto specifico – appunto il modo di produzione capitalistico.

Si tratta di due oggetti differenti – tempo e modo di produzione capitalistico – ancorché solidali e inseparabili? Si tratta di un solo e medesimo oggetto – ancorché modulato secondo due differenti inflessioni?

Althusser ci dice che la costruzione del concetto marxiano di tempo storico va fatta «a partire dalla concezione marxiana del tutto sociale»⁸. Per il momento, tutto ciò comporta, ancora, che la *scienza della storia* – e, più in generale, il discorso storiografico – presupponga il campo problematico «sempre-già-dato» del modo di produzione capitalistico (che non vuol dire che il capitalismo ci sia sempre stato); che non potrebbe esserci storia – e, in effetti, forse non c'è – del modo di produzione feudale o, in generale, dei modi di produzione cosiddetti «pre-capitalistici», *se non* a partire dal modo di produzione capitalistico (e magari questo «a partire da» andrebbe chiarito – non è possibile farlo qui). Quindi, Erodoto, Tucidide, Iacopo da Varazze etc. *non hanno fatto storia*, almeno non «scientificamente», dato che la questione della storia sarebbe emersa solo con l'emergenza del modo di produzione capitalistico.

È in questa congiuntura storica che Marx può scoprire ed inaugurare il «continente-storia»⁹, ed è solo a partire da qui che a Marx, come gli riconosce Foucault, è stato possibile operare quel «decentramento» dell'unità del sapere «mediante l'analisi storica dei rapporti di produzione, delle determinazioni economiche e della lotta delle classi», operazione che lo rende prossimo a Nietzsche¹⁰.

Perché? Molto banalmente perché, come si dice, un fattore importante per la genesi del modo di produzione capitalistico è stato «l'invenzione dell'orologio» e perché tutta la questione dell'accumulazione del capitale e della produzione di valore comporta un uso strategico ed economico del tempo. Il concetto di modo di produzione capitalistico e il concetto di tempo definiscono, pertanto, un unico campo di indagine in cui storia ed economia si incontrano: «L'oggetto della storia come scienza possiede, dunque, lo stesso tipo d'esistenza teorica e si situa allo stesso livello teorico dell'oggetto dell'economia politica secondo Marx»¹¹.

Pertanto, se l'unità di analisi della scienza marxista della storia è il modo di produzione capitalistico – o, meglio, il suo «concetto», il «concetto» di tempo storico ha senso solo in relazione alla posizione che vi occupa. Non si tratta, insomma, di dire «che cosa è il tempo», né «quanti» o «quali» tempi ci siano in generale: si tratta di vedere quale posizione occupa e quale funzione riveste nel *tutto*: ed è da qui che possiamo cominciare a vedere quanti tempi ci sono e *come si legano*; mancando di questo approccio, anche gli storici degli «Annales» non sono andati oltre qualche constatazione empirica di ritardi e di dislivelli nel *continuum* storico¹², senza individuare il concetto che spiegherebbe tale articolazione. La teoria scientifica marxista del tempo storico è la descrizione e spiegazione della *compresenza* o della «coesistenza» dei tempi in una struttura singolare concreta.

Non c'è, però, analisi del tempo che non abbia valenza anche *politica*: la tesi rintracciata da Althusser nel *Capitale*, infatti, come, del resto, tutte le tesi contenute in quell'o-

8 L. Althusser, *L'oggetto del Capitale*, in L. Althusser *et alii*, *Leggere Il Capitale* cit., p. 185.

9 L. Althusser, *Sul rapporto fra Marx e Hegel* cit., p. 55.

10 M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, tr. it. di G. Bogliolo, Milano, Rizzoli, 1980, pp. 18-19.

11 L. Althusser, *L'oggetto del Capitale* cit., p. 194.

12 Ivi, p. 184.

pera, «non è solo una tesi epistemologica, che interessa solo i filosofi [...]: è anche una tesi che può interessare gli economisti e gli storici – e naturalmente, di conseguenza, i militanti politici»¹³. La scienza della storia, nella sua valenza critica, è anche critica del concetto di tempo – o, quanto meno, della «natura» ideologica e dell'uso «ideologico» del concetto di tempo.

Nel trattare della questione del tempo, Althusser fa riferimento a una «coesistenza», termine che rimanda allo spazio più che al tempo. Di qui una considerazione: non si prende criticamente ad oggetto del discorso il tempo impiegando un lessico ed un apparato concettuale di tipo temporale. Alcune determinazioni o connotazioni del tempo vanno indagate e non possono essere utilizzate nel discorso: non ha senso parlare di una omogeneità di eventi che il tempo raccoglierebbe nella *contemporaneità* di un'epoca¹⁴; non ci serve necessariamente neppure fare ricorso a una temporalità centrata, questa volta, sulla dimensione della *successione* – né primato della sincronia né della diacronia. In generale, è la stessa forma del tempo che sembra rivelarsi inadeguata: «questa *coesistenza*, questa articolazione delle componenti 'del sistema sociale', il mutuo supporto dei rapporti tra loro, non può *pensarsi* nella 'logica del movimento, della successione, del tempo'»¹⁵.

Ma sappiamo, adesso, che la costruzione del concetto di tempo ha come orizzonte o campo teorico la «coesistenza»: è a partire da lì che si deve poter costruire il concetto scientifico di tempo – a partire, cioè, da un concetto che non fa riferimento alla temporalità, dato che, al contrario, sembra suggerire una sorta di «prossimità» o di «contiguità». La domanda verterebbe, a questo punto, sul *luogo* o sul *campo* in cui i molteplici tempi storici «stanno», sulla posizione che essi occupano, sulla struttura della loro gerarchia o sul suo «ordine-di-conessione», come direbbe Balibar. Sappiamo anche che tale concetto ha una valenza politica, quindi che la sua costruzione passa attraverso la demistificazione dell'uso *ideologico* del concetto di tempo.

3. La questione, a questo punto, diventa: come raccontare la genesi e la funzione del tempo? Tale racconto, come detto, non può appoggiarsi su quello stesso tempo, il tempo «crometrico» per intenderci, che si tratta di indagare criticamente. Se le indicazioni di Althusser restano su un piano programmatico, possiamo, però, aiutarci prendendo spunto dalle operazioni svolte da Michel Foucault nel corso, tenuto al Collège de France tra il 1972-1973, dedicato alla *società punitiva*¹⁶.

Quello che intendo fare, adesso, è partire dalla lettura che Foucault presenta della nascita della prigione – meglio: dell'emergenza della «forma-prigione» e delle istituzioni penitenziarie – per estrapolare, da questa narrazione, la narrazione genealogica della nascita e dell'istituzione della «forma-tempo», che a Foucault appare come contemporanea e imparentata alla fabbrica, in quanto istituzione dedita ad una misura onnipervasiva di

13 Ivi, p. 169.

14 Si vedano le critiche all'indebita sovrapposizione tra «presente» e «contemporaneo» e «sincronico», e la contrapposizione, appunto, di una coesistenza di tempi in senso a-sincronico, nel tentativo di rompere l'idea di un'autofondazione, e quindi di un'autosufficienza o autosussistenza del modo di produzione capitalistico, del suo eterno presente che si dilata fino a diventare dimensione inglobante di tutte le *ek-stasi* temporali, ridotte a forme difettive del presente, Ivi, pp. 182-185. Su questo si veda V. Morfino, *Sul sincronico*, «Oltrecorrente» 4 (2002), pp. 39-52.

15 L. Althusser, *L'oggetto del Capitale*, p. 185.

16 M. Foucault, *La società punitiva. Corso al Collège de France (1972-1973)* cit.: questo corso, assieme al corso dell'anno precedente, *Teoria e istituzioni penali*, contiene il materiale di *Sorvegliare e punire* (1975), ma con qualcosa in più.

una «vita», risucchiata sul livello della produzione di valore. Nella lettura che propongo qui, l'emergenza della «forma-prigione» coincide, pertanto, con l'emergenza della «forma-tempo».

Ulteriore spunto di interesse è che Foucault, nel trattare la nascita e la diffusione del sistema carcerario, presenta un'emergenza o un'interferenza *sdoppiata*¹⁷, in cui la «forma-tempo» va ad urtare *contro il discorso penale* (la teoria del crimine e del criminale) e si salda con esso. Ciò comporta che la narrazione di questo «incontro» non segue un ordine «cronologico» preciso e rigoroso, né una successione coerentemente articolata e dispiegata, ma si articola, piuttosto e al contrario, secondo «cesure che frantumano l'istante e disperdono il soggetto in una pluralità di posizioni e di funzioni possibili»¹⁸.

La tesi di Foucault, in breve, è questa. L'emergenza dell'immagine del criminale come «nemico della società»¹⁹ (discorso *penale*) è *contemporanea* all'emergere e all'imporsi del modello – *penitenziario* – della carcerazione; e, tuttavia, *quel* discorso penale (la definizione del criminale) e *quel* modello penitenziario (la reclusione, la «forma-prigione») non sono omogenei né appartengono ad uno stesso piano, al punto che il secondo non è derivato dal primo né «logicamente» – la teoria del criminale come nemico ha ammesso, infatti, molteplici modelli di punizione che non hanno nulla a che fare con il carcere²⁰ – né «storicamente», ossia secondo un modello di causalità lineare successiva²¹. Pur essendo «contemporaneo» al discorso penale, il sistema penitenziario viene «introdotto di traverso», al punto che Foucault può affermare, in modo sorprendente, che «non si [costituisce] nel preciso momento»²².

In altri termini, il sistema penitenziario moderno e contemporaneo nasce come interferenza di un discorso e di una pratica che si sono costituiti in tempi e luoghi differenti e si sono toccati quasi per contagio. Ora, l'eterogeneità della forma-prigione rispetto al discorso penale, la sua non-derivabilità *logica* o *storico-causale* viene tradotta in una *diacronia*: ciò che avviene «nell'epoca in cui...»²³, «contemporaneamente»²⁴, «l'evento che si è prodotto in quel periodo»²⁵, non si è, però, costituito, «nello stesso momento». Se, come già insegnava il metodo genealogico di Nietzsche, «dietro le cose c'è tutt'altra cosa»²⁶, allora bisognerà ammettere anche che *dietro* al tempo... *non c'è* il tempo: dietro al tempo, ricondotto alla «forma-tempo» e a tutto quanto tale forma comporta in termini di assoggettamento e dominio, c'è tutt'altra cosa che la «forma-tempo» – e forse non solo *dietro*, ma anche *in mezzo*: le strategie di resistenza cui Foucault accenna faranno, infatti, ricorso a forme di trasgressione del tempo e, se vogliamo, lo stesso andamento della narrazione di Foucault ne costituisce un'ulteriore, formidabile, trasgressione.

17 Ivi, p. 98.

18 M. Foucault, *L'ordine del discorso*, tr. it. di A. Fontana, Torino, Einaudi, 1972, pp. 44-45.

19 M. Foucault, *La società punitiva* cit., p. 78.

20 Ivi, pp. 80-81: segnatamente l'«infamia», il «taglione» e la «messa in schiavitù».

21 Ivi, p. 78.

22 Ivi, p. 98.

23 Ivi, p. 76.

24 Ivi, p. 78.

25 Ivi, pp. 75-76.

26 M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in Id., *Microfisica del potere*, tr. it. a cura di A. Fontana e P. Pasquino, Torino, Einaudi, 1977, p. 32. Circa il metodo «genealogico» o «studio delle filiazioni», si veda la nota dei curatori a *La società punitiva* cit., pp. 107-108.

4. La complessa, ancorché unitaria e coerente, ricostruzione che Foucault presenta della nascita delle istituzioni penali può essere declinata secondo almeno *quattro variazioni*.

Prima variazione: insiste sul fattore «eterogeneità». Il sistema carcerario emerge contemporaneamente all'emergere della teoria del criminale come nemico sociale:

da una parte, alla fine del XVII secolo, si assiste a tutta la riorganizzazione del sistema delle pene intorno alla carcerazione e, dall'altra, questa riorganizzazione avviene contemporaneamente all'emergere del criminale-nemico sociale²⁷.

Seconda variazione: punta l'attenzione sulla variabile-«tempo». Il sistema carcerario non deriva dal principio del criminale-nemico sociale – in effetti, come detto, è meno compatibile con tale principio rispetto ad altri sistemi di punizione – ma si impone, per così dire, *lateralmente*, sostituendo «ai modelli deducibili dalla teoria penale [...] la variabile del tempo»²⁸.

Terza variazione, che esplicita la precedente, evidenzia la «parentela» tra la detenzione e la forma del salario. La *forma-prigione* è «imparentata» con la *forma-salario*²⁹: «la forma-prigione e la forma-salario sono due forme storicamente gemelle», tuttavia «non è ancora possibile dire con esattezza quali sono i loro rapporti»³⁰. Si può dire almeno questo: la forma-prigione può «essere accostata alla forma-salario»³¹; c'è, quindi, una parentela, ma, più che una paternità, una fraternità gemellare – nascono insieme, si «somigliano», dato che «la stessa forma si ritrova nel salario e nella prigione»³² e non si può dire che il modello del salario venga «trasferito» sul modello della reclusione.

Proprio come il salario retribuisce il tempo durante il quale la forza lavoro è stata comprata da qualcuno, la pena risponde all'infrazione non in termini di risarcimento o di aggiustamento esatto, ma in termini di quantità di tempo e di libertà³³.

Quarta variazione:

La prigione è dunque introdotta di traverso nella trama che deriva dalle teorie e dalle pratiche, e un po' all'improvviso, in maniera forzata. Da dove viene allora questa forma? Infatti, sebbene attraversi di sbieco la trama di derivazione del sistema penale, non si [costituisce] nel preciso momento in cui avviene questa interferenza³⁴.

Abbiamo, inizialmente, una «trama» che deriva dalle teorie e dalle pratiche, ma che non porta a nulla: le pratiche non sono destinate ad espandersi e ad imporsi; la forma-prigione si introduce «di traverso» e «un po'» all'improvviso, in maniera «forzata»: essa, cioè, attraversa come «di sbieco» tale trama, facendola improvvisamente disfare e deviare dal suo corso presunto. Tuttavia, la prigione non si è costituita «nello stesso momento» in cui è avvenuta la sua interferenza con quanto detto. Con una formula ap-

27 M. Foucault, *La società punitiva* cit., p. 78.

28 Ivi, p. 83.

29 *Ibidem*.

30 Ivi, p. 84.

31 Ivi, p. 97.

32 *Ibidem*.

33 Ivi, p. 83.

34 Ivi, p. 98.

parentemente strana, Foucault, dopo aver insistito a più riprese sulla contemporaneità della forma-prigione e dell'emergenza delle teorie penali, ci dice, adesso, che quella «contemporaneità» non si produce «nello stesso momento». L'eterogeneità, l'irruzione «di sbieco», si traducono nella esibizione di una diacronia – la contemporaneità secondo l'ordine cronologico istituito si dice *genealogicamente* secondo una diacronia. Certo, Foucault sta dicendo che la forma-prigione si incontra e si salda col discorso penale (il criminale-nemico), ma qualcosa come il carcere si era già prodotto in altri tempi e luoghi rispetto al tempo e al luogo della sua intersezione con il discorso penale. Ma il fatto che, dopo avere tanto insistito sulla contemporaneità tra penale e penitenziario, ad un certo punto, e soprattutto quando si tratta di saldare il discorso sulla prigione con quello della fabbrica, affermi che «non si costituisce nello stesso momento» indica, secondo me, il tentativo di rompere, sul piano della ricostruzione genealogica, lo schema lineare e successivo della forma del tempo-misura cronometrico.

E infatti la ricostruzione si complica ulteriormente. Il carcere è prerogativa del modello quacchero della riabilitazione morale degli individui, già presente nell'Inghilterra della fine del XVII secolo, si impianta in America (carcere di Philadelphia). Tuttavia, non si può dire che il modello del penitenziario quacchero venga semplicemente importato dall'America in Europa: piuttosto, «il penitenziario è ... il campo associato alla prigione»³⁵. Ed ecco un'altra «contemporaneità in una successione»: la «prigione quacchera [è] contemporanea a una serie di eventi dello stesso tipo»³⁶ che si producono in Europa – per esempio in Austria nel 1787, allorché l'imperatore Giuseppe II introduce la prigione come «forma generale della punizione»³⁷. Ancora, in quanto tentativo riuscito di moralizzare e cristianizzare la punizione, la prigione quacchera si produce come una *novità*, certamente, ma «già appesantita da una morale cristiana che le fornisce una profondità storica che non ha [...] dotata di uno spessore millenario»³⁸: il modello quacchero del penitenziario è una novità storica che, in quanto caricata di connotati che vengono dalla tradizione cristiana, appare come *più antico di se stesso*.

Ecco, quindi, un modello di contaminazione reticolare irriducibile ad una temporalità lineare, in cui, anzi, contemporaneità e diacronia si alternano e si scambiano le parti.

Punto di svolta: la *contemporaneità non contemporanea* del discorso penale e del sistema penitenziario ha a che fare con la questione della loro «congiunzione» e del loro funzionamento sotto «un'unica tattica»³⁹. Questa tattica che, pur emersa dalla concomitanza di questi insiemi, o processi o eventi di natura differente, finisce con il farne da saldatura e cornice è, appunto, *l'uso strategico* della forma-tempo.

5. L'istituzione del tempo è, per Foucault, l'effettuazione di un sequestro il cui scopo principale è l'assoggettamento del tempo individuale al sistema di produzione [...]. Gli individui devono essere legati a un apparato di produzione secondo un certo impiego del tempo, che si sussegue di ora in ora e che fissa l'individuo allo svolgimento cronologico stesso del meccanismo produttivo; il che esclude tutte le irregolarità come l'assenza, la dissolutezza, la festa⁴⁰.

35 Ivi, p. 115.

36 *Ibidem*.

37 Ivi, p. 116.

38 Ivi, pp. 105-106.

39 Ivi, p. 126: «Il problema, genealogico quindi, è di sapere come questi due insiemi, di origine diversa, si siano congiunti e abbiano funzionato all'interno di un'unica tattica».

40 Ivi, p. 247.

La moralizzazione dei costumi così spesso denunciata da Foucault rientra in una strategia di governo del tempo – evitare le perdite di tempo. Il capitalismo, scrive efficacemente Foucault, «non incontra la forza-lavoro in quanto tale»⁴¹: diciamo che, in effetti, *la produce e la istituisce* mediante la temporalizzazione della vita. Meglio: *la produzione* della forza-lavoro è la stessa *traduzione* della vita in tempo cronometrico – secondo gli assi «successione», «concatenazione secondo una regola», «misurazione». Non si tratta, insomma, di trasformare il *tempo della vita* in forza-lavoro, ma di *temporalizzare* la vita stessa nel sequestrarla e porla sotto la forma della forza-lavoro.

Ma, di contro a ciò, la vita dell'uomo è «piacere, discontinuità, festa, riposo, attimi, caso, violenza ecc.»⁴²: la vita è interruzione, dispersione, insomma, la scansione della vita ha poco o nulla a che fare con le cosiddette *estasi temporali* – essa non conosce tempo, forse, e forse l'arma più potente e devastante dell'emergenza del capitalismo è stata proprio l'omogeneizzazione delle scansioni della vita, il sequestro del discreto eterogeneo a servizio del continuo omogeneo.

E certo le strategie di resistenza individuate da Foucault – su cui si è esercitata la repressione moralizzante – riguardano tutte le forme di «dissipazione», non «organizzazioni», bensì «modo di esistenza»⁴³. Ma a questo corrisponde anche una pratica di scrittura genealogica basata sulla «dissociazione sistematica» a dispetto «delle antiche continuità»⁴⁴, in cui il motivo-guida della «dispersione» ricorre frequentemente. Si tratta, come proposto nella *Archeologia del sapere*,

di sviluppare una dispersione che non si può mai ricondurre a un sistema unico di differenze, che non si riferisce a degli assi di riferimento assoluto; si tratta di operare un decentramento che non lascia privilegi a nessun centro. Un discorso di questo genere non ha la funzione di dissipare l'oblio, di ritrovare nella profondità delle cose dette, e proprio là dove tacciono, il momento della loro nascita (si tratti della loro creazione empirica o dell'atto trascendentale che dà loro origine); non vuol essere ricupero dell'originario o ricordo della verità, Deve invece fare le differenze: costituirle come oggetti, analizzarle e definirne il concetto⁴⁵.

O, anche, di «fare della storia un uso che la liberi per sempre dal modello, insieme metafisico ed antropologico, della memoria. Si tratta di fare della storia una contromemoria, – e di dispiegarvi di conseguenza una forma del tempo del tutto diversa»⁴⁶.

6. In Althusser possiamo rintracciare, accanto ad una tendenza, in certo senso, «centripeta», ossia la presa in considerazione della coesistenza – certo, diacronica – dei molteplici fattori della struttura, e la ricerca della regola, o della necessità, di tale coesistenza, una tendenza centrifuga, mirante a fare esplodere la coesione della struttura attraverso l'esibizione di grumi anacronistici di passato non smaltiti.

Nello scritto del 1962, *Contraddizione e surdeterminazione*, dopo aver ricordato che la

41 Ivi, p. 248.

42 *Ibidem*.

43 Ivi, p. 208. Come esempio di resistenza centrata sulla «dissipazione», si vedano le parti dedicate alla «festa» e alla «lotteria», pp. 209; 227-228; 248.

44 M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia* cit., p. 54.

45 M. Foucault, *L'archeologia del sapere* cit., p. 268.

46 M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia* cit., p. 49.

teoria dell'efficacia specifica della sovrastruttura è ancora in gran parte da costruire⁴⁷, Althusser presenta come esemplificazione del suo discorso proprio dei casi di *anacronismo*, ossia le cosiddette «sopravvivenze». Quello di «sopravvivenza», egli afferma, è un termine che manca ancora del suo concetto⁴⁸, venendo pensata nella accezione hegeliana della conservazione di ciò che è superato. Il passato, invece, scrive in questo passo: «è tutt'altro che un'ombra, anche 'oggettiva': è invece una realtà strutturata terribilmente positiva e attiva come lo sono, per il miserabile operaio di Marx, il freddo, la fame e la notte»⁴⁹.

Il concetto, presentato in quello scritto, di «surdeterminazione delle contraddizioni» permette di spiegare che una rivoluzione non modifica in un sol colpo tutte le ideologie, ma che, anzi, queste sono dotate di una loro consistenza e densità che conferisce loro una certa «durata» al di là delle loro immediate condizioni di esistenza. In altri termini, in date circostanze, le ideologie in questione possono essere riattivate.

Ma questo cosa comporta? Se qualcosa «sopravvive» è perché, in certo modo, «funziona», ha una sua effettualità ed efficacia: non è quindi una mera sopravvivenza, ma una presenza e un'attualità, non si può dire che sia del tutto contemporaneo all'«adesso»; ma se l'«adesso» coesiste e si lega a ciò che sopravvive, non è a sua volta del tutto *contemporaneo a se stesso*, finendo con l'assumere l'aspetto di un perturbante presente anacronistico: l'«adesso» è, esattamente, la sua *demarcazione* da altri «adesso» non (del tutto) adeguati alle strategie attuali e, al tempo stesso, la sua *co-esistenza* con questi. Una struttura, come un modo di produzione, comincia a mostrarsi come una concomitanza di fattori retta da un elemento determinante «in ultima istanza», la cui natura, nelle fasi terminali della riflessione althusseriana, apparirà come del tutto aleatoria⁵⁰.

7. Le possibilità che si aprono suggeriscono un ripensamento della pratica di scrittura della storia che non prescindano dall'esibizione di *coesistenze «anacroniche»*. È in questa direzione che si muove un contributo di J. Rancière che affronta e ridiscute la nozione di «anacronismo» in vista di una sua autentica «decostruzione» (che non è, nel suo senso autentico, né una «critica» né una sua «distruzione»). Tale categoria, egli afferma, può essere ritenuta «anti-historique» solo in quanto «occulte les conditions mêmes de toute historicité»⁵¹, nel senso di operare una arbitraria confusione di tempi: letteralmente, consisterebbe tanto in un indebito movimento in avanti – mettere un fatto «troppo presto», quanto in un, altrettanto indebito, movimento retrogrado – mettere un fatto troppo tardi⁵² – in tal senso, come sostenuto da L. Febvre, sarebbe «il peccato dei peccati»: il peccato contro il «presente» inteso, a questo punto, come sovrapponibile alla temporalità *tout court*, come la regola che raccoglie gli individui sotto un principio di contemporaneità⁵³.

47 L. Althusser, *Contraddizione e surdeterminazione*, in Id., *Per Marx*, tr. it. di F. Madonia, Roma, Editori Riuniti, 1967, p. 94.

48 Ivi, p. 95.

49 Ivi, p. 96.

50 Mi riferisco, evidentemente, agli scritti tardi sul materialismo aleatorio – in part. si veda L. Althusser, *Sul materialismo aleatorio*, a cura di V. Morfino-L. Pinzolo, Milano, Mimesis, 2006 – ma compare già qualcosa in alcuni testi della seconda metà degli anni '70 pubblicati postumi: L. Althusser, *Filosofia per non filosofi*, tr. it. di G. Cangioli, Bari, Dedalo, 2015 e *Essere marxisti in filosofia*, tr. it. di V. Carrassi, Bari, Dedalo, 2017.

51 J. Rancière, *Le concept d'anachronisme et la vérité de l'historien*, «L'inactuel» 6 (1996), p. 66.

52 Ivi, p. 54.

53 *Ibidem*. L'occasione dello scritto di Rancière è, in effetti, una discussione del lavoro di Febvre circa la presunta «incredulità» di François Rabelais: in polemica con Abel Lefranc, Febvre soste-

Se, però, si verificano eventi e rotture è perché in «un tempo» si connettono molteplici e differenti linee di temporalità⁵⁴; ma Rancière sottolinea che tale connessione si verifica sempre e ovunque, anche in assenza di eventi significativi o di svolte epocali: il sovrano educato da Bossuet vive in un tempo in cui coesistono – e si distinguono nel loro comunicare – tempi differenti, il tempo della legge naturale, il tempo della legge evangelica e quello della legge scritta⁵⁵. Così, in effetti,

il n'y a pas d'anachronisme. Mais il y a des modes de connexion que nous pouvons appeler positivement des anachronies: des événements, des notions, des significations qui prennent le temps à rebours, qui font circuler du sens d'une manière qui échappe à toute contemporanéité, à toute identité du temps avec «lui-même»⁵⁶.

Di questa possibilità si era già reso conto nel 1972 Foucault, in un serrato confronto con lo strutturalismo e la storiografia di quegli anni⁵⁷. È qui, infatti, che Foucault – presumibilmente non immemore delle analoghe riflessioni di Althusser svolte in *Leggere Il Capitale* – introduce apertamente l'idea di una coesistenza, in ogni segmento preso ad oggetto dalla scienza storica, di durate plurime e di differenti scansioni. «Ritornare» alla storia significa esattamente questo: un movimento di ritorno che presuppone, tuttavia, un congedo o una presa di distanza... dalla storia stessa, intesa come «storia delle Nazioni» e dalla stessa «freccia del tempo», in quanto misura uniforme di un divenire concepito come continuità. Tali stili di narrazione, funzionali all'intento di autofondazione e di autolegittimazione di una nascente borghesia capitalistica i cui interessi si sono articolati proprio attorno alle «grandi unità nazionali», vengono progressivamente abbandonati da un approccio strutturalista e da una storiografia incentrati sulle «trasformazioni» e sugli «eventi». A condizione, però, di concepire l'evento non come irruzione improvvisa di un fatto singolare e atomico – la scoperta dell'America, la caduta di Costantinopoli – bensì come «événements diffus, 'atmosphériques' polycéphales»⁵⁸.

L'evento, insomma, si sparpaglia e si moltiplica, e lo stesso accade alla sua supposta «misura»: sotto la superficie di una narrazione continua e uniforme che segue il filo stesso delle concatenazioni degli eventi, appaiono durate molteplici ed eterogenee: cicli

neva che non era possibile attribuire a Rabelais una posizione di aperto, o anche inconsapevole, ateismo, essendo questo un campo problematico del tutto assente nel XVI secolo. Rifiutando giustamente il cosiddetto «mito del precursore», egli obiettava che una tale attribuzione fosse anacronistica – come dotare Diogene di un ombrello o Marte di un mitragliatore: così facendo, però, obietta a sua volta Rancière, egli è caduto vittima di un abbaglio altrettanto grave, quello di concepire il tempo secondo l'asse della sincronia o della compresenza e l'«epoca» intesa come una totalità chiusa e circoscritta in o da un solo orizzonte temporale – il tempo dell'epoca sarebbe, qui, nient'altro che la riproposizione moderna dell'immagine mobile dell'eternità di matrice platonica: «un temps qui est principe non pas de succession mais de simultanéité, de co-présence; des êtres qui ressemblent à leur temps (au principe de co-présence) [...] des êtres définis non par l'ala des successions, charnelles et intellectuelles, mais par la contemporanéité avec 'leur' temps»: ivi, p. 60. Cfr. L. Febvre, *Il problema dell'incredulità nel secolo XVI. La religione di Rabelais*, tr. it. di L. Curti-C. Castelli, Torino, Einaudi, 1978.

54 Ivi, p. 66.

55 Ivi, p. 55.

56 Ivi, p. 67.

57 M. Foucault, *Revenir à l'histoire*, «Paideia» 11 (1972), ora in Id., *Dits et écrits (1954-1988)*, tome 2 1970-1975, Paris, Gallimard, 1994, pp. 268-281.

58 Ivi, p. 278.



economici differentemente ritmati, sopravvivenze e inerzie di lunga durata e così via...

Bisognerà pensare che ritornare alla storia equivalga a *sbarazzarsi del tempo*? Foucault sembra suggerire che le cose stiano esattamente così⁵⁹, allo stesso modo in cui ha individuato delle strategie di resistenza in forme di vita in cui il «rifiuto del lavoro» si è strettamente intrecciato all'ozio, alla dissipazione e allo spreco – forme di vita «sovranamente» *inutili*, e felicemente *immemori* come le pecore di Nietzsche⁶⁰.



59 «Il faut donc substituer à la vieille notion de temps la notion de durée multiple, et, lorsque les adversaires des structuralistes leur disent: 'Mais vous oubliez le temps', ces adversaires n'ont pas l'air de se rendre compte qu'il y a beau temps, si j'ose dire, que l'histoire s'est débarrassée du temps, c'est-à-dire que les historiens, eux, ne reconnaissent plus cette grande durée unique qui emporterait d'un seul mouvement tous les phénomènes humains; à la racine du temps de l'histoire, il n'y a pas quelque chose comme une évolution biologique qui emporterait tous les phénomènes et tous les événements; il y a en fait des durées multiples, et chacune de ces durées est porteuse d'un certain type d'événements. Il faut multiplier les types d'événements comme on multiplie les types de durée»: *ivi*, pp. 279-280.

60 I riferimenti sono, naturalmente, a G. Bataille – in particolare a *La parte maledetta*, tr. it. di F. Serna, Torino, Bollati Boringhieri, 1992 e *La sovranità*, tr. it. di L. Gabellone, Bologna, il mulino, 1990 – e all'*incipit* della dissertazione di F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, tr. it. a cura di G. Colli-M. Montinari, Milano, Adelphi, 1973, p. 6. Alla «vita sovrana», in particolare con riferimento ai cinici, è dedicata la parte centrale dell'ultimo corso tenuto da Foucault al Collège de France, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, tr. it. a cura di M. Galzigna, Milano, Feltrinelli, 2016.

