

Spectator novus: *trasfigurazione e straniamento in Foucault, Hadot e Ginzburg*

Laura Cremonesi

Questo articolo intende aprire un confronto tra pensatori provenienti da percorsi profondamente diversi, ma che trovano un punto in comune nel far ricorso a un procedimento di modificazione della prospettiva per orientare i loro metodi di indagine. Si tratta di Pierre Hadot, di Carlo Ginzburg e di Michel Foucault, che hanno impiegato le idee di esercizi spirituali, di straniamento e di trasfigurazione per mantenere nei confronti dei loro oggetti di ricerca e delle loro rispettive discipline – dalla filologia alla storia e alla filosofia – una proficua distanza, che permette di modificare efficacemente il nostro sguardo su questi ambiti di studio.

Uno dei primi esempi della messa in atto di questa distanza ci è stato infatti offerto da Hadot che, grazie a una lettura dettagliata e attenta dell'opera di Marco Aurelio, ha mostrato come molte delle sue pagine consistano proprio nella deliberata assunzione di un diverso punto di vista nei confronti degli oggetti e degli eventi della vita quotidiana. Questa lettura di Hadot ha un certo rilievo sia per la riflessione di Ginzburg sul procedimento dello straniamento sia, in generale, per il lavoro di Foucault e per le sue considerazioni sul concetto di critica.

Sulla scia dei lavori di Arnold I. Davidson¹ che, evidenziando chiaramente come il procedimento dello straniamento possa essere letto come un vero e proprio esercizio spirituale, hanno aperto la possibilità di questo confronto, questo articolo ripercorrerà, in un primo tempo, l'interpretazione di Hadot dell'*Eis beaution* di Marco Aurelio, per poi passare all'importanza cognitiva del procedimento dello straniamento, messa in luce da Ginzburg, e affrontare infine in modo più dettagliato la questione della critica e dei suoi rapporti con la pratica della trasfigurazione in ambito estetico, che appare in alcuni degli ultimi testi di Foucault. Il filo conduttore che unirà questi tre momenti sarà quello della figura dello *spectator novus*, di colui che sa guardare le cose come se le vedesse per la prima volta.

¹ Si veda, in particolare, A.I. Davidson, *L'arte di leggere lentamente. Discussione de Il filo e le tracce di Carlo Ginzburg*, in «Iride», vol. 20 (2007), n. 51, pp. 381-386 e C. Ginzburg e A.I. Davidson, *Il mestiere dello storico e la filosofia*, in «aut aut», n. 338 (2008), pp. 178- 202.

Pierre Hadot: l'Eis heauton come esercizio spirituale

A un primo sguardo, l'*Eis heauton* appare inevitabilmente come una raccolta disordinata di riflessioni, redatte da Marco Aurelio nelle varie circostanze della sua vita, e forte è la tentazione di leggerle come un diario intimo, testimone della vita psicologica e degli stati d'animo dell'imperatore, perlopiù improntati a un profondo pessimismo e a una tetra disillusione. Una lettura più attenta può però permettere, secondo Hadot², di far emergere sotto all'apparente disordine dei pensieri una struttura coerente e organizzata secondo determinati principi. Il primo passo da compiere sta nel riconoscere il genere letterario cui il testo appartiene, che non è quello del diario intimo: l'*Eis heauton* è infatti un testo propriamente filosofico. Il secondo passo consiste poi nel riconoscere la natura dell'insegnamento filosofico dell'epoca, che non verteva prevalentemente sulla trasmissione di nozioni astratte, ma aveva lo scopo primario di agire sull'anima del discepolo e di guidarlo verso un modo di vita filosofico, coerentemente con l'idea, che permea la cultura greca, ellenistica e romana, per cui la filosofia è una maniera di vivere, volta al conseguimento dell'ideale – orientativo e irraggiungibile – della saggezza. Come ha ben messo in luce Hadot nel corso delle sue ricerche, questo cammino verso la saggezza si realizzava attraverso un'*askesis* quotidiana, composta da numerosi esercizi, di cui i testi filosofici antichi ci offrono una preziosa testimonianza. Tra questi esercizi, di capitale importanza era senza dubbio la meditazione (*melete*)³: si trattava di un lavoro che i discepoli svolgevano sui principi fondamentali delle scuole filosofiche, al fine di assimilarli in modo profondo e averli sempre presenti allo spirito e disponibili (sotto mano – *procheiron*) in tutte le circostanze della vita, per orientare il proprio comportamento e regolare le loro disposizioni interiori in modo conforme agli insegnamenti della scuola.

² Cfr. P. Hadot, *La physique comme exercice spirituel ou pessimisme et optimisme chez Marc Aurèle* e *Une clé des Pensées de Marc Aurèle: les trois topoi philosophiques selon Epictète*, in *Exercices spirituels et philosophie antique*, a cura di A.I. Davidson, Albin Michel, Paris 2002, pp. 145-164 e 165-192; trad. it. *Marco Aurelio: la fisica come esercizio spirituale, ovvero ottimismo e pessimismo* e *Una chiave dell'Eis heauton di Marco Aurelio: i tre topoi filosofici secondo Epicteto*, in *Esercizi spirituali e filosofia antica*, a cura di A.I. Davidson, Einaudi, Torino 2002, pp. 119-133 e 135-154.

³ Cfr. P. Hadot, *Exercices spirituels*, in *Exercices spirituels et philosophie antique*, cit., pp. 19-74; trad. it. *Esercizi spirituali*, in *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., pp. 35-38.

Il testo di Marco Aurelio deve dunque essere ricollocato in questo contesto e letto come una preziosa testimonianza dello specifico esercizio spirituale della meditazione, svolto per scritto «in forma di autentico dialogo con se stesso: *eis heauton*»⁴, destinato ad assimilare e a richiamare incessantemente alla memoria le basi dello stoicismo. Ecco quindi che le sue constatazioni, che a un primo sguardo apparivano velate dal più profondo pessimismo, possono essere lette in una luce nuova. Quando Marco Aurelio, ad esempio, non vede nel laticlavio o nei cibi più pregiati altro che una spoglia realtà fatta di sangue e di cadaveri di animali, non sta posando sul mondo uno sguardo disilluso, ma sta mettendo in pratica un preciso esercizio spirituale, che consiste nell'attuare i principi della filosofia stoica (e in particolar modo della fisica):

Le vivande cotte e altri commestibili del genere bisogna rappresentarsi quali il cadavere di un pesce, di un uccello o di un porcellino; e il Falerno quale succo d'uva; e la porpora quale peli di pecora bagnati nel sangue di una conchiglia⁵.

È lo stesso Marco Aurelio, secondo Hadot, a spiegare la natura del metodo applicato in questo brano:

Occorre sempre dare una definizione o descrizione dell'oggetto che si presenta nella rappresentazione, al fine di vederlo in se stesso, qual è nella sua essenza, messo a nudo tutto intero e in tutte le sue parti secondo il metodo della divisione, e dire a se stessi il suo vero nome e quello delle parti che lo compongono e nelle quali si risolverà⁶.

Questo esercizio è quindi volto a fornire una rappresentazione esatta, fisica, degli oggetti che ci circondano e degli eventi che suscitano in noi desideri e passioni. Questa descrizione spoglia degli oggetti e degli eventi serve a “vederli in se stessi”, per come sono realmente, ossia staccati dai valori sociali e condivisi che vengono loro convenzionalmente attribuiti. Si tratta quindi di uno sguardo che «attraversa [*transperce*]»⁷ cose ed eventi, oltrepassa le valutazioni convenzionali, per guardarli da un altro punto

⁴ P. Hadot, *La physique comme exercice spirituel*, cit., p. 150; trad. it. cit., p. 122.

⁵ Marco Aurelio, *Eis heauton*, VI, 3; traduzione di Pierre Hadot, ivi, p. 145; trad. it. cit., p. 119.

⁶ Marco Aurelio, *Eis heauton*, III, 11.

⁷ P. Hadot, *La physique comme exercice spirituel*, cit., p. 152; trad. it. cit., p. 124 (Hadot cita Marco Aurelio, *Eis heauton*, VI, 13).

di vista. In Marco Aurelio, questa nuova prospettiva è quella della natura universale, della necessaria concatenazione di cause che governa il cosmo e in cui cose ed eventi sono immersi. Questa modificazione dello sguardo ha due effetti: trasfigura cose ed eventi che, visti in quanto parte della natura universale, appariranno dotati di un'inedita bellezza e, al tempo stesso, trasforma il modo di essere di chi esercita questo sguardo, aprendogli la strada per la grandezza d'animo, stato che permette di acquisire una nuova familiarità con il mondo e di accettare e di amare ogni accadimento, perché lo si riconosce come scaturito dalla volontà della natura universale.

La fisica, modulata come esercizio spirituale, permette quindi di portare sulle cose uno sguardo nuovo che, pur se derivato da una profonda conoscenza del complesso sistema della filosofia stoica, possiede tutta l'ingenuità di chi vede le cose per la prima volta, senza esser guidato da tutto il sistema di valori sociali che solitamente orienta il nostro modo di guardare.

Carlo Ginzburg: l'importanza cognitiva dello straniamento

L'ingenuità dello sguardo è anche il filo conduttore scelto da Carlo Ginzburg per descrivere le varie figure di straniamento, nel suo articolo *Straniamento. Preistoria di un procedimento letterario*⁸, in cui propone un percorso che parte appunto da Marco Aurelio per arrivare a Proust, passando per il genere popolare degli indovinelli, per l'Illuminismo francese, per Tolstoj e, naturalmente, per Viktor Šklovskij, che dello straniamento ha fatto uno dei cardini della descrizione del funzionamento dell'arte, intesa come "congegno"⁹. Ed è proprio la lettura dell'*Eis heauton* fornita da Hadot a permettere a Ginzburg di vedere nelle riflessioni di Marco Aurelio una prima traccia di quel procedimento che avrà tanta fortuna nella letteratura moderna e contemporanea. Se le descrizioni fisiche degli oggetti e degli eventi proposte da Marco Aurelio hanno infatti lo scopo primario di far mutare il nostro sguardo e di farci aggirare il sistema convenzionale di valori che vengono abitualmente loro attribuiti, questo è anche

⁸ G. Ginzburg, *Straniamento. Preistoria di un procedimento letterario*, in *Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*, Feltrinelli, Milano 2011, pp. 15-39.

⁹ V. Šklovskij, *Una teoria della prosa*, De Donato, Bari 1966.

l'obiettivo che Šklovskij attribuisce all'arte: essa infatti metterebbe in atto dei procedimenti – tra cui lo straniamento – volti a scuoterci dalle nostre abitudini percettive che ci impediscono di vedere le cose che ci circondano e che ci sono eccessivamente vicine e familiari; lo straniamento, come procedimento consistente nel «descrivere [le cose] come se le si vedesse per la prima volta», nel «presentare [ogni evento] come se accadesse per la prima volta»¹⁰, porrebbe tra noi e ciò che ci circonda una distanza che ci permetterebbe una reale visione delle cose.

Questo procedimento, continua Ginzburg, era stato impiegato dagli autori dell'Illuminismo francese come strumento efficace di una critica politica e sociale. Un espediente ricorrente e che ha una lunga storia è quello delle figure del selvaggio, del bambino o dell'animale che descrivono dal loro punto di vista costumi e abitudini che non appartengono al loro mondo e che non comprendono pienamente. Questa descrizione ingenua, non condizionata dall'abitudine, coglie però più a fondo la realtà sociale, le sue ingiustizie e le sue assurdità, fornendo un'acuta critica politica che scalza tutte quelle forme di legittimazione che derivano unicamente da ben radicate consuetudini secolari. Come in Marco Aurelio, lo sguardo di queste figure che vedono il nostro mondo per la prima volta riesce a cogliere ciò che è solitamente velato dall'abitudine o dai valori sociali che attribuiamo alle cose.

Se, ancora in Tosltoj, lo straniamento ha lo scopo di mostrare le cose come realmente sono, è in Proust che, secondo Ginzburg, esso acquisisce una finalità di segno inverso: Madame de Sévigné ed Elstir condividono il dono di mostrarci le cose preservando la freschezza delle prime impressioni, prima che esse si combinino in una figura riconoscibile; non si tratta, quindi, di cogliere la realtà delle cose tenendole a distanza dalle convenzioni sociali che ci impediscono una loro esatta visione, quanto di portare sulle cose uno sguardo nuovo, “superficiale”, non condizionato da precedenti rappresentazioni. Ed è proprio in riferimento all'Elstir di Proust che Ginzburg chiarisce l'importanza dello straniamento per il metodo storico:

¹⁰ Ivi, p. 18.

Mi sembra che lo straniamento sia un antidoto efficace contro un rischio cui siamo esposti tutti: quello di dare la realtà (noi stessi compresi) per scontata. Le implicazioni antipositivistiche di quest'affermazione sono ovvie. Ma nel sottolineare le implicazioni cognitive dello straniamento vorrei anche oppormi con la massima chiarezza possibile alle teorie di moda che tendono a sfumare, fino a renderli indistinti, i confini tra storia e finzione. Questa confusione sarebbe respinta dallo stesso Proust. Quando diceva che la guerra può essere raccontata come un romanzo, Proust non voleva affatto esaltare il romanzo storico; al contrario, voleva suggerire che tanto gli storici quanto i romanzieri (o i pittori) sono accomunati da un fine cognitivo. È un punto di vista che condivido pienamente. Per descrivere il progetto storiografico in cui personalmente mi riconosco utilizzerei, con un piccolo cambiamento, una frase di Proust [...]: «E se volessimo supporre che la storia fosse scientifica, bisognerebbe dipingerla come Elstir dipingeva il mare, alla rovescia»¹¹.

Il ricorso al procedimento letterario dello straniamento, quindi, lungi dal fare della storia una finzione, è un procedimento cognitivo che può utilmente orientare lo storico che, fermo nella metodologia che gli è propria, può rivolgere il suo sguardo verso il proprio oggetto, in modo da guardarlo come se fosse visto per la prima volta, con quella distanza necessaria per evitare di incorrere nei più comuni errori che costellano il cammino della procedura storica.

Come ha ben messo in luce Arnold I. Davidson, anche il metodo storico e filologico di Hadot implica una modificazione del modo di guardare all'oggetto di ricerca. Grazie ai saggi di Hadot, ad essere trasformata è infatti la nostra visione del testo di Marco Aurelio, perché essi rendono infatti visibile una struttura coerente che non è mai stata nascosta ma che, per esser percepita, richiedeva un cambiamento di prospettiva, un modo nuovo di guardare ai pensieri raccolti nell'*Eis heauton*. Davidson descrive con chiarezza questa trasformazione del nostro modo di vedere:

*Hadot, discovering the form that “renders all the details necessary”, allows us to read the Meditations coherently, transforms our experience from that of reading a disconnected journal to one of reading a rigorously structured philosophical work*¹².

¹¹ C. Ginzburg, *Straniamento*, cit., p. 34.

¹² A.I. Davidson, *Introduction. Pierre Hadot and the Spiritual Phenomenon of Ancient Philosophy*, in P. Hadot, *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, Blackwell, Malden 1995, p. 12.

I lavori di Hadot non svolgono quindi un compito ermeneutico, di messa in luce di un significato soggiacente e invisibile, ma realizzano una trasformazione della nostra esperienza di lettori, grazie a precisi strumenti filologici e storici.

Hadot e Ginzburg fanno dunque un uso simile, rispettivamente, degli esercizi spirituali e dello straniamento, considerandoli come una sorta di “libro di bordo” per la ricerca storica, come strumenti che permettono di guardare un oggetto con gli occhi dello “*spectator novus*”, che dirige sul mondo uno sguardo nuovo, cui fa riferimento Pierre Hadot, quando spiega la storia e l’attualità degli esercizi spirituali antichi, in relazione a un noto passaggio della *Lettera 64* di Seneca:

Non sono meno estasiato dalla contemplazione della saggezza di quanto io non lo sia, in altri momenti, dalla contemplazione del mondo che, di frequente, guardo come farebbe uno spettatore che lo vede per la prima volta [*spectator novus*]¹³.

Hadot commenta:

Questo sguardo nuovo non è un’intuizione gratuita e inattesa, ma il risultato di uno sforzo interiore, di un esercizio spirituale destinato a vincere l’abitudine che rende banale e meccanico il nostro modo di vedere il mondo, destinato anche a distaccarci dall’interesse, dall’egoismo, dalle preoccupazioni che ci impediscono di vedere il mondo in quanto mondo, perché ci costringono ad applicare la nostra attenzione sugli oggetti particolari che ci procurano piacere o che ci sono utili¹⁴.

Anche per Hadot, quindi, ad esser centrali nello sguardo dello *spectator novus* sono l’idea dell’abitudine, che rende meccanica la nostra percezione, e quella del distacco, che permette di modificare la nostra prospettiva, idee che costituiscono anche il nucleo dello straniamento.

¹³ Seneca, *Lettera 64*, 6, brano citato in P. Hadot, *L’homme antique et la nature*, in *Études de philosophie ancienne*, Les Belles Lettres, Paris 2010, p. 314; trad. it. *L’uomo antico e la natura*, in *Studi di filosofia antica*, a cura di A.I. Davidson, ETS, Pisa 2014, p. 275.

¹⁴ Ivi, pp. 314-315; trad. it. cit., pp. 275-276. Si veda anche P. Hadot, *Le sage et le monde*, in *Exercices spirituels et philosophie antique*, cit., pp. 343-360; trad. it. *Il saggio e il mondo*, in *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., pp. 179-192.

Michel Foucault: il compito della critica e la trasfigurazione

Questa articolazione tra vicinanza, eccessiva familiarità e importanza della messa a distanza si trova anche in Michel Foucault, in alcuni suoi saggi dedicati al compito attuale del pensiero filosofico¹⁵. Come è noto, in questi testi Foucault fa risalire la definizione del compito critico della filosofia alla risposta kantiana alla domanda sull'Illuminismo¹⁶. In essa, Kant avrebbe ben colto la caratteristica principale dell'Illuminismo, individuandola nel fatto che, da quel momento in poi, il pensiero filosofico non avrebbe più potuto evitare di confrontarsi con la sua attualità. Da allora, la filosofia sarebbe stata inevitabilmente chiamata interrogarsi sul proprio presente, a dirne i caratteri, e a prendere parte attiva ai movimenti di trasformazione che vi accadono e che lo differenziano rispetto al passato. Con Kant, quindi, si inaugurerebbe per il pensiero un modo specifico di essere in rapporto con l'attualità, che secondo Foucault può essere definito come atteggiamento critico.

In particolare, Kant realizza questo atteggiamento critico quando individua, come carattere della propria attualità, l'uscita della ragione dalla minorità, e quando assume un compito specifico verso questo movimento di autonomizzazione della ragione, compito che consiste nell'incentivare l'autonomia della ragione, definendo in modo esatto i limiti legittimi del suo uso. Kant mette in luce dunque un tratto caratteristico della propria attualità e lo assume come punto di partenza per il proprio compito filosofico.

In che modo, però, Foucault pone il proprio lavoro in continuità con la definizione kantiana dell'Illuminismo? Non si tratta, chiaramente, di dar seguito all'impresa critica kantiana, ma di salvaguardare quel doppio rapporto al presente messo in luce da Kant nella sua risposta sull'Illuminismo. Come ha ben sottolineato infatti Judith Revel, Foucault vede in quel testo

¹⁵ In particolare M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, a cura di F. Gros, Seuil/Gallimard, Paris 2008, pp. 3-39; trad. it. *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, a cura di M. Galzigna, Feltrinelli, Milano 2008, pp. 11-47 e *Qu'est ce que les Lumières?*, in *Dits et écrits II, 1976-1988*, a cura di D. Defert e F. Ewald, Gallimard, Paris 2001, pp. 1381-1397; trad. it. *Che cos'è l'Illuminismo?*, in *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste*, vol. 3, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 217-232.

¹⁶ I. Kant, *Risposta alla domanda: cos'è illuminismo?*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 45-52.

la messa in opera di un doppio compito per la filosofia: uno da esercitare in relazione al presente, e uno da esercitare in relazione all'attualità. Del presente, infatti, la filosofia deve dire la genealogia, individuare il punto di emergenza storico delle pratiche che lo hanno fatto essere quale è; quando si rivolge all'attualità, la filosofia deve invece mettere in luce le possibilità aperte di trasformazione, divenendo allora sguardo rivolto più al futuro che al passato¹⁷. Revel spiega:

Il punto di rottura possibile del presente è ciò che Foucault chiama l'attualità – l'attualità: la rottura intima del presente. L'attitudine è ciò che introduce una disgiunzione tra il presente e l'attualità. Il nostro presente è ciò che permane; la nostra attualità è ciò che interrompe il nostro presente attraverso l'introduzione di una differenza possibile che è importante identificare¹⁸.

Come si concretizza, quindi, questo doppio atteggiamento critico? Come è possibile introdurre questa “disgiunzione”, come identificare la “differenza” possibile? Per Foucault, una delle possibilità consiste nell'esercizio di quello che egli chiama sguardo “diagnostico”. Adottare un atteggiamento critico nei confronti del presente significa quindi, per Foucault, tentare di conferire al proprio sguardo uno specifico orientamento, che permette di afferrare il presente sotto un'angolazione diversa. Si tratta quindi di assumere in modo deliberato una certa prospettiva, per tentare di ottenere un effetto che Foucault definisce di “fragilizzazione” del nostro modo di essere attuale. Foucault afferma:

La critica è proprio l'analisi dei limiti e la riflessione su di essi. Ma, se la questione kantiana era di sapere quali siano i limiti che la conoscenza deve rinunciare a superare, mi sembra che, oggi, la questione critica debba essere ribaltata in positivo: qual è la parte di ciò che è singolare, contingente e dovuto a costrizioni arbitrarie in quello che ci è dato come universale, necessario, obbligato? Si tratta, insomma, di trasformare la critica esercitata nella forma della limitazione necessaria in una critica pratica nella forma del superamento possibile¹⁹.

¹⁷ J. Revel, *Passeggiate, piccoli excursus, regimi di storicità*, in P. Cesaroni e S. Chignola (a cura di), *La forza del vero. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France*, Ombre Corte, Verona 2013, pp. 161-179.

¹⁸ Ivi, p. 178.

¹⁹ M. Foucault, *Qu'est ce que les Lumières?*, cit., p. 1393; trad. it. cit., p. 228.

Lo sguardo diagnostico che caratterizza la critica tenta quindi di cogliere la contingenza, l'arbitrario e la singolarità al cuore del nostro essere presente e di mettere in opera quella impresa di storicizzazione che Foucault ha da sempre indicato come compito effettivo della sua pratica archeologica e soprattutto genealogica. La sfida della critica consiste quindi nello spingere lo sguardo diagnostico il più lontano possibile, fino a fargli attraversare le strutture "universali" del nostro essere, a partire proprio dalla forma che ha attualmente la nostra soggettività.

Foucault, però, fornisce anche ulteriori indicazioni sui possibili modi in cui questo sguardo critico si può esercitare. Ne *La filosofia analitica della politica*, ad esempio, egli propone una riflessione sui possibili rapporti tra filosofia e potere e sui vari ruoli che, storicamente, la filosofia ha svolto nei confronti del potere. Come è facile immaginare, per Foucault, il ruolo classico della filosofia, quello di "moderatore" che limita gli eccessi del potere con l'esercizio della ragione, non può che essere illusorio. Egli cerca allora di definire un altro modo in cui la filosofia si può situare nel campo strategico delle relazioni di potere:

Da molto tempo sappiamo che il compito della filosofia non è di scoprire ciò che è nascosto, ma di rendere esattamente visibile ciò che è visibile, di far apparire quello che è così vicino, così immediato, così intimamente connesso a noi, da non poter essere percepito²⁰.

Compito della filosofia è quindi quello di orientare lo sguardo, di "rendere visibile" il modo effettivo di esercizio del potere. Se abitualmente non percepiamo alcune relazioni di potere, è perché esse sono troppo familiari, intimamente connesse a noi, perché sono ciò che ha costituito la forma presente della nostra soggettività. Per percepirle, non occorre portare alla luce qualcosa che sarebbe invisibile, o nascosto, ma è necessario porre in atto un'operazione di distacco, di perdita di familiarità, di riorientamento della nostra attenzione. Per Foucault, in effetti, il modo di funzionamento del potere non è mai nascosto: non è coperto da un velo di ideologia, né siamo vittime di un'alienazione che ci impedirebbe di vedere le cose per come realmente sono. Per cogliere il modo di azione del potere basta riorientare lo sguardo e, ad esempio, scegliere bene la scala di grandezza: per

²⁰ M. Foucault, *La philosophie analytique de la politique*, in *Dits et écrits II*, cit., pp. 540-541; trad. it. *La filosofia analitica della politica*, in *Archivio Foucault*, vol. 3, cit., pp. 103-104.

descrivere il modo in cui si è esercitato il potere in certi periodi e contesti storici, uno sguardo “microfisico” può essere più efficace di uno che si colloca al livello dei grandi apparati statali e che non riesce quindi a percepire i meccanismi disciplinari.

Il compito della filosofia, come già accennato prima, non è però mai puramente descrittivo. Il gesto della critica è sempre duplice: se da un lato mostra l’azione dei meccanismi di potere nella costruzione del nostro essere storico, dall’altro essa apre lo spazio in cui un’attività di modificazione del presente può realizzarsi. Rendere visibile il presente e, nello stesso gesto, mostrarlo nella sua possibile alterità: per designare questo atto, Foucault impiega l’idea di “trasfigurazione”, che egli trae dall’esperienza letteraria e in particolare dai testi di Charles Baudelaire dedicati al pittore Constantin Guys. In *Che cos’è l’Illuminismo?*, per descrivere l’*ethos* su cui la critica deve basarsi, Foucault fa infatti riferimento alle pagine di Baudelaire in cui il poeta si sofferma sul modo in cui Constantin Guys disegna, descrizione che secondo Foucault riesce a isolare proprio quel tipo particolare di sguardo cui la critica deve far ricorso: uno sguardo capace di afferrare il momento presente nella sua realtà contingente e, al tempo stesso, di trasformarlo.

[Guys realizza una] trasfigurazione che non è annullamento del reale, ma gioco difficile tra la verità del reale e l’esercizio della libertà [...]. Per l’atteggiamento moderno, il grande valore del presente è indissociabile all’accanimento con cui lo si immagina, con cui lo si immagina diversamente da come è e lo si trasforma, non per distruggerlo, ma per captarlo in quello che è. La modernità baudelaireana è un esercizio in cui l’estrema attenzione al reale è messa a confronto con la pratica di una libertà che rispetta quel reale, e al tempo stesso lo viola²¹.

La trasfigurazione è quindi un esercizio che richiede uno sguardo molto attento al reale, capace di captarne le linee di forza e, al tempo stesso, una decisione di renderlo “altro”. È quindi possibile pensare a un parallelismo tra lo sguardo critico che “rende visibile il visibile” e il lavoro della trasfigurazione in ambito estetico. Va però detto che, concludendo la sua lettura di Baudelaire,

²¹ M. Foucault, *Qu’est ce que les Lumières?*, cit., p. 1389; trad. it. cit., pp. 224-225. Il riferimento è a C. Baudelaire, *Le peintre de la vie moderne*, in *Œuvres complètes*, a cura di C. Pichois, Gallimard, Paris 1976, t. II, pp. 683-724; trad. it. *Il pittore della vita moderna*, in *Opere*, a cura di G. Raboni e G. Montesano, Mondadori, Milano 1996, pp. 1272-1319.

Foucault tiene a sottolineare che, per Baudelaire, questa trasfigurazione del reale rimane di natura puramente estetica e non può essere realizzata nell'ambito socio-politico. Per Foucault, invece, questa operazione appartenente all'ambito estetico sembra capace di offrire un modello possibile per la pratica filosofica nella sua funzione critica. Se poi proseguiamo la lettura del *Pittore della vita moderna*, che nel testo sull'Illuminismo kantiano Foucault affronta in modo relativamente rapido, ci imbattiamo in una definizione dello sguardo di Guys che ci riporta al nostro punto di partenza. Baudelaire scrive infatti:

Si immagini un artista che sia sempre, con il suo spirito, nello stato del convalescente, e si avrà la chiave del carattere di G. Ora, la convalescenza è come un ritorno all'infanzia. Il convalescente possiede in sommo grado, come il bambino, la facoltà di interessarsi vivamente alle cose, anche a quelle all'apparenza più banali. [...] Il bambino vede tutto in una forma di *novità*; è sempre ebbro. Nulla somiglia tanto a quella che chiamiamo ispirazione, quanto la gioia con cui il bambino assorbe la forma e il colore²².

Certo, la connessione tra infanzia e genio artistico in Baudelaire è complessa e non può essere adeguatamente affrontata in questo contesto, ma è interessante ritrovare, a proposito di Guys, quell'idea di *spectator novus* il cui sguardo si sofferma sulle "cose all'apparenza più banali" per afferrare in esse i tratti di novità.

A partire da percorsi molto diversi, Hadot, Ginzburg e Foucault hanno tutti affermato la necessità di operare una modificazione profonda del nostro sguardo, per realizzare compiti di natura diversa, ma dotati di un'analoga finalità. Per Foucault, si tratta di dare concretezza al quel compito critico che, a partire dal testo kantiano sull'Illuminismo, ha indissolubilmente legato la filosofia al proprio presente e alla propria attualità; per Ginzburg, ad essere in gioco è il lavoro dello storico, che può essere utilmente orientato da uno sguardo distaccato nei confronti del suo oggetto di ricerca; per Hadot, infine, lo sguardo nuovo è parte di un esercizio spirituale volto, in primo luogo, a realizzare quello «spaesamento [*dépaysement*] interiore, [quella] trasformazione spirituale, che procura la pace dell'anima e un nuovo modo di vedere il mondo»²³.

²² C. Baudelaire, *Le peintre de la vie moderne*, cit., p. 690; trad. it. cit., p. 1280.

²³ P. Hadot, *Le génie du lieu dans la Grèce antique*, in *Études de philosophie ancienne*, cit., p. 322; trad. it. *Il genius loci nella Grecia antica*, in *Studi di filosofia antica*, cit., p. 283. Lo spaesamento è anche ciò che orienta la raccolta di saggi di Ginzburg, *Occhiacci di legno*, che si apre con il saggio sullo straniamento (cfr. pp. 11-13).

Tre spunti, questi, di natura diversa ma dotati di finalità analoga, che possono quindi costituire, oggi, degli utili punti di partenza per pensare nel suo versante critico il lavoro filologico, storico e filosofico, inteso non solo come accurato strumento di indagine del proprio oggetto, ma anche nella sua utilità attuale e nel suo rapporto mobile con il presente.

Laura Cremonesi

Università degli Studi di Pisa

cremonesilaura@gmail.com



Spectator Novus: *Transfiguration and Estrangement in Hadot, Foucault, and Ginzburg*

Spiritual exercises, estrangement and transfiguration: these are three different processes appearing in Pierre Hadot, Carlo Ginzburg and Michel Foucault's works. In these authors, coming from different theoretical backgrounds, these processes share a common purpose, that is to modify their perspectives, reorient their methodologies and place their research objects at a useful distance. This article analyses these processes, identifies their common framework in the figure of the *spectator novus* – who is able to see things through a new point of view – and, in conclusion, it underlines the critical force of these processes, not only to renew some research fields but also to redefine the way in which philosophical thought could enter into a critical relation with its present.

Keywords: Spiritual Exercises, Estrangement, Transfiguration, Pierre Hadot, Carlo Ginzburg, Michel Foucault, Critique.

